



“dün” den öğrendiklerinle
“bugün” ü yaşamak
“yarın” ları aydınlatır.

© 2022, DÜN BUGÜN YARIN YAYINLARI™

Tüm hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım amacıyla ve araştırma için yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir şekilde kopya edilemez, elektronik ve mekanik yolla çoğaltılıp, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

DBY: 278

İlahiyat: 19

e-Kitap ISBN 978-625-8371-86-4

Sertifika No: 52315

Birinci Baskı: İstanbul, 2022

Editörler:

Mustafa Başkan, Muhammet Emin Efe

Yayın Yönetmeni:

İrfan Güngörür

Baskı Hazırlık:

DBY Ajans

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI / Library Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Mecazdan Hakikate Aşk

Editörler: Mustafa Başkan, Muhammet Emin Efe

İstanbul : DBY Yayınları, 2022.

441 s. ; 15,0 x 21,0 cm ___ (DBY Yayınları ; No. 278)

ISBN 978-625-8371-86-4

1- İlahiyat 2- Tasavvuf 3- İslâm Düşüncesi



DÜN BUGÜN YARIN YAYINLARI

Ankara Caddesi, Ünal Han No: 21/4

Cağaloğlu - Fatih / İstanbul

Tel.: +90 212 526 98 06

www.dby.com.tr • dby@dby.com.tr

MECAZDAN HAKİKATE AŞK

Editörler

Mustafa Başkan - Muhammet Emin Efe



İçindekiler

Takdim.....9

Birinci Bölüm

ARAP DİLİNDE AŞK

1. Arap Darb-ı Mesellerinde Aşk..... 15
Mustafa KAYAPINAR
Ahmed HİLAL
2. Eski Arap Şiirinde ‘Uzra Türü Aşk (Bişr ve Hind Örneği).....33
Mehmet YILMAZ
3. Abdülvehhâb Mutâvî‘ın “Seven/Sevilen Fakir Değildir
(ليس فقيرا من يحب)” Adlı Hikayesinin Değerlendirilmesi.....63
Ramazan DEMİR

İkinci Bölüm

KUR’ÂN’DA AŞK

4. Hz. Mûsâ’nın Rü’yet Talebinde İlâhî Aşk.....77
Mevlüt MENCÜK
5. Hz. İbrahim Kıssası Bağlamında Sevgi-İman İlişkisi ve
Bunun Yansımaları.....87
Mehmet YAŞAR

Üçüncü Bölüm EDEBİYATTA AŞK

6. Nizâmî Gencevî'nin Leyli ve Mecnûn Mesnevîsi'nde
Dünyevî Aşkın İlâhî Aşka Dönüşmesi.....123
Saadat MAMMADOVA
7. Fuzûlî'nin “Leylâ vü Mecnûn” İsimli Eserinde
Mecazdan Hakikate Giden Yol.....151
Nezaket MEMMEDLİ
8. Mecazî Aşktan İlâhî Aşka Giden Bir Aşk Hikayesi:
Mem û Zin167
Nazım ÇINAR
9. Divan Edebiyatında Aşk-Ateş İlişkisi ve Bununun Şeyh
Galip'teki Tezahürü203
Ahmet ARI
10. Erzurumlu İbrahim Hakkı Divan'ında Mecazdan
Hakikate “Aşk”215
Şükran KOÇAK
Murat KEKLİK
11. Sâmiha Ayverdi'nin “Dile Gelen Taş” Adlı Mensur Şiir
Kitabında Mecazdan Hakikate Aşkın Dili.....237
Sema NOYAN
12. Emine Işınsoy'un Küçük Dünya Romanında İlâhî Aşk'a
Varan Bir Arayış Yolculuğu271
N. Hilal AKMAN

Dördüncü Bölüm TASAVVUFTA AŞK

13. Hallâc'ta Varoluşun Adı: Aşk285
Rıza BAKIŞ
14. Fenâdan Bekâya Aşkın Kâmil Temsili “Yunus Emre”.....297
Talha SERT

15. Hallâc'dan Sühreverdî'ye Aşk ve Şehâdetin Yolculuğu..... 315
Güldane GÜNDÜZÖZ
16. Aşkın Dinamizmi 337
Mehmet DEMİRCİ

Beşinci Bölüm

İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE AŞK

17. İnsan Açısından Allah Sevgisinin Ontolojik Temelleri 347
Seyithan CAN
18. Vücûd-i Kalbî: Aşk ve İman..... 361
Fatih İBİŞ
19. Yunus Nebi'den Yunus'a Aşk 371
Hasan ÖZDEMİR
20. Risâle-i Nûr ve Allah, Kâinat, İnsan İlişkisinin Aşk Bağlamında
Yorumu 383
Abdulvehap ERİN

Altıncı Bölüm

TIPTA VE SANATTA AŞK

21. Aşkın Halleri 409
Süheyla ÜNAL
22. İnan-İslâm Minyatürlerinde Aşk: Leylâ ile Mecnûn'a Ait İki
Minyatür 415
Hamit ARBAŞ

Takdim

Beni de Allah ve Resul aşkının yanık bir örneği ve ardından birtakım sesler bırakmış divanesi olarak arada bir hatırlayınız.

Necip Fazıl Kısakürek

İlâhî! Hamdini başımıza sartaç, zikrini kalbimize mi'râç, kitabını kendimize minhâç ettik. Biz yoktuk sen var ettin, varlığından haberdar ettin, aşkıyla gönlümüzü bî-karar ettin. Sevdin bize hep sevdiklerini. Yerdin bize yerdiklerini. Yar et bize erdirdiklerini. Sevdin habibini, kâinata sevdirdin. Sevdin de risâlet elbisesini giydirdin. Makam-ı İbrahim'den Makam-ı Mahmud'a erdirdin. Server-i asfiya kıldın. Hâtem-i enbiya kıldın. Ahmed-i Mahmud-u Muhammed Mustafa kıldın. Salât ve selam onun ve sevdiklerinin üzerine olsun.

İslam Medeniyeti bir sevgi medeniyetidir. Bu sevginin zirvesinde Allah ve Resulünün sevgisi yer alır. Hz. Peygamber imanın tadını alan müminlerden bahsederken zirveye “Allah ve Rasûlü'nü, onların dışında kalan her şeyden daha fazla seven” kimseyi koyar.¹ Hz. Peygamber Efendimiz 23 senelik peygamberlik süresince ilahi vahyin ışığında, kız çocuklarını diri diri toprağa gömen cahilî Arap toplumundan karıncayı incitmeyen bir

¹ Buḥârî, İkrâh, 1 (hadis no: 6941)

toplum ortaya çıkardı, bir medeniyet inşa etti. Bu sevgi medeniyetin birçok farklı boyutu var.

Birincisi selamet boyutu: Sevgi medeniyetinin en alt tabakasında zarar vermeme boyutu vardır. Hz. Peygamber Müslümanı “dilinden ve elinden başkalarının zarar görmediği” kimse olarak tarif eder.² Eliyle diliyle veya herhangi bir şekilde başkalarına zararı dokunan, selamet vasfı noksan olan kimsenin muhabbet ve sevgisine itibar edilmez. Bugün insanlar eğer o yollarda hoyratça korna çalıp ufak bir yol tıkanıklığında sopayı çıkartıp birbirlerini giriyorlarsa Hz. Peygamber Efendimizin ifade ettiği bu selamet boyutunun eksikliğini gösterir.

İkincisi emanet boyutu: Selamet boyutu müslüman toplumda herkesin uyması gereken bir usuldür. Yani müslüman toplumda mümin de vardır münafık da. Mümin ya da münafık da herkes bu selamet boyutunda biridir. Ancak emanet boyutuna gelindiğinde bu boyut artık iman boyutudur. Emaneti olmayanın imanı da yoktur.³ Müslümanın sevgiye, muhabbete giden yolu emanet ve güvenden geçiyor. Hz. Peygamber Efendimiz “Canımı elinde tutana yemin olsun ki iman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe (tam manasıyla) iman etmiş olmazsınız. Size, yaptığınızda birbirinizi seveceğiniz bir şey göstereyim mi? Aranızda selamı yayınız.”⁴ Emanet boyutuyla ilgili başka bir şey de diğerkâmlıktır. Kişi kendi için istediğini kardeşi için de istemedikçe iman ve emanet boyutuna ulaşamaz; dolayısıyla buna îsâr ahlakı da denir. Kişinin sevdiği halde yediğinden, içtiğinden, fedakârlık ederek başkasına ikram etmesi de sevginin emanet boyutu içinde değerlendirilir.

Üçüncüsü muhabbet boyutu: Muhabbetin aile bağlamında meveddet boyutu vardır. Aile içindeki meveddet, selamet ve emanet boyutuyla birlikte inşa edilen bir şeydir. Günümüzde “ilişki” diye güncel bir kelime kullanılıyor. İlişki son derece soğuk ve meramı ifade etmeyen bir şeydir ve bir bağı ifade etmez. Eşlerin birbirine sınımsız bağlanması gerekir. Sarmak

² Buḥârî, İman, 4 (hadis no: 10)

³ Ahmed İbn Ḥanbel, Müsned, 19: 375 (hadis no:12383)

⁴ İbn Mâce, Mukaddime, 9 (hadis no:68)

sarmalamak yerine birbirine iliştirilmiş iki insan o ilişki vasıtası düştüğünde hızla kopar. İlişkide aidiyet sorunu söz konusudur. Oysa meveddet sağlam bir bağı, kopmaz bir birlikteliği ifade etmektedir. Allah Teala'nın ifadesiyle “Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için kendi cinsinizden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun delillerindedir.”⁵ Sükûnet ve huzur bulasınız diye aranızda meveddet ve rahmeti koyduk buyuruyor. Merhamet muhabbet olmadan sadece şehvet üzerinden aile ilişkileri geliştirilirse bugün eşine 50 bıçak darbesini saplayan insanlar ortaya çıkar.

Dördüncüsü ibadet boyutu: İbadet boyutu zirvedir. Hz. Peygamber Efendimize bir bedevi gelir ve “kıyamet ne zaman kopacak?” diye sorar. Hz. Peygamber “ne hazırladın kıyamete” diye sorar. Bedevi “bir şey hazırlamadım ama Allah ve resulünü çok seviyorum” der. Hz. Peygamber de “o zaman kişi sevdiği ile beraberdir” buyurur. Dolayısıyla Allah ve Resulünü her şeyden daha fazla sevmek sevginin ibadet boyutu teşkil eder ve zirvedir. İlahi aşk dediğimiz zirve Allah'ın ve Resulünün sevgisini her şeyin önüne koymaktır ama bu sözde kalmamalı. Bir ayet-i kerimede Hz. Peygamber'in dili ile Yüce Allah “Allah'ı seviyorsanız bana itaat edin ki Allah da sizi sevsin” buyuruyor. Dolayısıyla bu sevginin içinde namaz, oruç, hac, zekât başta olmak üzere bütün dini vazifeleri hakkıyla yerine getirmek yatar.

Elinizdeki bu kitap sevgi ve aşk temelli makalelerin yer aldığı altı bölümlük tematik bir çalışmadır. Birinci bölümde Arap edebiyatında, ikinci bölümde Kur'ân'da, üçüncü bölümde edebiyatta, dördüncü bölümde tasavvufta, beşinci bölümde İslam Düşüncesinde ve son bölümde tıpta ve sanatta aşk konulu makaleler yer almaktadır. Bu önemli eserin kültürel dünyamıza yeni ufuklar açmasını temenni ediyor, ayrıca bu eserin ortaya çıkmasında katkıda bulunanlara bu vesile ile bir daha şükranlarımı sunuyorum.

Prof. Dr. Nimetullah AKIN

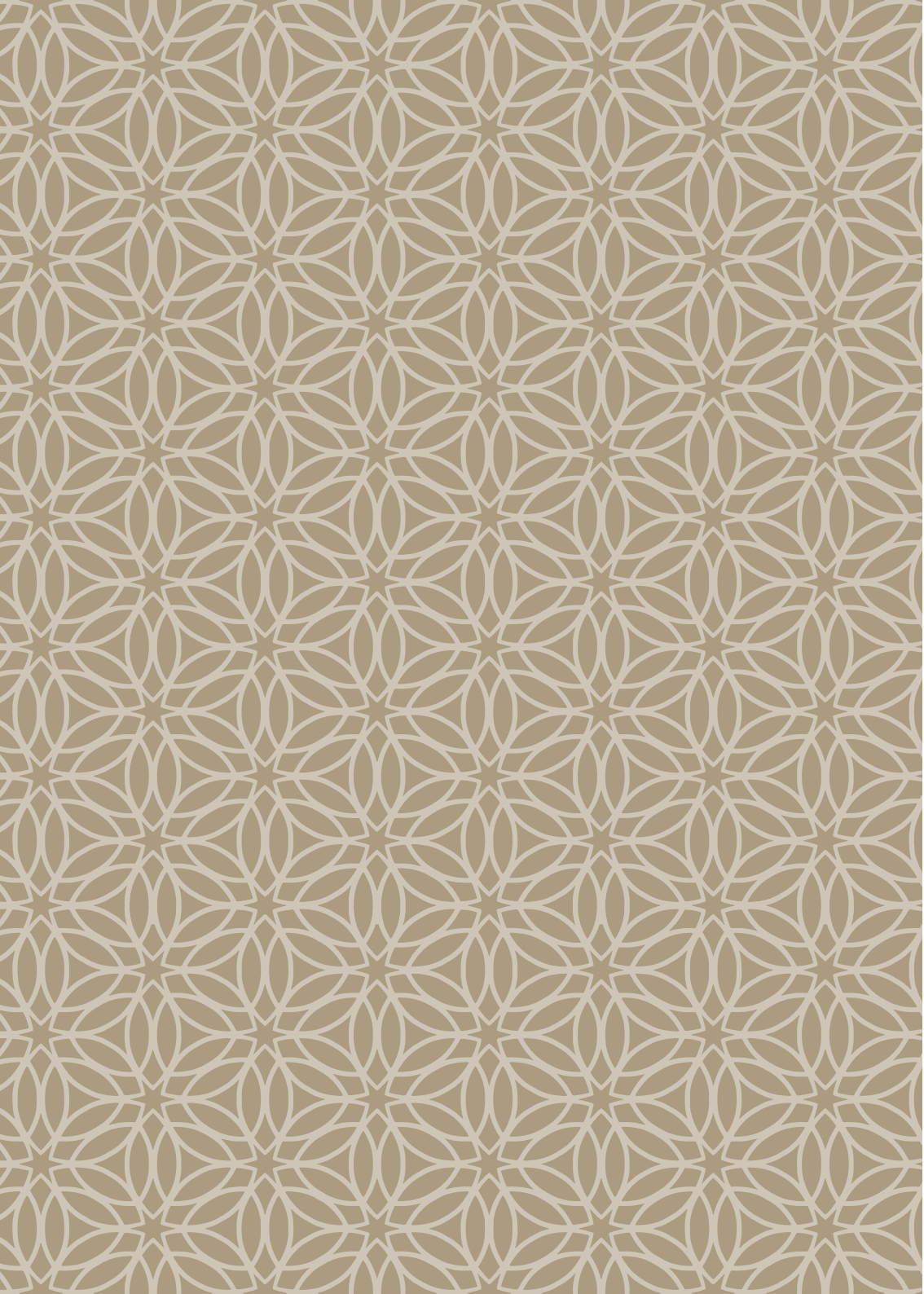
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dekanı

⁵ Rum, 30/21

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAP DİLİNDE AŞK



1. Arap Darb-ı Mesellerinde Aşk

Mustafa KAYAPINAR

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,
mustafakayapinar@yahoo.com, ORCID: 0000-0001-9547-277X

Ahmed HİLAL

Öğr. Gör., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,
ahmad@cumhuriyet.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5817-405X

Giriş

“Aşk olmasaydı edebiyat-sanat nasıl olurdu?” sorusu düşünmeye değer bir sorudur. Şiir, hikâye, roman, tiyatro, fotoğraf, resim, sinema, müzik sanat türlerinden hangisi aşk konusuna müstağni kalabilmiştir ki. Bu eserlerin içinden aşk teması çıkarıldığında geriye ne kalabileceğini incelemek gerekir. Hatta edebiyat ve diğer sanatların birinci derecede muharriki aşktır denilse abartı sayılmaz.

Darb-ı meseller de tıpkı şiir ve nesir gibi müşahhas edebiyat ürünleridir. Tarih boyunca aşk şiirleri, âşıkların hikâye ve menkıbeleri derlenmiş, bunlar hakkında bilimsel çalışmalar yapılmış, makaleler, kitaplar kaleme alınmıştır. Lakin aşk hakkındaki darb-ı meseller daima gözden kaçmıştır. Bu konu üzerine şiir ve nesirle kıyaslandığında, sınırlı sayıda değiniler dışında

kayda değer herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Çalışmamız işbu fark edilmiş alana dikkat çekmek suretiyle bir pencere açarak araştırmacıları edebiyatın bu türü ile ilgili araştırma yapmaya teşvik etmeyi amaçlamaktadır.

Çalışma, aşk kelimesi ve yakın / benzer / eşanlamlı kelimeler içeren Arap darb-ı mesellerini ele almaktadır. Üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Birinci bölümde, aşkın anlamı, mertebe ve dereceleri ve emsal kitaplarında tarama yapabilmemizin esasını teşkil ettiğinden **الحب، المحبة، الهوى، الغرام، الشغف، الهيام** gibi aşkla ilintili, eşanlamlı sayılabilecek kelimeler ele alınmaktadır.

İkinci bölümde darb-ı meselin sözcük ve terim anlamları ve kitaplarda yer alan karıştırmalara dikkat çekme gayesiyle meselin hikmet ve teşbih terimleri arasındaki fark açıklanmıştır.

Üçüncü bölümde ise aşk ve benzer anlamdaki kelimelerin yer aldığı darb-ı meseller tespit edilerek alfabetik olarak sıralanmıştır. Akabinde her bir meselin, şayet mevcutsa, arka planındaki öykü veya hadiseden bahsedilerek ortaya çıkış sebebi eşliğinde lafızlardaki kapalılığı giderecek tarzda açıklamalar yapılmıştır. Yansıra hangi bağlamda kullanıldığı ve tedavülde olup olmadığına dair bilgiler verilmiştir.

1. Aşk Kelimesi

1.1. Aşkın Tanımı

Aşk kelimesinin sözlük anlamı ışk (عشق) ve isık(عسق) şeklinde şin veya sin harfi ile, bir şeyin bir şeyden ayrılmamacasına bağlı olmasıdır. Aşk (عشقى) kelimesinin عشقة (sarmaşık) kelimesiyle etimolojik akrabalığı dikkat çekicidir ve çoğu zaman bir metafor olarak kullanılmıştır. Zira aşeka önce yeşeren ardından inceli sararan aynı zamanda başka bir ağacı, bitkiyi sarıp sarmalayan onu sarartıp solduran bir bitkidir. Âşığa âşık denmesinin sebebi, sarmaşık kesildiğinde solduğu gibi âşığın da aşırını tutkusu sebebiyle sararıp solmasıdır.¹

¹ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebü'l-Fadl, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 10-251-252.

Terim olarak aşk (عشق), aşırı sevgi; iffet/namus sınırları içerisinde âşığın maşukuna hayran olmasıdır. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahya'ya “*sevgi mi yoksa aşk mı daha övgüye layıktır*” diye sorulduğunda, sevgidir, zira aşkta ifrat vardır diye cevap vermiştir.

Aşk, genel itibariyle, beşerî ve ilâhî aşk olarak iki kısma ayrılabilir.

Aşkın mertebelerine dair, Seâlibî *Fıkhü'l-Lüğa ve Sirru'l-Arabiyye* isimli kitabının “*Sevginin mertebeleri ve detayları*” başlıklı metninde şöyle demiştir:

“Sevginin ilk mertebesi hevâ'dır. Sonra hubb gelir ki kalp için lüzumlu olan sevgidir. Sonra kelef'tir ki aşırı sevgidir. Sonra aşk gelir ki hubb'dan derecesi daha yüksek olan bir isimdir. Sonra şeaf ki hubbun kalbi, lezzet alacak şekilde yakmasıdır. Bu aşk acısı/ıstrabıdır. Sonra şeğaf ki sevginin kalbin zarına ulaşması/nüfuz etmesidir. Sonra cevâ, ki gizli (batın) aşktır. Sonra teym ki sevginin âşığı esir almasıdır. Teymullah denmiştir, Abdullah anlamında. Yine *رجل متميم* (aklı başından gitmiş, esir olmuş adam) terkibi vardır. Sonra tebl ki aşkın kişiyi harab/hasta etmesidir. *رجل متبول* terkibi kullanılır. Sonra tedlîh ki aşktan dolayı aklın baştan gitmesidir. *رجل مدله* terkibi kullanılır. Sonra hüyâm ki aşkın galebe gelmesinden dolayı âşkın artık yönünü kaybetmesi ve rastgele nereye dönerse oraya gitmesidir. *رجل هائم* (karasevdalı, şaşkın adam) terkibi mevcuttur.”²

1.2. Şairler, Mutasavvıflar ve İslâm Alimlerinde Aşk

Aşkın Arap kültür mirasında önemli bir varlığı bulunmaktadır. Şairler onunla ilgili beyitler yazmışlar, divanlar telif etmişlerdir. İslâm kültür mirasında aşk yalnızca ediplere münhasır değildir. Sufiler de ona dair şiirler yazmışlardır. İslâm bilginleri de aynı şekilde aşk konusunda pay sahibi olmuşur.

1.2.1. Şairlerde Aşk

Muhtemelen, aşka en çok önem veren bizlere âşığın halini, aşkın ve âşıkların niteliklerini en çok aktaranlar şairlerdir. Tarih kitapları bizlere Kays ile

² Seâlibî, Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail Ebu Mansur es-, *Fıkhü'l-Lüğa ve Sirru'l-Arabiyye* (Beyrut: İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 2002), 129.

Leyla'nın,³ Cemil ile Büseyne'nin,⁴ Kays b. Züreyh ile Lübnâ'nın,⁵ Tevbe ile Leyla el-Ahîliyye'nin,⁶ İbn Zeydûn ile Velâdetu bnt. el-Mustekfi'nin⁷ hikayelerini anlatır. Bunlar, Arap şiir divanlarının, maşukunu anarak karasevdasını, yanıp tutuşmasını ve şiirlerinde aşklarını ölümsüz kılma hikayelerini kaydettiği isimlerdir.

Kays'in Leyla'ya aşkını anlattığı bir beyit:

فَمَا خَيْرُ عَشْقٍ لَيْسَ يَقْتُلُ أَهْلَهُ كَمَا قَتَلَ الْعُشَّاقَ فِي سَالِفِ الدَّهْرِ⁸
فِيَا لَيْتَ هَذَا الْحَبِّ يَعَشَّقُ مَرَّةً فَيَعْلَمَ مَا يَلْقَى الْمُحِبُّ مِنَ الْهَجْرِ⁹

“Geçmiş zamanlarda âşıkları öldürdüğü gibi ehlini öldürmeyen aşkın hayrı nedir ki

Keşke bu sevgili bir kez âşık olsa da âşığın yaşadığı hicramı anlasa”

³ Kays b. El-Mülevveh b. Müzâhim el-Âmirî (ö.68/688), Necid’li, karasevdaya tutulmuş gazel şairidir. Gerçekte deli değildir, Leyla bnt. Sa’d’e olan aşırı aşkı sebebiyle mecnun lakabını kazanmıştır. Anlatılır ki: Leylanın yanında yetişti. Büyüyünce babası Leylayı ondan sakladı. Bunun üzerine şiirler okuyarak, vahşi hayvanlarla dostluk ederek çöllerle düştü. Bazen Şamda, bazen Necid’de bazen de Hicaz’da görüldü. Sonunda kayaların arasında ölüsü bulunarak ailesine nakledildi. Hayreddin Zirikli, *el-A’lâm: Kamûsu terâcîm li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ min’el-Arab ve’l-müstarebîn ve’l-müsteşrikin* (Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melayin, 1997), 4/5/205-206.

⁴ Ebu Amr, Cemil b. Abdillâh b. Ma’mer el-Uzrî el-Kadâî (ö. 82/701), Arap âşık şairlerindendir. Kendi kabilesinin genç kızlarından Büseyne’ye tutuldu. Hakkında hikayeler anlatıldı. Şiiri çok inceleklidir. Medh az, nesib, gazel ve fahr daha çok bulunur. Zirikli, *el-A’lâm*, 4/2/137.

⁵ Kays b. Züreyh b. Sünne b. Huzâfe el-Kenânî (ö. 68/688), Karasevdalı âşık şairlerdendir. Lübnâ bnt. El-Habbâb el-Ka’biyye’ye aşkı ile meşhurdur. Medine sakinlerinden Emevî şairlerindendir. Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib’in süt kardeşidir. Onu da Ümmü Kays emzirmiştir. Zirikli, *el-A’lâm*, 4/5/205-206.

⁶ Ebu Harb, Tevbe b. El-Hamîr b. Hazm b. Ka’b b. Hafâce el-Ukaylî el-Âmirî (ö. 85/704), Meşhur âşık arap şairlerdendir. Leyla el-Ahîliyye’ye âşık oldu ve onu istedi ancak babası reddetti ve başkasıyla evlendirdi. Tevbe de Leylayı öven şiirler söyledi. Hikayesi yayıldı. Zirikli, *el-A’lâm*, 4/2/89.

⁷ Ebü’l-Velîd, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. Galib b. Zeydûn el-Mahzûmî el-Endelûsî (ö. 394-463/1004-1071), Kurtubalı başkatip şair. Zirikli, *el-A’lâm*, 1/158.

⁸ Kays b. el-Mülevveh, *Dîvânu Mecnun Leylâ*, thk. Dr.Derviş el-Cüveydî (Saydâ: el-Mektebetu’l-Asriyye, 2008), 157.

⁹ Kays b. el-Mülevveh, *Dîvânu Mecnun Leylâ*, 157.

Cemil'in Büseyne'ye şiirinden:

وَكُلُّهُمْ كَانَ مِنْ عَشِقٍ مَنِيَّتُهُ قَدْ وَجِدْتُ بِهَا فَوْقَ الَّذِي وَجِدُوا¹⁰

“Hepsinin de ölümü aşktandı. Ben ise onların aşklarının fevkinde ona âşık oldum.”

1.2.2. Mutasavvıflarda Aşk

Sufilerde aşk anlayışı, şair ve fukahadan farklıdır. İlähî aşkı savunurlar. Rabiâtü'l-Adeviyye,¹¹ İbnü'l-Fârid,¹² Celaleddin er-Rûmî bu nevi aşkın öncülerindedir.

Kendisini İlähî aşka adayan Rabiâtü'l-Adeviyye İslâm tasavvuf tarihinde en eski mutasavvıflardan biri olarak sebepsiz/nedensiz Allah sevgisini ilk kez dile getiren kimsedir. Daha tasavvuf hareketinin başlangıcında Allah sevgisi hususunda ileri bir seviyeye ulaşmış, ilâhî aşk şehidi lakabını kazanmıştır. Dünyadan el etek çekip insanlardan uzaklaşarak hayatını Allah aşkına adanmıştır. el-Adeviyye şiirinde şöyle söyler:

أَحْبِكُ حُبِّينَ حُبِّ الْهَوَى وَحِبًّا لِأَنَّكَ أَهْلٌ لَذَاكَ
فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبُّ الْهَوَى فَشَغَلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ
وَأَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ فَكَشَفْنَاكَ لِي الْحُجْبَ حَتَّى أَرَاكَ
فَلَا الْحَمْدُ فِي ذَا وَلَا ذَاكَ لِي وَلَكِنْ لَكَ الْحَمْدُ فِي ذَا وَذَاكَ¹³

¹⁰ Cemil b. Abdillâh b. Ma'mer el-Uzrî el-Kudâî, *Dîvânu Cemîl Büseyne* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1988), 45.

¹¹ Ümmü'l-Hayr, Rabia bnt. İsmail el-Adeviyye (ö. 135/752), Basralı meşhur kadın evliya. İbadet ve zühd hayatı ile ilgili rivayetler mevcuttur. (اكتموا حسناتكم كما تكتمون سيئاتكم) sözü ona aittir. Kudüs'te vefat etmiştir. Zirikli, *el-A'lâm*, 4/3/10.

¹² Şerefuddin ibnu'l-Fârid, Ömer b. Ali b. Mürşid b. Ali (576-632/1181-1235), Âşıkların *Sultanı* lakabını taşıyan, mutasavvıfların en iyi şairlerinden biridir. Şiirinde vahdet-i vücûd adı verilen düşünce yer almaktadır. Zirikli, *el-A'lâm*, 4/5/54-55.

¹³ Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1988), 4/311.

“Seni iki kat seviyorum zira sen buna layıksın
Hevâ aşkı benim senin dışındaki şeyleri terk ederek yalnızca seni zikret-
memdir.
Buna layık olan sen ise perdeyi kaldır ki seni göreyim.
Benim buna şuna hamdi yoktur asla. Ancak bunda şunda sanadır ham-
dim.”

İbnü'l-Fârîd, kendisini âşıkların imamı, ilâhî aşkla ilgili her hususta bi-
rinci kaynak olarak gördüğü bir noktaya ulaşmıştır. İnsanları Allah sevgisi
hususunda ileri bir safhaya ulaşmak için kendi adımlarını takip etmeye ça-
ğırmiş ve aşk konusunda en güzel şiirleri kaleme almıştır:

وَارْحَمْ حَشَى بِلَطَى هَوَاكَ تَسْعَرَا زِدْنِي بِفِرطِ الْحُبِّ فِيكَ تَحِيرَا
فَاسْمَحْ، وَلَا تَجْعَلْ جَوَابِي: لَنْ تَرَى وَإِذَا سَأَلْتُكَ أَنْ أَرَاكَ حَقِيقَةً
صَبْرًا فَحَازِرْ أَنْ تَضِيقَ وَتَضْجِرَا يَا قَلْبَ أَنْتَ وَعَدْتَنِي فِي حُبِّهِمْ
صَبًّا، فَحَقُّكَ أَنْ تَمُوتَ، وَتُعْذِرَا¹⁴ إِنَّ الْغَرَامَ هُوَ الْحَيَاةُ، فَمُتْ بِهِ

“Sana olan aşkı ziyadeleştir hayranlığım artsın diye
Tutuşan kalbime merhamet et aşkın alevlensin
Şayet hakikaten seni görmek istersem
İzin ver, cevap len terâni olmasın
Ey kalbim sen bana sabret, sıkılma, bunalma diye diye sözler verdin
Şüphesiz aşk hayatın ta kendisidir. Aşkta öl. Ölmek hakkındır ve bu hu-
susta mazursun”.

Mevlânâ Celaleddin er-Rûmî’de aşk konusu, insanın mevkiini ve Al-
lah aşkı derinlemesine görmesiyle bağlantılıdır. Rûmî aşkın anlatılması-
nın ve yazıya dökülmesinin zor olduğunu düşünür ve “Aşka dair söyledi-
ğim her türlü açıklamadan dolayı aşkın kendisine ulaştığımda utanıyorum”
der.¹⁵ Yine, aşkı hal dili ile anlatmanın söz dilinden daha güçlü ve zahir

¹⁴ İbnu'l-Fârîd, Şerefüddin Ömer b. Ali b. Mürşid el-Hamevî, *Dîvânu ibnu'l-Fârîd* (Bey-
rut: Dâru Sâdır, 2011), 169.

¹⁵ Rûmî, Celaleddin er-, *el-Mesnevî*, çev. Dr. İbrahim ed-Deşûkî Şitâ (Kahire: el-Meclisü'l-
A'lâ li's-Sekâfe, 1997), 46.

olduğunu düşünür.¹⁶ “Kalem ne kadar hızlı yazarsa yazsın aşka gelince parçalanıp dağılır” der.¹⁷

1.2.3. İslâm Bilginlerinde Aşk

Aşk ve sevgi İslâm kültür mirasında yalnızca ediplerin tekelinde kalmamıştır. Bilakis fakihler, muhaddisler ve alimler de aşk konusunu ele almışlardır.

Aşk/sevgi konusunda büyük fakihler, mezhep imamları müstakil eserler kaleme almışlardır. Onun başlangıcı, menşei, en güçlü ve en zayıfı, ona celbeden haller, ondan nefret ettiren haller, maşukun nitelikleri ve kategorileri ve hüzün, nevâl, vecd, gayret vs. ilgili terimlerden bahsetmişlerdir.

İslâm alimlerinin telif edip sevgi ve ilgili hususlara hasrettikleri kitapların en meşhurları şunlardır:

İmam b. Hazm el-Endelüsî'nin Güvercin Gerdanlığı¹⁸ kitabı:

Kitap, âşıklara dair rivayetleri, şairleri ve öyküleri toplamıştır. Alanında rakipsiz görülmüştür. 33 bâba ayrılan kitap “İlk bakışta âşık olanlar hakkında, rüyasında âşık olanlar hakkında” gibi ilgi çekici başlıklar içermektedir. Muhtemelen bu kitap sevgi/aşka dair günümüze ulaşan ilk müstakil kitaptır.¹⁹

İbn Kayyım el-Cevziyye'nin Ravdatü'l-Muhibbîn ve Nüzhetü'l-Müşâkîn²⁰ kitabı:

Aşk konusunda telif edilmiş en güzel kitaplardan birisidir. İbnü'l-Kayyım eserinde sevginin her türünü ele almıştır. Kitabında 29 bâb tertip etmiş, kitabı telif sebebini aşkla aklı mezcetmek diye açıklamıştır. Aşkın kısımları,

¹⁶ Rûmî, Celaleddin er-, *el-Mesnevî*, 46.

¹⁷ Rûmî, Celaleddin er-, *el-Mesnevî*, 47.

¹⁸ Ebu Muhammed, Ali b. Said b. Hazm ez-Zâhirî (384-456/994-1064), Endülüsli alim ve kanaat önderlerinden. Endülüs'te onun mezhebine intisap eden çok insan vardı. Hazmiyye de denirdi. Kurtuba'da doğdu. Zirikli, *el-A'lâm*, 4/4/253-254.

¹⁹ İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Şemsuddîn, *Ravdatü'l-Muhibbîn ve Nüzhetü'l-Müşâkîn*, thk. Muhammed Aziz Şems (Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2010), 19-20.

²⁰ Ebu Abdillâh, Muhammed b. Ebi bekr b. Eyyüb b. Sa'du'z-Zer'î ed-Dimeşkî (691-751), İslâmî İslah öncülerinden ve büyük İslâm alimlerindendi. Şam'da doğmuş ve ölmüştür. İbn Teymiyye'ye öğrencilik yapmıştır. Zirikli, *el-A'lâm*, 4/6/56.

hükümleri, sahihi, fâsidi, afetleri, zararları, sebepleri ve engelleri ve ilgili hususlardan bahsetmiştir.²¹

Câhız'ın «*في العشق والنساء*» (*Aşk ve Kadınlar Hakkında*) başlıklı bir risalesi ile İbn Ebî Hicle'nin «*ديوان الصبابة*» (*Tutku/Aşk ateşi*) adlı bir kitabı bulunmaktadır. Her ikisi de aşk konusunu ele alarak, sebepleri, mertebeleri, çeşitleri, âşıkların hikayelerinden bahsetmişlerdir.

2. Mesel/Darb-ı Mesel

2.1. Mesel'in Tanımı

İbn Fâris mesel kelimesi ile ilgili şu bilgileri vermektedir: “*Bir şeyin bir şeye nazire/benzer getirilmesidir. Bu, bunun mislidir yani benzeridir. Mesel ile misal ve mesil ile şebih aynı anlamdadır. Cemisi أمثال فلانا dir.*” *أمثل السلطان فلانا*: onu kısas olsun diye öldürdü, onun yaptığıнын mislini ona yaptı demektir.²²

İbn Manzur: *تمثل بالشيء* cümlesinin “örnek verdi”, *تمثل فلان* cümlesinin ise “onu örnek verdi” anlamında olduğunu ifade eder.²³

Meselin terim anlamı ile ilgili olarak Ebû Ubeyd el-Kâsım, “Mesel, arapların cahiliyede ve İslâm döneminde hikmetidir. Araplar darb-ı mesellerle konuşurken ihtiyaçlarını iletirler” der. Râgıb el-İsfahânî ise “aralarında benzerlik bulunan biri diğerini açıklamak ve tasvir etmek üzere, birbirine benzeyen sözden ibarettir” açıklamasını yapar.²⁴

2.2. Mesel Terimi ile Karıştırılan Terimler

Konu ile ilgili kitaplarda meseller derlenirken zaman zaman hatalar yapıldığı, mesel olmayan ifadelerin de mesel kapsamında takdim edildiği

²¹ İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Şemsuddîn, *Ravdatü'l-Muhibbîn ve Nüzhetü'l-Müştâkîn*, 19-20.

²² İbn Fâris, Ahmed b. Faris b. Zekeriyya el-Kazvîni er-Râzî, *Mekâyîsu'l-Luga*, thk. Abdusselam Harun (Şam: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/296.

²³ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebû'l-Fadl, *Lisânu'l-Arab*, 11/612.

²⁴ İsfahânî, Ebû'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed el-, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî (Şam: Dâru'l-Kalem, 1991), 759.

gözlenmektedir. Bilhassa hikmet ve teşbih hususiyetine sahip ifadeler mesellerle birlikte sayılıp dökülmüştür. Bu nedenle meselin hikmetle ve meselin teşbihle olan farklarına değinmekte yarar var:

2.2.1. Mesel'le Hikmet'in Farkı

Cürcânî, hikmeti, “insanlığın gücü kapasitesince varlığa dair hakikatleri araştıran alet değil nazarî bir ilimdir” diye tanımlamış ve “hikmet aynı zamanda, ifrat olan garîza (ihtiras/tamah) ile tefrit olan belâde (ahmaklık/ap-tallık) arasında itidal ilmi, aklî melekedir” diye eklemiştir. Hakka muvafık olan her söz hikmettir diyenler de vardır. Lüzumsuz/faydasızlıktan uzak söylenen sözdür de denilmiştir.²⁵

Bu tanımlardan yola çıkarak meselle hikmet arasındaki fark için şunları söylemek mümkündür:

1. Meselin esası teşbihtir. Hikmetin esası ise anlamın isabetli olmasıdır.
2. Hikmet üslubunda bazen uzatmaya rastlanırken mesel üslubu genelde özlü/kısadır.
3. Hikmetin gayesi nasihat, irşad ve uyarı iken, meselinki delillendirmedir.
4. Hikmet filozof, hakîm ve alimlerden sudûr ederken, mesel her nevi toplumsal insan katmanlarından sâdır olabilir.

2.2.2. Mesel'le Teşbih'in Farkı

Şibh, şebeh. Cemisi أشباه tır. أشبه الشيء الشيء : Bir şeyin bir şeye benze-mesi. شبه: İki şey birbirine eşitlendiğinde denir.²⁶

Tanımlardan mesel ile teşbih arasındaki fark şu şekilde belirlemektedir:

1. Teşbihte benzetme edatı kullanılır. Meselde ise her zaman bulunmaz.
2. Teşbihin aksine meselin bir öyküsü vardır. Teşbihin ise bir öyküsü veya sebebi yoktur.

²⁵ Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn el-, *et-Ta'rifât* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 91.

²⁶ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *şbh* (Beirut, 1374), “Lisanü'l-Arab”, 13/503-505.

2.3. Emsal Kitaplarında Aşk

Meydânî'nin *Kitabü'l-Emsâl*'i, Zemahşerî'nin *el-Mustaksâ*'sında olduğu gibi darb-ı meselleri alfabetik tertip eden kitaplar olduğu gibi Kasım b. Sellâm'ın *Kitabü'l-Emsâl*'indeki gibi konularına göre tertip edenler de bulunmaktadır. Günümüzde kaleme alınan bazı makale ve kitaplar dışında “darb-ı mesellerde hayvanlar”, “Hadislerde darb-ı meseller”, “Kur’ân-ı Kerim’de darb-ı meseller” gibi belli bir konu hakkındaki meselleri toplayan kitaplara rastlanmamıştır. Son dönemde muayyen bir konu etrafındaki darb-ı meselleri derleyen çalışmaları şöyle sıralayabiliriz:

(Makale) *el-Hayevân fi'l-Emsâli'l-Arabîyyeti'l-Kadîme*, Afif Muhammed Abdurrahman, Kuveyt Üniversitesi, Meclisu'n-Neşri'l-İlmî

(Tez) *Âlemu'l-Hayevân fi Emsâli'l-Arab min Hilâli Kitabi'l-Mustaksâ li'z-Zemahşerî*, İbtisâm Hamza el-Anberî, Ayn Şems Üniversitesi, Kulliyetü'l-Elsün.

(Kitap) *El-Hayevân fi'l-Emsâli's-Şa'biyye, Mâ temme hasruhû min emsâli fi'l-buldâni'l-Arabîyye*, Riyad Ahmed el-İrâkî, Necâh Subhî Nâyif, Yayınevi: ed-Dâru'l-Arabîyye li'l-Mevsûât

Kur’ân ve Sünnette bulunan darb-ı meselleri derleyen çalışmalar:

(Kitap) *el-Emsâlu fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Muhammed Câbir Feyyâd, Yayınevi: ed-Dâru'l-Âlemîyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî

(Tez) *el-Emsâlu'n-Nebevîyye fi'l-Kütübi's-Sünne ve Muvatta-i Mâlik*, Mervan el-Muhammedî, Suudi Arabistan Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi.

3. Arap Dilinde Aşk ve İlintili Kelimelerin Geçtiği Darb-ı Meseller

Arap dilinde aşk kelimesine benzer / yakın / eşanlamlı kabul edilen kelimeler şu şekilde sıralanabilir:

المحبة، الحب، المُحب، العشق، العاشق، الهوى، الغرام، المعشوق، مودة،
الود، خليل، شغف، الصبوة، علاقة.

Başta aşk kelimesi olmak üzere söz konusu kelimeleri içeren yirmi üç adet darb-ı mesel tespit edilmiştir:

(۱) وكاد المحبوب أن يكون ساحرا²⁷

1. “Ma’şûk neredeyse/hemen hemen sihirbazdır.” Bu darb-ı mesel ma’şûkun, âşıkının niteliklerini sürekli değiştirdiğini, ona etki ettiğini ifade eder ve günümüzde kullanılmamaktadır.

(۲) وليل المحب بلا آخر²⁸

2. “Âşıkın gecesinin sonu/nihayeti yoktur” Sürekli uykusuz kalan âşık için kullanılır. Günümüzde kullanımda değildir.

(۳) وأرقُّ من قلب العاشق²⁹

3. “Âşıkın kalbinden daha rikkatli”. Yufka yürekli, kırılğan kişiler için kullanılır. Bu mesel tedavülde değildir.

(۴) من عشق ذلُّ³⁰

4. “Âşık olan zelil olur” Bu mesel, aşkıdan dolayı kendisine yakışmayan şeyler yapan âşık için yahut bir şeye olan tutkusundan dolayı toplum nezdinde rezil rüsva olan kişiler için söylenir. Günümüzde de kullanılmaktadır.

(۵) ليس في الحب مشورة³¹

5. “Aşkta danışma/istişare yoktur” Aşk kalbî bir olgudur ve danışmaya ihtiyaç duymaz. Âşık olan kalbine, keyfine göre davranır anlamındadır. Me-seleler hakkında istişare yapmayan kimse için de söylenir.

(۶) النكاح يفسد الحب³²

6. “Nikah aşkı bozar”. Yani, sevdiği ile evlenen kişinin aşkı kaybolur. Sevdiği ile evlenen veya muradına eren kişi için kullanılmaktadır.

²⁷ Havârizmî, Ebubekir Muhammed b. el-Abbas el-, *el-Emsâlü'l-Müvellede*, thk. Muhammed Hüseyin el-Ağracî (Abu Dabi: el-Mecmau's-Sekâfi, 2003), 178.

²⁸ Havârizmî, Ebubekir Muhammed b. el-Abbas el-, *el-Emsâlü'l-Müvellede*, 427.

²⁹ Havârizmî, Ebubekir Muhammed b. el-Abbas el-, *el-Emsâlü'l-Müvellede*, 290.

³⁰ Havârizmî, Ebubekir Muhammed b. el-Abbas el-, *el-Emsâlü'l-Müvellede*, 98.

³¹ Havârizmî, Ebubekir Muhammed b. el-Abbas el-, *el-Emsâlü'l-Müvellede*, 94.

³² Havârizmî, Ebubekir Muhammed b. el-Abbas el-, *el-Emsâlü'l-Müvellede*, 124; Meydânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-, *Mecmau'l-Emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1955), 2/352.

٧) الْحُبُّ أَعْمَى ³³

7. “Aşk kördür”. Kişi kendisine uygun olmayan yahut güzel olmayanı seçiyor anlamındadır. Güzel olmayan kimseyi sevenler için kullanılır. Günümüzde de kullanılmaktadır. Türkçedeki “Aşkın gözü kördür” atasözüne benzemektedir.

٨) الْهَوَى مِنْ النَّوَى ³⁴

8. “Aşk ayrı kalmaktan doğar”. Yani, ayrılık aşkı doğurur. İnsan şayet birisini her gün görürse hakir/değersiz görüp usanabilir. Aşkı, uzaklaştıkça gitgide artan kişi için söylenmiştir. Günümüzde kullanılmaz.

٩) غَضَبُ الْعُشَّاقِ كَمَطَرِ الرَّبِيعِ ³⁵

9. “Âşıkların öfkesi ilkbahar yağmuru gibidir”. Âşğın maşukuna öfkesinin gelip geçici olduğunu, kalıcı olmadığını anlatır. Günümüzde tedavülde değildir.

١٠) إِنَّ الْهَوَى شَرِيكَ الْعَمَى ³⁶

10. “Şüphesiz aşk, körlüğün ortağıdır”. *الحبُّ أعمى* meseline benzer. Kullanımda değildir.

١١) حَبْكُ الشَّيْءِ يَعْمي وَيَصم ³⁷

11. “Senin bir şeye sevgin seni kör ve sağır eder”. Sevgilisinin kusurunu göremeyen ve hatasını kabullenmeyen âşık için söylenir. Benzeri meseller gibi, insanın bir şey veya kişiye olan aşırı tutkusunun gerçekleri görmesine engel olduğunu, bu durumun mantığı devre dışı bıraktığını anlatır. Halen kullanımdadır.

³³ Hâşimî, Zeyd b. Abdillâh b. Mesud b. Rifâe Ebü'l-Hayr el-; *el-Emsâl* (Şam: Dâru Sadiddîn, 2003), 1/83; Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-, *el-Müsteksâ fi Emsâli'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 1/309.

³⁴ Meydânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-, *Mecmaü'l-Emsâl*, 2/403.

³⁵ Meydânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-, *Mecmaü'l-Emsâl*, 2/67.

³⁶ Meydânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-, *Mecmaü'l-Emsâl*, 1/78.

³⁷ Nuruddin el-Yûsî, el-Hasen b. Mesud b. Muhammed Ebu Ali, *Zehru'l-Ekem fi'l-Emsâli ve'l-Hikem*, thk. Muhammed Hacî (Fas: eş-Şeriketu'l-Cedîde Dâru's-Sekâfe ed-Dâru'l-Beydâ, 1981), 2/95.

(۱۲) إِنَّ الْمَحِبَّ لَمَنْ يَهْوَاهُ زَوَّارٌ³⁸

12. “Şüphesiz âşık, sevdiğinin sürekli ziyaretçisidir”. Yani onu görmek için fırsat kollar.

Fas hacılarından bir adam Arafat’a çıktı. Bir ihtiyarla karşılaştı. Kendisine “nerelisin” diye sorunca, Fas’tan diye cevap verdi. Beytullah’la aranızdaki mesafe ne kadar? diye sordu. Altı ay diye cevap aldı. İhtiyar da her sene haccediyor musunuz diye sorunca, hayır dedi. İhtiyar, biz sizin gibi olsaydık hacı asla kaçırmazdık deyince adam ona sen nerelisin diye sordu. Bir senelik yol mesafesi olan filan ülkeden dedi ve şu şiiri okudu:

زر من تحبُّ وإن شطَّت بك الدارُ وحال من دونه سهلٌ وأوعارُ
لا يمنعك بُعدٌ عن زيارته إنَّ المُحِبَّ لَمَنْ يَهْوَاهُ زَوَّارُ

*Sevdiğini ziyaret et, evi uzak olsa da
Aranızdaki yol düz ya da tepe olsa da
Uzaklık onu ziyaretine mâni olmasın
Şüphesiz âşık maşukunun daima ziyaretçisidir.*

(۱۳) أَذْهَلُ مِنْ صَبِّ³⁹

13. “Âşıktan daha şaşkın”. Çok düşünceli ve dalgın kimseler için kullanılır. Günümüzde kullanılmamaktadır.

(۱۴) إِنَّ الْهُوَى لَيَمِيلُ بِأَسْتِ الرَّائِبِ⁴⁰

14. “Hiç şüphesiz aşk binicinin mâba’dini binekten kaydırır, düşürür”. Yani kişi, güzel olsun çirkin olsun bir şeye tutku ile bağlanırsa tutkusu onu eğer büker. Aşkın insan üzerindeki etkisini anlatmak için kullanılır. Günümüzde tedavülde değildir.

(۱۵) لَا يَكُنْ حُبُّكَ كَلْفًا وَلَا بُغْضُكَ تَلْفًا⁴¹

³⁸ Nuruddin el-Yûsî, el-Hasen b. Mesud b. Muhammed Ebu Ali, *Zehru'l-Ekem fi'l-Emsâli ve'l-Hikem*, 3/21.

³⁹ Nuruddin el-Yûsî, el-Hasen b. Mesud b. Muhammed Ebu Ali, *Zehru'l-Ekem fi'l-Emsâli ve'l-Hikem*, 3/21.

⁴⁰ Meydânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-, *Mecmaü'l-Emsâl*, 1/12.

⁴¹ Meydânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-, *Mecmaü'l-Emsâl*, 2/218.

15. “Sevgin de aşırı gitmesin buğzun da”. Hiçbir hususta ifrata düşülmemesi gerektiğini ifade eden bir meseldir. Tedavülde değildir.

أَحِبِّ حَبِيْبِكَ هَوْنًا مَا عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ عَدُوًّا يَوْمًا مَا، وَأَبْغِضْ بَغِيْضَكَ هَوْنًا
مَا عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ حَبِيْبِكَ يَوْمًا مَا.

“Sevdiğini ölçülü sev olur ki bir gün düşmanın olur. Düşmanına da ölçülü buğzet olur ki bir gün sevdiğin olur” sözü de bunun bir benzeridir. Bu söz Ali b. Ebi Talib (r.a)’ a da nispet edilmektedir.

en-Nemir b. Tevleb şöyle seslenmiştir⁴²:

وَأَحِبِّ حَبِيْبِكَ حَبًا رُوِيْدًا فَلَيسَ يَعُوْلُكَ أَنْ تَصْرِمَا
وَأَبْغِضْ بَغِيْضَكَ بَغْضًا رُوِيْدًا إِذَا أَنْتَ حَاوَلْتِ أَنْ تَحْكُمَا

“Sevdiğini severken yavaş git bu hususta kararlı olman sana zarar vermez.”

“Düşmanına da buğzederken ağır ol Hikmet sahibi olmak istersen eğer.”

Resulullah(s.a) şöyle buyurur:

«إِنَّمَا الْمَرْءُ بِخَلِيْلِهِ، فَلْيَنْظُرْ أَمْرًا مِّنْ يُخَالِلُ»

“Kişi ancak sevdiği ile beraberdir. İnsan kimle dostluk ettiğine dikkat etsin”

Adiy b. Zeyd’in şu beyti de bu mealdedir:

عَنِ الْمَرْءِ لَا تَسْأَلْ وَأَبْصِرْ قَرِيْنَهُ فَإِنَّ الْقَرِيْنَ بِالْمُقَارِنِ يَقْتَدِي

“Kişiyi sorup durma, onun arkadaşına bak
Zira arkadaş arkadaşına uyar.”

١٦) أَحِبِّ حَبِيْبِكَ هَوْنًا مَا⁴³

16. “Sevdiğini ölçülü sev”. Önceki meselle benzerdir. Günümüzde de kullanılmaktadır. Yani arkadaşına bütün sırlarını verme. Olur ki durum

⁴² Herevî, Ebû Ubeydi'l-Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-, *Emsâl*, thk. Dr. Abdülmecid Kâmiş (Şam: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1980), 178; Meydânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-, *Mecmaü'l-Emsâl*, 2/218.

⁴³ Meydânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-, *Mecmaü'l-Emsâl*, 1/209.

değişir ve düşmanın olur. Ana teması sevgide ve düşmanlıkta aşırı gitmekten uzak tutmak, itidalli olmayı emretmektir.

١٧) *يَوْمٌ مِنْ حَيْبٍ قَلِيلٍ*⁴⁴

17. “Sevgiliden alınan/koparılan bir gün azdır” Aşığın maşukuyla geçirdiği zaman ne kadar uzun olursa olsun ona kısa/az gelir. Günümüzde de kullanımdadır.

١٨) *أَتَيْمٌ مِنَ الْمُرَقَّشِ*⁴⁵

18. “Murakkış’tan daha âşık”. Küçük Murakkış melik Münzir’in kızı Fatıma’ya âşık olur. Öyle bir raddeye gelir ki aşkıdan dişleriyle parmağını koparır ve bu hususta şöyle söyler:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْمَرْءَ يَجِدُكُمْ كَفَّهُ وَيَجْشِمُ مِنْ أَجْلِ الصَّدِيقِ الْمُجَاشِمَا.

“Görmedin mi ki kişi avucunu koparır ve arkadaşı uğruna meşakkatle üstlenir” Tedavülde değildir.

١٩) *أَنَا كَلِيفٌ، وَأَنْتَ صَلِيفٌ، فَكَيْفَ نَأْتَلِفُ؟*⁴⁶

19. “Ben kelifim (körkütük âşık), sen salif, peki nasıl olacak vuslat” Kelef bir şeye âşık olup tutulmak demektir. Böyle birine kelif denir. Salef ise sevgiden nasipsizliktir. Kocası nezdinde hiçbir yeri olmayan kadın demektir. Böylesine salif denmektedir. Mesel, mizacı farklı iki kişinin arkadaşlığı, dostluğu hakkında söylenir. Tedavülde değildir. Üslup olarak Türkçedeki “sen ağa ben ağa bu ineği kim sağa” ibaresine benzemektedir.

Katâmî bir kadın hakkında şunları söyler:

لَهَا رَوْضَةٌ فِي الْقَلْبِ لَمْ تَزَعْ مِثْلَهَا فَرُوكٌ وَلَا الْمُسْتَعْبِرَاتُ الصَّلَاتُفُ

“Onun kalbinde öyle bir bahçesi var ki benzerini ne bir kötü kadın ne ağlayıp sızlayan ne de sevgiden nasipsizler görmemiştir henüz.”

⁴⁴ Meydânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-, *Mecmaü'l-Emsâl*, 2/420.

⁴⁵ Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-, *el-Müsteksâ fi Emsâli'l-Arab*, 1/38.

⁴⁶ Nuruddin el-Yûsî, el-Hasen b. Mesud b. Muhammed Ebu Ali, *Zehru'l-Ekem fi'l-Emsâli ve'l-Hikem*, 1/90.

٢٠) إِنْ هَوَىٰ يَاقُطُ الْعَقَبَةِ⁴⁷

20. “Aşk tepeleri aşar”. Yani aşk insanı, meşakkatlere tahammül etmeye sevk eder) « إِنْ هَوَىٰ لَيَمِيلُ بِأَسْتِ الرَّأبِ » meseline benzemektedir.

٢١) هَوَىٰ هَوَانُ⁴⁸

21. “Aşk rezillik/zillettir”. Bu sözü aşkı tarif ederken ilk kez Dabbe kabilesinden Es’ad b. Kays adlı bir adam söylemiştir: “o, gizliden daha zâhir, görülenden daha gizlidir. O, taşın içindeki ateş gibi gizlidir. Çakarsan tutuşur terk edersen gizlenir. Şüphesiz aşk rezillik/zillettir. Aşk ismi ile kabardır lakin sözlerimi ancak sevgiliden yadigar ev ve ocağın ağlattığı kimse-ler anlayabilir”. Böylece mesel olmuştur. Günümüzde kullanımda değildir.

٢٢) مَنْ مَحَضَكَ مَوَدَّتَهُ فَقَدْ خَوْلَكَ مُهَجَّتَهُ⁴⁹

22. “Sana sevgisini halisane veren kimse aslında sana canını vermiş demektir” Birisini gerçekten seven kimsenin fedakarlığı çok değerlidir. Tedavülde değildir.

٢٣) وَمِنَ الْحَبِّ مَا قَتَلَ

23. “Aşk vardır öldürür”. Âşık olup hayatını tehlikeye atanlar için söylenir. Günümüzde de kullanılmaktadır.

Sonuç

Darb-ı meseller de şiir gibi bize ulaşan edebiyat ürünleridir. Nasıl ki şiir hayatın tüm boyutlarından bahsediyorsa darb-ı meseller de hayatın her alanında yerini almıştır.

Aşkla ilgili darb-ı mesellerin emsal kitaplarında hatırı sayılır bir yeri vardır ve bir kısmı da şiirlerden iktibas edilmiştir.

Aşk ve ilintili kelimelerin yer aldığı meseller olduğu gibi, söz konusu kelimeler bulunmadığı halde ana teması aşk olan meseller de mevcuttur.

⁴⁷ Meydânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-, *Mecmaü'l-Emsâl*, 1/51.

⁴⁸ Meydânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-, *Mecmaü'l-Emsâl*.

⁴⁹ Meydânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-, *Mecmaü'l-Emsâl*, 2/318.

Ana teması aşk olan darb-ı mesellerin tespit ve tahlili daha hacimli bir çalışma gerektirdiğinden çalışmamızda yalnızca birinci özellikte meseller tespit edilerek incelenmiştir.

İncelenen 23 meselin, genelde âşğın ve aşkın halleri, sosyal, psikolojik yansımalarına dair yargılar içerdiği gözlenmiştir. Mesellerin kimisi vakiya müspet yaklaşım arz ederken kimisi de tenkit edici, ayıplayıcı, ikaz edici bir görünüm arz etmektedir.

Ele alınan darb-ı mesellerin ekseriyetinin hakikî anlamda aşkı konu ettiği az bir kısmının ise dolaylı, mecazî göndermeler içerdiği tespit edilmiştir.

Aşka dair Arap mesellerinden bir kısmının Türkçe atasözleri ve deyimleri ile biçim ve anlam bakımından örtüştüğü görülmektedir.

Son olarak konu hakkındaki boşluğu doldurma bağlamında, lisansüstü öğrencilerinin tezlerinde tercih etmeleri yönünde teşvik edilmesi, kongre ve sempozyumlar düzenlenmesi yararlı olacaktır.

Kaynakça

- Cemil b. Abdillâh b. Ma'mer el-Uzrî el-Kudâî. *Dîvânü Cemîl Büseyne*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1988.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn el-. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1988.
- Hâşimî, Zeyd b. Abdillâh b. Mesud b. Rifâe Ebü'l-Hayr el-. *el-Emsâl*. Şam: Dâru Sa'diddîn, 2003.
- Havârizmî, Ebubekir Muhammed b. el-Abbas el-. *el-Emsâlü'l-Müvellede*. thk. Muhammed Hüseyin el-Ağracî. Abu Dabi: el-Mecmau's-Sekâfi, 2003.
- Herevî, Ebü Ubeydi el-Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-. *Emsâl*. thk. Dr. Abdulmecid Kâmiş. Şam: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1. Basım, 1980.
- İsfahânî, Ebü'l-Kasım el-Hüseyin b. Muhammed el-. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. Şam: Dâru'l-Kalem, 1991.
- İbn Fâris, Ahmed b. Faris b. Zekerîyya el-Kazvîni er-Râzî. *Mekâyîsu'l-Luga*. thk. Abdusselam Harun. Şam: Dâru'l-Fikr, 1979.

- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Şemsuddîn. *Ravdatü'l-Muhibbîn ve Nüzhetü'l-Müşâkîn*. thk. Muhammed Aziz Şems. Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2010.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebü'l-Fadl. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbnu'l-Fârid, Şerefüddîn Ömer b. Ali b. Mürşid el-Hamevî. *Dîvânü İbnu'l-Fârid*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2011.
- Kays b. el-Mülevveh. *Dîvânü Mecnun Leylâ*. thk. Dr. Derviş el-Cüveydî. Saydâ: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2008.
- Meydânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-. *Mecmaü'l-Emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1955.
- Nuruddîn el-Yûsî, el-Hasen b. Mesud b. Muhammed Ebu Ali. *Zehru'l-Ekem fi'l-Emsâli ve'l-Hikem*. thk. Muhammed Hacî. Fas: eş-Şeriketü'l-Cedîde Dâru's-Sekâfe ed-Dâru'l-Beydâ, 1981.
- Rûmî, Celaleddîn er-. *el-Mesnevî*. çev. Dr. İbrahim ed-Deşûkî Şitâ. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 1997.
- Seâlibî, Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail Ebu Mansur es-. *Fikhu'l-Luga ve Sirru'l-Arabîyye*. Beyrut: İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-. *el-Müsteksâ fi Emsâli'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müst'arebîn ve'l-müsteşrikan*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1997.

2. Eski Arap Şiirinde ‘Uzra Türü Aşk (Bişr ve Hind Örneği)

Mehmet YILMAZ

Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi,
myilmaz93@comu.edu.tr, 05456418375

Giriş

Arapça **ع - ش - ق** kökünden türeyen “aşk” (’ışk) kavramı güçlü sevgi, muhabbet, seveda, alâka, ibtilâ ve bağlılık duygusu¹ gibi anlamlara gelir. “Aşk” kavramı yerine göre **الوجد، الخلة، الصبابة، المقة، المحبة، العلاقة، الود، الهوى** gibi lafızlarla da ifade edilir.² Istilahta ise aşk, şairin iç dünyasında sevgiliye yönelik hissettiği tutku, özlem ve muhabbet gibi duyguların tasviridir.³ Bir başka ifade

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab* (Kahire: Dâru'l-Ma‘ârif, ts.) 2/742. (Hâ Bâbı), 4/ 2958. (‘Ayn Bâbı); Seyit Kemal Karaalioğlu, *Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü* (İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1983), 77.

² es-Se‘âlibî, Ebû Mansûr ‘Abdûlmelik b. Muhammed b. İsmâ‘îl, *Fıkhü'l-luga ve esrârü'l-‘Arabîyye*, thk. Yâsîn el-Eyyûbî (Beyrut: el-Mektebetü'l-‘Asriyye, 2000), 211; el-Mektebü'l-‘Âlemî li'l-Buhûs, *el-Hubb ‘inde'l-‘Arab dirâse edebîyye târihiyye* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 17.

³ Vehbe Mecdî ve el-Muhendis Kâmil, *Mu‘cemu'l-mustalahâtü'l-‘arabîyye fi'l-lugati ve'l-edeb* (Beyrut: Mektebetü Lubnân, 1984), 266; el-Faysal, ‘Abdulazîz b. Muhammed, *el-Edebü'l-‘Arabî ve târihu* (Riyad: Câmi‘atu'l-İmâm Muhammed b. Su‘ûd el-İslâmiyye, 1405), 63.

ile aşk, maşuka yönelik gönülde hissedilen samimi duygu yoğunluğunun dışı yansıyan tezahürüdür.

Kuşkusuz insanlık tarihi kadar eski olan aşk, Yüce Allah tarafından insanoğluna bahşedilen bir nimettir. Zira insanoğlu aşkla yanar, pişer ve olgunlaşır. Nitekim fitratta var olan aşk, estetik, zarafet, letafet ve kemâle erme gibi erdemleri gönüllere nakşetmek suretiyle nefisleri terbiye eder. Gönül dünyasıyla direk ilintili olan aşkın dili kulağa veya göze dokunduğunda duygular harekete geçer ve kalp atışları hız kazanır.⁴ Bu bakımdan aşk unsuru taşımayan hayat tarzında tattan ve anlamdan söz edilmesi neredeyse imkânsızdır.

Sevilen kimse sevenin gözünde kıymetlidir ve ayrıcalıklı bir konumdadır. Sevgilide var olan özellikler de sevenin gözünde değerlidir. Hal böyle olunca seven kimse hayal dünyasında sevgiliye yönelik sayısız kurgular geliştirir. Yine seven kimse daha çok duygulara hitap eden şiir dilini kullanır ve iç dünyasında çalkalanan duygu yoğunluğunu beyitler aracılığıyla zihinlere yaklaştırmaya çalışır. Bu ve benzer sebeplerle aşk şiirleri geçmişten bu yana Arap edebiyatında önemli konuma haizdir. Çok sayıda şair kaleme aldıkları aşk temalı şiirlerde sevgiliye yönelik duygularını, acılarını ve kederlerini beyitlere yansıtmaya çalışmışlardır. Nitekim kaynaklarda İmru'ül-Kays (ö.540 dolayları) ile sevgilisi 'Uneyze, el-A'sâ (ö. 7/629) ile sevgilisi Hureyre ve en-Nâbiga ez-Zubyânî (ö. 604) ile sevgilisi Meyye arasında yaşanan aşk örneklerinde olduğu gibi tarihin hemen her aşamasında yaşanmış veya zihinlerde kurgulanmış aşk öykülerine sıkça rastlanmaktadır.

1. Câhiliye Devri Aşk Şiirleri

Çoğu canlılarda olduğu gibi insanoğlu da yaratılışı gereği karşı cinse ilgi duyar. Bu durumun doğal sonucu olarak çiftler arasında evlilikler meydana gelir ve hayatın idamesi sağlanır. Bazı durumlarda hayat şartları beklenenin aksine gelişir ve olaylar farklı mecralara sürüklenir. Hal böyle olunca

⁴ Halaylı, Kemâl, *Cemheretu ravâi 'i'l-gazel fi 'ş-şi 'ri'l-'Arabî* (Beyrut: el-Muessesetu'l-'Arabiyye Li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1993), 11.

fitratta var olan duyguları bastırma veya başka kanallara yönlendirme zarureti kendini gösterir. Sözelimi sevgili, gerektiğinde kabile bireyleriyle birlikte yurdunu terk etmek durumunda kalır ve arkada gözü yaşlı bir âşık bırakır. Yüreği aşk ateşiyle dağlanmış bahtsız âşık ya koca bir ömür maşuka sadık kalır veya başka aşklara yelken açarak şansını denemeye koyulur.

Cahiliye devri aşk şiirlerinde karşımıza çıkan ilk özellik, mukaddime adı verilen giriş bölümlerinde bir zamanlar sevgiliyle hatıraların yaşandığı yurtlara uğrayan şairin sevgiliye ve geride kalan harabelere ağlamasıdır. Şöyle ki çöl Araplarının geçim kaynağı büyük ölçüde deve, koyun ve keçi gibi hayvanlardır. Çöl Arapları hayatlarını idame ettirebilmek için sahip oldukları hayvanlara yiyecek temin etmek durumundadırlar. Zira çölün sert ikliminde sulak alanlar oldukça sınırlıdır ve yıl içerisinde yağmur da yok denecek kadar az yağar. Bu bakımdan çöl Arapları hayvanlara yiyecek temin etmek amacıyla sık sık otlak bölgelere göç etme gereği duyarlar. Kabileler otlak alanlara kurdukları geçici çadırlarda bir süre ikamet ederler. Bu sırada kabile bireylerinden genç delikanlılar komşu kabilelere mensup genç kızlarla bir şekilde karşı karşıya gelirler. Kuşkusuz şark kültürünün baskın olduğu toplumlarda genç delikanlılarla genç kızlar arasında direk iletişim kurmak ve açıktan bir araya gelmek hemen hemen imkânsızdır. Hal böyle olunca kabilelere mensup genç delikanlılarla kızlar kaçamak aşk maceraları yaşarlar. Konaklanan bölgede yeterince ot kalmadığı durumlarda başka otlak alanlara göç edilir. Bu ve benzer şartlarda genç kız kabilenin diğer fertleriyle birlikte kabileler halinde yola koyulur. Arkada kalan yüreği yanık delikanlı sevdiği kızla yaşadığı aşk hatıralarını çoğu defa unutamaz. Yaşanan saf ve duru aşk hatıraları kişinin iç dünyasına iyice nakşedildiğinden aradan yıllar geçse bile canlı kalır. Şair gençlik yıllarında iç dünyasına nakşedilen hatıralarla yaşadığından bir zamanlar sevgiliyle birlikte yaşadığı yurtlara uğramakta ve hatıralar yeniden depreştiğinden gözyaşlarına hâkim olamamaktadır. Bu bakımdan Câhiliye Arap şiirlerinde 'Ukaz'da düzenlenen şiir etkinliklerinde olduğu gibi etraftan çok sayıda dinleyici toplanmasını temin etmek amacıyla şiir çalışmalarına yurtlara ve sevgiliye ağlanılan

aşk temalı beyitlerle başlamak ortak paydadır.⁵ Örnek vermek gerekirse şair İmru'ü'l-Kays meşhur muallakasına bir zamanlar sevgiliyle yaşadığı yurtlardan geriye kalan harabelere ağlayarak başlamakta ve sevgilinin gözden kaybolduğu sırada içinde hissettiği buruk acıya da değinerek beyitlerde şunları söylemektedir:⁶

بِسْقَطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ	قَفَا نَبِكِ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ
لِمَا نَسَجْتَهَا مِنْ جَنْوِبٍ وَشَمَائِلِ	فَتَوَضَّحَ فَالْمِقْرَاءَةَ لَمْ يَعْفُ رَسْمَهَا
لَدَى سَمَرَاتِ الْحَيِّ نَاقِفُ حَنْظَلِ	كَأَنِّي غَدَاةَ الْبَيْنِ يَوْمَ تَحْمَلُوا
يَقُولُونَ لَا تَهْلِكِ أَسَى وَتَجَلَّدِ	وُقُوفًا بِهَا صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيئُهُمْ

(Yol arkadaşlarım!) Durun da sevgilinin hatırasına ağlayalım. ed-Dehûl ile Havmel arasındaki Sıktu'l-livâ (denilen bölgede yer alan) bir yurdun hatırasına da.

Güneyden ve kuzeyden esen sert rüzgârların çöl üzerinde örgü örercesine yaptığı değişikliğe (rağmen az da olsa izleri hala seçilebilen) Tûdih'in hatırasına ardından el-Mikrât'a da.

(Sevgilinin mensubu bulunduğu kabile bireylerinin kabileler halinde yola koyuldukları) ayrılık günününün sabahında ben mahalledeki semura ağaçlarının arasında tıpkı acı Ebû Cehil karpuzu gibi (acı çekiyor ve kahrından ağlıyordum.)

(Şimdi de kahrımdan ağladığımı gören) arkadaşlarım (hatırım için) binneklerini iyice durdurdular. Bana “Kederlenip de kahrolma! Güçlü ol” diyorlar.

⁵ İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim, eş-Şi'r ve 'ş-şu'arâ', thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1958), 1/74, 75.

⁶ et-Tebrizî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. 'Alî, Şerhu'l-Mu'allakât el-'Aşr, thk. 'Abdusselâm el-Hûfî, (Mekke: Dâru'l-Bâz, 1985), 11-13.

Bir diğer Câhiliye şairi Tarafe b. el-‘Abd de (ö. 564) gençlik çağlarında sevgiliyle aşk maceraları yaşadığı yurtlara ağlamakta ve muallakasına şu beyitlerle başlamaktadır:⁷

لِحَوْلَةِ أَطْلَالٍ بِبُرْقَةِ تَهْمِدِ تُلُوْحُ كَبَائِي الْوَشْمِ فِي ظَاهِرِ الْيَدِ
وُقُوفًا بِهَا صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيئُهُمْ يَقُولُونَ لَا تَهْلِكْ أَسَى وَتَجَلَّدِ

(Bakınız! İşte orada) Sehmed taşlığında Havle’ye ait yerleşim yerlerinin kalıntıları. El sırtındaki dövme kalıntıları gibi uzaktan seçilmekte. (Kahırmadan ağladığımı gören) arkadaşlarım (hatırım için) bineklerini iyice durdurdular: Bana “Kederlenip kahrolma! Güçlü ol” diyorlar.

Hikmet şairi Zuheyr b. Ebî Sulmâ da (ö. 609) muallakasına sevgiliyi ve sevgiliyle olan hatıraların yaşandığı harabe diyarları yad etmekle başlamakta ve şunları söylemektedir:⁸

أَمِنْ أُمِّ أَوْفَى دِمْنَةً لَمْ تَكَلِّمْ بِحَوْمَانَةِ الدَّرَاجِ فَالْمُتَلَّمِ
دِيَارٌ لَهَا بِالرَّقَمَتَيْنِ كَأَنَّهَا مَرَّاجِعُ وَشْمِ فِي نَوَاشِرِ مَعْصَمِ
بِهَا الْعَيْنُ وَالْأَرَامُ يَمْشِينَ خِلْفَةً وَأَطْلَاؤُهَا يَنْهَضْنَ مِنْ كُلِّ مَجْتَمِ
وَقَفْتُ بِهَا مِنْ بَعْدِ عِشْرِينَ حِجَّةً فَلَأَيَّاءَ عَرَفْتُ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُمِ

Ummu Evfâ’dan geriye tozun, toprağın, küçükbaş hayvanlara ait pisliklerin ve kumların arasında kaybolmuş bir harabe mi kaldı? Havmânetu’d-derrâc’da ve hemen uzantısında Mutelessem’de?

Rakmateyn adlı bölgede (Ummu Evfâ’ya ait) yurtlar adeta bileğe defalarca işlenmiş silik dövme görüntüsündedir.

(Artık o yurtlarda) art arda yabancı inekler ve ceylanlar yürümekte. Yavruları da kuruldukları her bir yerden ayağa kalkmakta.

(Orada) aradan yirmi hac mevsimi geçtikten sonra durdum da sevgilinin bir zamanlar konakladığı evi zor da olsa az çok seçebildim.

⁷ el-A‘lem eş-Şentemerî, Şerhu Dîvân-ı Tarafe b. el-‘Abd, thk. Durriyye el-Hatîb ve Lutfi es-Sakkâl (Beyrut: el-Muessesetu’l-‘Arabîyye, 2000), 23, 24.

⁸ Ebû Sulmâ, Zuheyr, Dîvânu Zuheyr b. Ebî Sulmâ, thk. ‘Ali Hasen Fâ‘ûr (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1988), 102, 103.

Cahiliye devri aşk şiirlerinin mukaddime bölümlerinde sevgilide var olan huy ve fiziksel özelliklerin, sevgiliye yönelik duyguların, özlemin, hü- zünlerin ve acıların betimlenmesi de yine ortak paydadır. Örnek vermek ge- rekirse Bişr b. Hâzım (ö. 598) beyitlerde sevgilisinde var olan ince bel, kar beyaz dişler, yumuşak ten ve etine dolgun olma gibi fiziksel özelliklerin yanı sevgilisi tarafından şaire edilen siteme de değinmekte ve şöyle demektedir:⁹

مَهْضُومَةٌ الْكَشْحَيْنِ رِيًّا الْمِعْصَمِ دَارٌ لِبَيْضَاءِ الْعَوَارِضِ طَفَلَةٌ
صَرَمْتُ حِبَالَكَ فِي الْخَلِيطِ الْمَشْئِمِ سَمِعْتُ بِنَا قَيْلِ الْوُشَاةِ فَأَصْبَحْتُ
طَرِفًا فَوْزَاذِكِ مِثْلَ فِعْلِ الْأَيْهَمِ فَظَلَلْتُ مِنْ فَرَطِ الصَّبَابَةِ وَالْهَوَى

Ağzının her iki tarafında kar beyaz dişleri, yumuşak teni, ince beli ve bi- lek cihetiyle etine dolgun sevgiliye ait bir ev.

Bizi çekemeyen laf taşıyıcılar tarafından söylenenleri sevgili duydu da sa- bah vakti Şam tarafına göç etmekte olan aile fertlerinin arasında (bana gizlice şunu dedi) “Benimle olan aramızdaki aşk bağlarını kopardın ha!

Tutulduğun kara sevda ve aşk yüzünden gönlin deliler gibi bir o yana bir bu yana savrulmakta.

el-Murakkış el-Asgar da (ö. 572) sevgilisi Fâtıma’nın uzun saçı ve hoş görünümlü dişleri gibi fiziksel özelliklerine yer verdiği beyitlerde ayrılık acısının yüreğinde bıraktığı derin ize de değinmekte ve şöyle demektedir:¹⁰

أَلَا يَا اسْلَمِي لَا صُرْمَ لِي الْيَوْمَ فَاطِمَا وَلَا أَبَدًا مَا دَامَ وَضْلُكَ دَائِمًا
تَرَاءَتْ لَنَا يَوْمَ الرَّحِيلِ بَوَارِدِ وَعَذِبِ الثَّنَائِيَا لَمْ يَكُنْ مُتْرَاكِمَا
صَحَا قَلْبُهُ عَنْهَا عَلَى أَنْ ذِكْرَةَ إِذَا حَطَرْتُ دَارَتْ بِهِ الْأَرْضُ قَائِمًا

Fatma! Bil ki bugün senden vazgeçmiş olmam söz konusu değil asla. Aşk bağı her daim var oldukça aramızda.

⁹ ed-Dabbî, el-Mufaddal, *el-Mufaddaliyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve ‘Abdusselâm Hârûn (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1942), 346.

¹⁰ ed-Dabbî, el-Mufaddal, *el-Mufaddaliyyât*, 244, 245.

Sevgili ayrılık günü karşımızda belirdi. Birbirine karışmamış uzun ve düzgün saçla. Ağzı suyunda tatlılık olan dişlerle.

Kalbi bir anlığına sevgiliden sarfi nazar etti de toparlandı azıcık. Hele sevgili hatırına düşmeye görsün yeryüzü başına yıkılmakta adeta.

Yapılan izahlardan ve verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Cahiliye devrinde aşk temalı beyitler şiirlerin mukaddime adı verilen giriş bölümlerinde yer almaktadır. Şairler 'Ukaz gibi panayırlarda katıldıkları şiir etkinliklerinde dereceye girebilmek amacıyla etraflarına olabildiğince büyük dinleyici kitleleri toplamaya çalışmaktadırlar. Bunu yaparken şiir çalışmalarına aşk temalı beyitlerle başlamaya önem vermektedirler. Zira kadının ve kadınla yaşanan aşk öykülerinin anlatıldığı beyitler erkek dinleyiciler tarafından ilgiyle dinlenmektedir. Giriş bölümünde genel olarak gençlik çağlarında yaşanan aşk maceraları, aşk maceralarının yaşandığı yurtlardan arta kalan harabe izlerine ve sevgiliye ağlama, ayrılıklar, acılar, hüznler ve sevgiliye ait fiziksel özellikler gibi hususlar ortak paydadır.

Cahiliye devri aşk şiirlerinde dikkat çeken bir diğer husus üslûp itibarıyla yapmacık ve süslü ifadelerden uzak durulmasıdır. Zira şair ifade biçimlerini süslemek yerine benliğine hâkim olan duygularını irticalen beyitlere yansıtmaya odaklanmaktadır.

Son olarak şu hususu da belirtmek gerekir ki Cahiliye devri aşk şiirlerinde belirli anlamların şairler tarafından ortaklaşa kullanıldığı ve şiir çalışmalarını oluştururken yararlandıkları benzetmeleri içinde yaşadıkları çevreden alarak kurguladıkları anlaşılmaktadır.

2. İslâm Dönemi Aşk Şiirleri

Cahiliye döneminde bazı şairler tarafından kadın cinsel obje olarak görülmekte ve kadına ait en mahrem ayrıntılar beyitlere yansıtılmaktadır.¹¹

¹¹ Kadını cinsel obje olarak gören anlayışın başını İmrü'u'l-Kays çekmektedir. İmrü'u'l-Kays, kadınlarla yaşadığı yasadışı ilişkilere muallakasında etraflıca değinmektedir. Söz gelimi İmrü'u'l-Kays beyitlerde amcasının kızı 'Uneyze ile yaşadığı yasak ilişkiden söz

İslâm dininin ortaya çıkmasıyla birlikte Allah Resûlü, Müslümanın namusuna dil uzatmayı yasaklar. Allah Resûlü bu bağlamda şöyle buyurmaktadır: “Fâizin en kötüsü, haksız yere Müslümanların ırzını (şeref ve namusunu) rencide etmektir.”¹² Hal böyle olunca Asr-ı Saadet şairleri aşk ve kadın temalı şiir söylemekten büyük ölçüde sarfı nazar ederler. Aşk ve kadın temalı şiir söylemek yerine gayrimüslimler karşısında Allah Resûlü’nü övmeye ve İslâm dinini savunmaya yönelirler.

ederken çocuklu ve hamile kadınları bile baştan çıkararak onlarla yasadışı ilişkiye girdiğini dile getirmektedir. İmru’u’l-Kays bu bağlamda şunları söylemektedir:

فَقَالَتْ لَكَ الْوَيْلَاتُ إِنَّكَ مُرْجَلِي	وَيَوْمَ دَخَلْتُ الْخُدْرَ خُدْرَ عَنِّيْرَةَ
عَقَرْتِ بَعِيرِي يَا أَمْرًا الْقَيْسِ فَأَنْزَلِي	تَقُولُ وَقَدْ مَالَ الْعَبِيْطُ بِنَا مَعَا
وَلَا تُبْعِدِينِي مِنْ جَنَّاكِ الْمَعْلَلِ	فَقُلْتُ لَهَا سِيرِي وَأَرْحِي زِمَامَهُ
فَأَلْهَيْتُهَا عَنْ ذِي تَمَائِمِ مُحْوَلِ	فَمِثْلِكَ حُبْلَى قَدْ طَرَفْتُ وَمُرْضِعِ
بِشَقِّ وَتَحْتِي شَقُّهَا لَمْ يُحْوَلِ	إِذَا مَا بَكَى مِنْ خَلْفِهَا أَنْصَرَفْتُ لَهُ

(Devenin üzerindeki) mahfelle ‘Uneyze’nin mahfeline girdiğim gün bana şöyle dedi: “Çeceklerin var! (Devenin sırtında ikimiz birden ağırlık yaptığımızdan) yaya yürüteceksin beni.”

Mahfel bizimle yana yatmışken söyle demekte: “İmru’u’l-Kays devemin sırt bölgesine ağırlık yaptın in hadi. Ben de dedim ki: “Devenin yularını gevşet de yola devam et. Sakın ola dallardan sarkmakta olan iştah açıcı olgun meyvelerin koparılmasından (alınan zevk) gibi (seni kucaklamam, öpmem ve koklamamdan) alıkoyma beni.”

Zira ben şimdi sana (yaptığım) gibi hamile ve çocuklu bayanları bile baştan çıkardım. Bir yaşına yeni basmış ve üzerine muskalar takılmış süt çocuklu kadını da az ötede ilişkiye girmek için yavrusundan ayırdım.

Çocuk annesinin arkasından ağladığında kadın bir yanıyla çocuğa yönelmekte diğer yanıyla da altımda kalmayı sürdürmekteydi.

Geniş bilgi için bk. ez-Zevzenî, el-Huseyn b. Ahmed b. el-Huseyn, *Şerhu’l-Mu’allakâti’s-seb’*, tsh. Fâyiz Terhîni v.d. (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 2002), 19, 20, 21.

Öte yandan Allah Resûlü, İmru’u’l-Kays’ın şiir becerilerini ahlâksızlık yolunda kullanan şairlere Kıyamet günü elinde tuttuğu sancakla önderlik edeceğini ve onları Cehennem’e sürükleyeceğini haber vermektedir. Bk. et-Taberânî, Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-kebir*, thk. Hamdî ‘Abdulmecid es-Selefi, (Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, ts.), 18/99.

¹² İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Musned*, şrh. Hamza Ahmed ez-Zeyn (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1995), 2/298.

Kuşkusuz fitrat dini olan İslâm'dan yaratılışta var olan aşk gibi ulvî bir olguya karşı durması beklenecek durum değildir. İslâm dini aşk olgusunu iyiliğe sevk edecek bir güç haline getirmeyi amaçlamaktadır. Yine İslâm dini aşk olgusunu Cahiliye devrindeki kadına yönelik sakıncalı imajından uzak tutmayı ve kadını yüceltmeyi amaçlamaktadır. Yüce Allah bu bağlamda şöyle buyurmaktadır:¹³

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً
وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Kendileriyle huzura kavuşmanız için size kendi nefislerinizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun ayetlerindedir. Şüphesiz ki bunlarda düşünen bir kavim için ayetler vardır.”

Yine İslâm dini fitratta var olan karşı cinsle yönelik eğilimden kaynaklanabilecek sorunları evliliğe ve iffetli olmaya teşvik etmek suretiyle çözüme kavuşturma cihetine gitmektedir. Yüce Allah bu bağlamda şöyle buyurmaktadır:¹⁴

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ
إِذَا اتَّيَمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ
بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

“Gayrimeşru ilişkide bulunmak veya gizli dost tutmak şeklinde değil de meşru bir nikâhla evlenmek şartıyla mümin kadınlardan iffetli olanlar ile sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar -mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helaldir. Kim inanmayı reddederse ameli kesinlikle boşa gider. O, ahirette de hüsrana uğrayanlardandır.”

Yüce Allah bir başka ayette yine iffetli olmaya teşvik etmekte ve şöyle buyurmaktadır:¹⁵

¹³ Rûm 30/21

¹⁴ Mâide 5/5.

¹⁵ Nûr 24/30.

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ
خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ

“Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Bu onlar için daha arındırıcıdır. Allah onların bütün yaptıklarından haberdardır.”

Ayetlerden de anlaşılacağı üzere İslâm dini, aşkın galebe çaldığı duygu yoğunluğunun kişiyi Allah’ın yasaklarını çiğnemeye sevk etmesine izin vermemektedir. Sahabeden Ebû Mihcen es-Sekafi’nin (ö. 30/650) Ensardan eş-Şemûs ismindeki evli bir kadına gönlünü kaptırmış olması bu duruma örnek gösterilebilecek niteliktedir. Ebû Mihcen eş-Şemûs’a âşıktır ve eş-Şemûs’u görmek için her hileye başvurur. Varlıklı olmasına rağmen işçi kılığına girer ve eş-Şemûs’un evine yakın bir tarlada çalışmaya koyulur. Sonunda tarlayı çevreleyen duvardaki bir delikten eş-Şemûs’u görmeyi başarır. Ardından yaptığı davranışın yanlış olduğunu hatırlar ve pişmanlık duyar. Ebû Mihcen beyitlerde şöyle der:¹⁶

وَلَقَدْ نَظَرْتُ إِلَى الشَّمُوسِ وَدُونَهَا حَرَجَّ مِنَ الرَّحْمَنِ غَيْرُ قَلِيلٍ
قَدْ كُنْتُ أَحْسَبُنِي كَأَغْنَى وَاحِدٍ وَرَدَّ الْمَدِينَةَ عَنْ زِرَاعَةِ فُؤَلٍ

eş-Şemûs’a baktım. Ardından Rahmân olan Yüce Allah tarafından konulan azımsanmayacak bir yasak (olduğunu hatırlayarak pişman oldum.) Kendimi Medine’ye gelen en zengin kimse sanıyordum. Bakla ziraatinden kazanç elde eden.

Görüleceği İslâm dininin ortaya çıkmasıyla birlikte karşı cinsler arasında yaşanan duygusal bağlarda Yüce Allah tarafından konulan yasaklar mümkün olduğunca gözetilmeye çalışılmıştır.

Hicrî birinci asra gelindiğinde İslâm toplumunda hızlı değişimler baş gösterir. Emevî devletiyle birlikte hilafet babadan oğula geçer ve başkent Hicaz’dan Şam’a taşınır. İran ve Bizans gibi civar medeniyetlerden

¹⁶ el-Asfâhânî, Ebû'l-Ferec, *Kitâbu'l-agâni*, thk. İbrahim es-Se'âfin vd. (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), 19/6.

etkilenmeler yaşanır. Dine dayalı sade hayat tarzından kopmalar ve refah düzeyi yüksek kentlere göçler başlar. Aralarında ‘Uzra kabilesinin de bulunduğu çok sayıda kabile Arap yarımadasının dört bir yanına dağılır.

3. ‘Uzra Kabilesi ve ‘Uzra Türü Aşk

‘Uzra oğulları adıyla da bilinen ‘Uzra kabilesi, köken itibarıyla Yemen’den göç eden Kudâ’a kabileleri arasındadır. Nitekim ‘Uzra oğulları, ‘Uzra b. Sa’d Huzeym b. Leys b. Eslem b. el-Hâfi b. Kudâ’a soyuna mensuptur.¹⁷ ‘Uzra kabilesi Hicaz’da Mısır ve Şam yolu üzerindeki Vâdi’l-kurâ bölgesine yerleşmişlerdir.¹⁸

‘Uzra oğulları kibarlık, zarafet, kadınlarının güzelliği ve şairleri tarafından yaşanan çok sayıda aşk öyküleriyle meşhurdur.¹⁹ Fıtratta var olan aşk olgusunu İslâm öğretilerine ters düşmeyecek biçimde beyitlere yansıtmaya çalışan şairler daha çok ‘Uzra kabilesine nispet edilirler. İffetten ödün vermemeye gayret gösteren ‘Uzra kabilesine mensup çok sayıda kimselerin yakalandıkları aşk uğruna canlarını feda ettikleri günümüze ulaşan rivayetler arasındadır. Sözelimi Sa’îd b. ‘Ukbe (ö. ??) karşılaştığı bir çöl bedevisine “Kimlerdensin?” diye sorar. Bedevî de “Âşık olduklarında ölen kabileye mensubum” cevabını verir. Sa’îd b. ‘Ukbe “Ka’be’nin Rabbine yemin olsun ki ‘Uzra kabilesindensin. Peki, neden âşık olunca ölüyorsunuz?” diye sorar. Bedevî de “Zira kadınlarımız güzel, erkeklerimiz de iffetlidirler” cevabını verir.²⁰ Yine günümüze ulaşan bir başka rivayete göre ‘Uzra kabilesinin meşhur şairi ‘Urva b. Hizâm’a (ö. 30/650) “Sizin insanlar arasında kalpleri en yumuşak kimseler olduğunuz yolunda öne sürülen iddialar doğru

¹⁷ İbn Hazm, Muhammed ‘Ali b. Ahmed b. Sa’îd, *Cemheratu ensâbi’l-‘Arab*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Dâru’l-Ma’ârif, ts.), 486.

¹⁸ Kehhâle, ‘Umar, *Mu‘cemu kabâili’l-‘Arabi’l kadime ve’l-hadîse* (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1997), 2/768; Huleyf, Yûsuf, *el-Hubbu’l-misâli ‘inde’l-‘Arab* (Kahire: Daru Kubâ’ li’t-Tibâ’ati ve’n-Neşr, ts.), 12, 13; Dayf, Şevkî, *Târihu’l-edebi’l-‘arabi, el-‘Asru’l-İslâmî* (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, ts.), 359.

¹⁹ el-Cevârî, Ahmed ‘Abdussettâr, *el-Hubbu’l-‘uzri neş’etuhu ve tatavvuruh* (Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabi, 1948), H.

²⁰ Kehhâle, ‘Umar, *Mu‘cemu kabâili’l-‘Arabi’l kadime ve’l-hadîse*, 2/768.

mu?” şeklinde bir soru yöneltilir. ‘Urva b. Hizâm da “Evet Vallahi doğrudur. Ölüm döşeğinde otuz delikanlı arkada bıraktım. Aştan başka tedavileri yoktu” şeklinde cevap verir. ‘Uzra kabilesine mensup bir şahıs kendisine yöneltilen “Kalplerinize ne oluyor da sudaki tuz misali kuşların kalpleri gibi eriyip gidiyor? Biraz sert olamaz mısınız?” şeklindeki soruya “Gözlerde dikkatinizi çekmeyen estetiği biz fark ederiz”²¹ cevabını verir.

Rivayetlerden de anlaşılacağı üzere ‘Uzra kabilesine mensup âşıklar sevgililerine yönelik duygularında ölüm pahasına da olsa samimidirler. Kuşkusuz İslâm öğretilerine ters düşmeme düşüncesinin yanı sıra kabile kuraları arasında önemli yeri olan adet ve geleneklerin de sevgiliye yönelik temiz duyguların yanı sıra iffet anlayışının da ön plana çıkmasında etkilidir.²² Dolayısıyla ‘Uzra türü aşk anlayışının Emevîler döneminde gelişmiş olmasının yetiştirme tarzı ve alınan terbiye türüyle direk ilintili olduğu aşıkârdır.

Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki cinselliği ön plana çıkarmadan sevgiliye yönelik ulvî duyguları beyitlere yansıtan şairler tarih boyunca olagelmıştır. Cahiliye döneminde yaşanan aşk öyküleri ve şiirleriyle ilgili örnekler bu duruma işaret eden göstergelerdendir. Şiir rivayetiyle ilgilenen tarihçiler Cahiliye döneminde bu türden aşk deneyimleri yaşayan ve duygularını beyitlere yansıtan şairlere “*muteyyem şairler*” adını vermektedirler.²³ Bir başka ifadeyle iffete dayalı aşk şiirleri kentli şairlerin aksine daha çok çöllerde yaşamış ve fitratları bozulmamış şairlerin ürünüdür. Dolayısıyla daha çok çölde yaşamış muteyyem şairler tarafından sevgiliye yönelik ulvî duyguların yansıtıldığı beyitlerin ‘Uzra türü aşk şiirlerinin ilk safhasını oluşturduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Ne var ki Câhiliye devrinde muteyyem şairler sevgiliye yönelik duygularını bir bütün olarak şiir çalışmalarına yansıtmamışlar aksine şiirlerin giriş bölümleriyle sınırlı tutmuşlardır. Nitekim şair giriş bölümünde sevgiliye ve hatıralarına ağladıktan sonra ustaca bir manevra ile vasıf/ betimleme bölümüne geçer. Vasıf bölümünde çöl ortasında kat ettiği yolları, devesini ve karşılaştığı vahşi hayvanları anlatmaya koyulur. Son olarak övünme,

²¹ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve 'ş-su'arâ*, I, 434.

²² Huleyf, Yûsuf, *el-Hubbu'l-misâli 'inde'l-'Arab*, 17.

²³ Huleyf, Yûsuf, *el-Hubbu'l-misâli 'inde'l-'Arab*, 7.

hamaset, övgü, hiciv ve mersiye gibi dinleyiciye ulaştırmak istediği ana temaya sırasıyla geçmektedir.²⁴ Emevi devrinde ise ‘Uzra türü aşk şiirleri olgunlaşmış ve müstakil çalışmalara dönüşmüştür.²⁵ ‘Urva b. Hizâm, Kuseyyir ‘Azze lakaplı Kuseyyir b. ‘Abdirrahmân b. el-Esved b. ‘Âmir b. ‘Uveymir el-Huzâ’î (ö. 63/723) ve Cemîl Buseyne lakaplı Cemîl b. Ma‘mar (ö. 82/701) ‘Uzra kabilesine mensup aşk şairlerinden sadece birkaçıdır.

Öte yandan şair ‘Uzra kabilesine mensup olmasa bile sevgiliye yönelik saf duyguların iffet gözetilerek dile getirildiği aşk şiirleri de yine ‘Uzra kabilesine nispet edilmiş ve “*el-hubbu’l-‘Uzrî/ ‘Uzra türü aşk*”²⁶ veya “*el-hubbu’l-‘aff/ iffet gözetilen aşk*”²⁷ adlarıyla tanımlanmıştır. Nitekim ‘Uzra kabilesine mensup olmadıkları halde ‘Uzra şairleri kategorisinde isimleri yer alan şairler de az değildir. Sözelimi ‘Âmir oğulları kabilesine mensup Mecnûn Leylâ lakaplı Kays b. el-Mulevîh (ö. 68/688), yine aynı kabileyeye mensup es-Simme b. ‘Abdillâh b. et-Tufeyl b. el-Kuşeyrî (ö. 96/714) ve Kinâne oğulları kabilesinden Mecnûn Lubnâ lakaplı Kays b. Zerîh (ö. 55/680), ‘Uzra şairleri arasında zikredilmektedirler.²⁸ Dolayısıyla mesele- nin ‘Uzra kabilesi meselesi değil, sevgiliye yönelik saf duyguların iffet olgusu gözetilerek beyitlere yansıtılması olduğu açıktır. Aynı zamanda ‘Uzra türü aşk şiirleri ileri dönemlerde ortaya çıkacak olan tasavvuf şiirlerinin ilk evresini teşkil etmektedir.²⁹

²⁴ Dayf, Şevkî, *Târîhu’l-edebi’l-‘Arabî, el-‘asru’l-câhilî* (Kahire: Dâru’l-Ma‘ârif,1960), 183, 184.

²⁵ Sözelimi bk. el-Huzâ’î, Kuseyyir ‘Abdurrahmân, *Dîvânü Kuseyyir ‘Azze*, thk. İhsân ‘Abbâs (Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, 1971), 522; İbn el-Mulevîh, Kays, *Dîvânü Kays b. el-Mulevîh Mecnûn Leylâ*, thk. Yusrî ‘Abdulganî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1999), 28.

²⁶ Dayf, Şevkî, *Târîhu’l-edebi’l-‘Arabî, el-‘asru’l-câhilî*, 1960, 359.

²⁷ Lebîb et-Tâhir, *Sosyolocya el-gazeli’l-‘Arabî*, trc. Mustafa el-Mesnâvî (ed-Dâru’l-Beydâ: Dâru’t-Talî‘a, 1987), 116.

²⁸ Huleyf, Yûsuf, el-Hubbu’l-misâlî ‘inde’l-‘Arab, 15; Dayf, Şevkî, *Târîhu’l-edebi’l-‘Arabî, el-‘asru’l-câhilî*, 361, 364.

²⁹ ‘İyd, Salâh, el-Gazeli’l-‘uzrî hakîkatu’z-zâhira ve hasâisu’l-fenn (Kahire: Mektebetu’l-Âdâb, 1993), 29; Bellûhî Muhammed, eş-Şi’ru’l-‘uzrî fi dav’i’n-nakdi’l-hadîs, dirâsetun fi nakdi’n-nakd, (Ys: İttihâdu’l-Kuttâbi’l-‘Arab, 2000), 46.

Son olarak ‘Uzra türü aşk şiirlerinin özelliklerine de kısaca değinmek yerinde olacaktır. ‘Uzra türü aşk şiirlerinin özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:³⁰

1. *Konu bütünlüğü*: ‘Uzra türü aşk şiirlerinde dikkat çeken en önemli özellik konu bütünlüğüdür. ‘Uzra türü aşk şairlerinin çalışmalarında konu bütünlüğüne azami dikkat edildiği görülmektedir. Kuşkusuz bu durum şairin zihinsel olarak sevgiliye odaklanması ve başka alanlardan sarfi nazar etmesiyle izah edilebilir. Bu durum Cahiliye dönemine ait şiirlerin aşk temalı giriş bölümleri için de geçerlidir. Şair sevgiliye yönelik duygularında samimi olduğunda sevgiliden ayrılırken veya ayrıldıktan sonra psikolojik olarak çöküntüye uğramakta, acı çekmekte ve gözyaşlarına boğulmaktadır. Bu sebeple şair acılarını hafifletmek amacıyla başka diyarlara göç etmekte ancak aradan uzun zaman geçse bile sevgiliyi unutamamaktadır. Hal böyle olunca sevgiliye kaçamak aşk maceraları yaşadığı diyarlara uğramakta ve hatıraları yeniden depreştiğinden harabelere ağlamaktadır. Şair bu hususlara yönelik yaşadığı duygu yoğunluğunu samimi biçimde giriş bölümünde zikretmektedir. Dolayısıyla Cahiliye dönemine ait şiirlerin giriş bölümünde yer alan aşk temalı beyitlerde de konu bütünlüğünden söz etmek mümkün gözükmemektedir.

2. *İffet anlayışına bağlı kalma*: ‘Uzra türü aşk şiirlerinde dikkat çeken bir diğer özellik iffet anlayışının gözetilmesidir. Çalışmanın seyri içerisinde İslâm dininin aşk olgusuna iffet anlayışıyla bağlantılı olarak yaklaştığına ve aşk gibi ulvi duyguların kişiyi Allah’ın yasaklarını aşmasına mâni olduğuna değinildi. ‘Uzra türü aşk şiirlerinde de iffet anlayışına riayet edildiği ve kadının mahrem sayılacak fiziksel özellikleri yerine ruhen tamamlayıcı olarak görülen ulvî ve manevi özelliklerine ağırlık verildiği anlaşılmaktadır.

3. *Duygularda süreklilik*: ‘Uzra türü aşk şiirlerinde sevgiliye yönelik duygularda süreklilik söz konusudur. İnsanoğlu dünya hayatında farklı olaylarla karşılaşır ve yapısı itibarıyla vücudunda meydana gelen değişikliklere

³⁰ Faysal, Şukrî, Tatavvuru’l-gazel beyne’l-Câhiliyyeti ve’l-İslâm (Dimaşk: Matba’atu Dimâşk, 1959), 237, 238, 239; İyd, Salâh, el-Gazelu’l-‘uzrî hakîkatu’z-zâhira ve hasâisu’l-fenn, 57.

paralel olarak duygularında da farklılıklar yaşar. Nitekim insanoğlu beğenisini kazanacak olaylar karşısında sevinirken üzüntüsünü celp edecek hadiseler karşısında ise hüzünlenmektedir. Bir başka ifade ile insanoğlu duygusal olarak sürekli değişim halindedir. 'Uzra türü aşk şiirlerinde ise durum farklı olup şair hemen her anını ideal insan olarak gördüğü sevgilinin hatıralarıyla yaşamaktadır. Bu bakımdan 'Uzra türü aşk şiirlerinde şairin sevgiliye yönelik duygularında süreklilikten söz etmek mümkün gözükmemektedir.

4. *Duygu yoğunluğu*: 'Uzra türü aşk şiirlerinde dikkat çeken bir diğer özellik duygulardaki yoğunluktur. Yüce Allah tarafından insanoğluna duygu nimetinin yanı sıra duyguları normal mecrasından çıkmasını önlemek ve dengelemek amacıyla akıl nimeti de bahşedilmiştir. Bu Durum 'Uzra türü aşk yaşayan şairler dışında çoğu defa hemen herkes için aynıdır. 'Uzra türü aşk yaşayan şairler ise hastalık derecesinde sevgiliye tutkunsurlar ve normalin dışında duygu yoğunluğu yaşarlar. Bu sebeple Kays b. Mulevvih örneğinde olduğu üzere kişi maruz kaldığı psikolojik çöküntü sebebiyle duygularına hâkim olamaz. Bazı zamanlar aklını oynatır ve yataklara düşer dahası hayatına son verir.

4. Bışr ile Hind Aşkı ve Şiirleri

İnsanoğlu ilk atası Âdem ile eşi Havva'nın genlerini taşımaktadır. Bu bakımdan yaratılışında var olan genetik kodlama sonucunda sevme ve sevilme gibi doğal gereksinimlere ihtiyaç duymaktadır. Yüce Allah, fitratta var olan sevme ve sevilme türünden duygusal ihtiyaçları yine fitrata uygun düşecek biçimde insanoğlunun yararları gözetilerek helal yollardan gidermeyi emretmektedir. Nitekim Yüce Allah Kur'ân-ı Kerim'de uzunca bir sureye *Yûsuf sûresi* adını vermekte ve söz konusu surede duygusal ihtiyaçların fitrata uygun düşecek biçimde helal yolla giderilmesine örnek teşkil edecek hikmetler sunmaktadır. Yûsuf (a.s.) ve Züleyha öyküsüne yer veren ayetler dikkatle tahlil edildiğinde birçok alanda olduğu gibi Kur'ân-ı Kerim'in edebiyat alanında da mucize olduğu açıkça görülür. Bu durum Yûsuf (a.s.) ile Züleyha öyküsünde anlatılan hadiselere benzer olayların

hemen her zamanda ve mekânda vuku bulabileceğine işaret eden göstergelerdendir. Bişr ve Hind arasında yaşandığı öne sürülen aşk öyküsü de bunlardan sadece biridir.

Öykünün ilk kahramanı Bişr, Esed b. ‘Abdi’l-‘Uzzâ oğulları kabilesine mensup genç bir delikanlıdır. Aynı zamanda İslâm dininin erken dönemlerinde Medine’de yaşadığı öne sürülen bir sahabedir.³¹ Günümüze ulaşan kaynaklardan Bişr’in Allah Resûlü’nü görmek için sık sık Hz. Peygamber’e gittiği³² anlaşılmaktadır. Kuşkusuz bu durum Bişr’in takva ehli bir şahsiyet olduğuna işaret eden göstergelerdendir. Hal böyle olmakla birlikte kaynaklarda Bişr hakkında doyurucu bilgilere rastlanmamaktadır. Ulaşılabilen bilgi kırıntılarından Allah Resûlü’nü görmeye giderken yolunun Cuheyne kabilesine ait ikamet alanı olan bir mahalleden geçtiği ve öyküye konu olan gelişmelerin burada başladığı anlaşılmaktadır. Gelişmeler sırasında Bişr ile öykünün diğer kahramanı Hind arasında duygu yoğunlukları yaşanmakta, kara sevdaya dönüşen ilişkileri çıkmaza girmekte, ikili yataklara düşmekte ve nihayet dramatik bir tarzda yaşamları son bulmaktadır.³³

Öykünün diğer kahramanı Hind ise Cuheyne kabilesine mensup güzel ve alımlı genç bir hanımefendidir. Aynı zamanda Sa’d b. Sa’îd adında bir şahısla evlidir.³⁴

Bişr ile Hind arasında yaşandığı öne sürülen öyküde gerçek payı olduğu ancak zaman içerisinde öyküye hayal ürünü eklemeler yapıldığı yolunda günümüze ulaşan rivayetlerde uyarılar söz konusudur.³⁵

³¹ el-Cezerî, ‘İzzudîn b. el-Esîr Ebû’l-Hasen ‘Ali b. Muhammed, *Usdu’l-gâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe*, thk. eş-Şeyh ‘Ali Muhammed Mu’avvad (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.), 7/279; el-‘Askalânî, Ahmed b. ‘Ali b. Hâcer, *el-İsâbe fi temyîzi’s-sahâbe*, thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Merkezu Heer Li’l-Buhûsi Ve’d-Dirâsâti’l-‘Arabîyye Ve’l-İslâmiyye, 2008), 14/272.

³² el-Cezerî, *Usdu’l-gâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe*, 7/279.

³³ el-‘Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi’s-sahâbe*, 14/272.

³⁴ el-Cezerî, *Usdu’l-gâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe*, 7/279.

³⁵ es-Serrâc, Ebû Muhammed Ca’fer b. Ahmed b. el-Huseyn, *Masâri’u’l-‘uşşâk* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/239; Bin Kılıc, Alaüddîn Moğoltay, *el-Vâdihu’l-mubîn fi zikr-i men ustuşhide mine’l-muhibbîn* (Beyrut: el-İntişârû’l-‘Arabî, 1997), 139.

Bişr ile Hind arasında yaşadığı öne sürülen öykü şöyledir:

Günlerden bir gün Bişr Allah Resûlü'nü (s.a.v.) görmek için yola çıkar. Bişr'in yolu Cuheyne kabilesinin ikamet ettiği mahalleden geçmektedir. Bu sırada Hind evinin kapısındadır. Hind, Bişr'i ilk defa görür ve oracıkta gönlüne aşk ateşinin kıvılcımları düşer. Kuşkusuz bu durum Bişr'in fiziksel olarak kadınların beğenisini kazanacak bir yapıya sahip olduğuna işaret etmektedir. Kesin olmayan bir rivayete göre Allah Resûlü tarafından Bişr hakkında öne sürülen "Ümmetimden Yûsuf es-Siddîk'in benzerini yaratmış olan Yüce Allah'a hamd olsun"³⁶ şeklindeki ifade biçimi de bu durumu destekler mahiyettedir. Allah Resûlü'ne nispet edilen söz konusu ifade biçimi sağlam kaynaklara dayanmasa bile anlam itibarıyla Hz. Yûsuf örneğinde görüleceği üzere kişinin duygularına hâkim olarak Yüce Allah'ın kırmızı çizgilerine riayet etmesi yolunda çaba göstermesi bağlamında doğruluk payı taşımaktadır.

Hind'in gönlüne aşk ateşinin ilk kıvılcımları düştüğü andan itibaren öyküye konu gelişmeler ivme kazanır ve olaylar karmaşık bir hal alır. Hind, Bişr'in kim olduğu hakkında bilgi sahibi değildir. Bu sebeple Bişr hakkında bilgi toplamaya çalışır ve takva ehli bir şahsiyet olduğunu öğrenir. Hind, Bişr'e yönelik duygularında gerçekçi olmadığını ve Bişr'le bir araya gelme ihtimali bulunmadığının farkındadır. Bu sebeple içine kapanır, yemeden içmeden kesilir ve yüzü solgunlaşır. Nedimesi Hind'de meydana gelen değişikliklerin farkındadır ve hanımefendisine ısrarla sebebini sorar. Zira hanımefendisinin içine düştüğü bu durumundan endişe duymaktadır.³⁷

Hind için Bişr'in yolunu gözetlemek artık bir tutkudur. Bişr ufukta kayboluncaya kadar gözlerini Bişr'den ayıramamaktadır. Her seferinde duyguları alt üst olmakta ve durum daha da kötüye gitmektedir.³⁸ Ne var ki Bişr'in olan bitenden ya haberi yoktur veya yokmuş gibi davranmaktadır. Bir defa olsun Hind'e göz ucuyla bakmadığı gibi ne bir selam vermekte ne de ilgi

³⁶ es-Serrâc, *Masâri'u'l-'uşşâk*, 2/239.

³⁷ Şübâşî, Muhammed Mufid, *el-Kıssatu'l-'Arabîyyeti'l-kadîme* (Kahire: Dâru'l-Kalem, 1964), 88.

³⁸ el-'Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, 4/272.

duyduğuna dair imada bulunmaktadır. Bu durum karşısında Hind çileden çıkmakta ve iç dünyasını tarumar eden aşk ateşi daha da alevlenmektedir. Nedime de bu durum karşısında endişelidir. Sonunda dayanamaz ve hanımefendisine Bişr'e mektup yazma teklifinde bulunur. Nedime, yazılacak mektubu Bişr'e götüreceğini ve kendi elleriyle teslim edeceğini söyler. Hind teklifi baştan reddetse de nedimenin ısrarlı tutumu karşısında mektup yazma düşüncesi aklına yatar. Hind içinde coşan duyguları kâğıda döker. Mektuba iliştirdiği beyitlerde şöyle der:³⁹

هُوَئِتْكَ دُونَ النَّاسِ يَا بَشْرُ كُلِّهِمْ
تَمْرٌ بِبَابِي لَسْتَ تَعْلَمُ مَا الَّذِي
فَدَيْتُكَ فَانظُرْ نَحْوَ بَابِي نَظْرَةً
فَوَاللَّهِ لَوْ قَصَّرْتَ عَنَّا فَلَمْ تَكُنْ
وَعِزُّكَ يَهْوَانِي فَيَمْنَعُهُ صَدِّي
أَكَابِدُ مِنْ شَوْقِي إِلَيْكَ وَمِنْ وَجْدِي
فَإِنَّكَ أَحْطَى النَّاسِ كُلِّهِمْ عِنْدِي
تَمْرٌ بِنَا أَصْبَحْتُ لَا شَكَّ فِي لَحْدِي

Bütün insanlar bir yana sana tutuldum ben Ey Bişr! Başkaları da bana. Ama yüz vermeyen kimseye.

Kapımdan geçersin de sana olan özlemimden ve tutkumdan neler çektiğimi bilmezsin.

Kurbanın olayım kapıma doğru bir kerecik olsun bak. Zira en bahıtlı insan sensin benim nazarımda.

Allah'a yemin olsun ki; bizi ihmal edip de bu diyardan geçmezsen eğer kabrimde olurum kuşkusuz ben.

Hind daha sonra mektubu Bişr'e ulaştırmak üzere nedimeye verir. Nedime mektubu alır ve doğruca Bişr'e koşar. Nedime Bişr'e selam verir. Bişr, nedimeye kim olduğunu ve ne istediğini sorar. Nedime de “Ben Hind Hanımefendinin nedimesiyim. Bu mektubu sana ulaştırmam için beni görevlendirdi” der. Bişr mektubu alır ve içeriğini okur. Meseleyi anlayınca “Hanımefendin bekâr mı yoksa evli mi?” diye sorar. Nedime de hanımefendisinin evli olduğunu ve eşiyile birlikte yaşadığını söyler. Bişr, Hind'e cevap yazar ve Hind'in mısralarına kelime kelime karşılık verir. Hind'e kocasına

³⁹ es-Serrâc, *Masâ'iri 'u'l- 'uşşâk*, 2/239; Şûbâşî, Muhammed Mufid, *el-Kıssatu'l- 'Arabîyyeti'l- kadîme*, 88, 89.

yönelik görevini hatırlatır, Allah'tan korkması yolunda tavsiyelerde bulunur, Allah'ın kırmızıçizgilerini aşmaması için uyarıda bulunur ve ömrü boyunca içerisinde haram kokan bu türden tekliflere kulak asmayacağını belirtir. Bışr mısralarda şöyle der:⁴⁰

عَلَيْكَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالصَّبْرِ، إِنَّهُ
وَصَبْرًا لِأَمْرِ اللَّهِ لَا تَقْرَبِي الَّذِي
فَوَ اللَّهِ لَا آتِي حَلِيلَةَ مُسْلِمٍ
فَلَا تَطْمَعِي فِي أَنْ أَزُورَكَ طَائِعًا
نَهَى عَنِ فُجُورٍ بِالنِّسَاءِ مُوَحَّدٌ
نَهَى اللَّهُ عَنْهُ، وَالنَّبِيُّ مُحَمَّدٌ
إِلَى أَنْ أُدَلِّي فِي الْقُبُورِ، وَأُفْقَدُ
وَأَنْتِ لِعَيْرِي فِي الْخَبَاءِ تُعَوِّدُ

Allah'tan korkmalısın ve sabra sarılmalısın. Zira bir olan Yüce Allah kadınlarla fisk u fücuru yasaklamıştır.

Allah'ın takdir buyurduğuna sabret. Sakın ola Allah ve Peygamber Muhammed'in yasağına yaklaşma.

Allah'a and olsun ki; kabirlere konuluncaya ve toprak altında gözden kayboluncaya kadar Müslüman bir kimsenin helali olan kadına yaklaşmam.

O halde başkasının mahreminde iken senin arzularına boyun eğerek seni ziyaret etmemi bekleme benden.

Nedime Bışr'ın yazdığı beyitleri alır ve hanımefendisine getirir. Hind beyitleri okur ve Bışr'ın bu davranışını hazmedemez. Adeta beyninden vurulmuşa döner ve gözyaşlarına boğulur. Ardından şu beyitleri yazar:⁴¹

أَمَرْتُ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالصَّبْرِ وَالتَّقَى
وَهَلْ تَسْتَطِيعُ الصَّبْرَ حَرِيَّ حَزِينَةً
وَوَاللَّهِ مَا أَدْعُوكَ يَا حُبُّ لِلذِّي
وَلَسْتُ فَدَتِكَ النَّفْسُ أَبْغِيكَ مُحْرَمًا
فَكَيْفَ وَمَالِي مِنْ سَبِيلٍ إِلَى الصَّبْرِ
مُعَذِّبَةً مَوْقُورَةَ الظَّهْرِ
تَظُنُّ وَلَكِنْ لِلْحَدِيثِ وَلِلشَّعْرِ
وَمَا ذَاكَ مِنْ شَأْنِي وَلَا ذَاكَ مِنْ أَمْرِي
يُسْكِنُ دَمْعًا قَدْ يَسِيلُ عَلَى النَّحْرِ
وَمَا حَاجَتِي إِلَّا الْحَدِيثُ وَمَجْلِسُ

⁴⁰ es-Serrâc, *Masâri'u'l-'uşşâk*, 2/236; Şemsuddîn, İbrâhîm, *Kıyasu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 132, 133.

⁴¹ es-Serrâc, *Masâri'u'l-'uşşâk*, 2/236.

Allah'tan korkmayı, sabretmeyi ve takvayı emrettin. Ama nasıl? Sabredek gücüm kalmadı ki!

Sabredebilir mi candan seven, hüzüin dolu, acı çeken, aşk müptelasından mustarip bir kadın?

Allah'a yemin olsun ki sandığın gibi değil. Sadece iki çifti söz etmeye ve karşılıklı şiir söylemeye davet ediyorum seni.

Canım feda olsun sana. Haram sayılacak türden bir eyleme davet etmiyorum seni. Amacım bu değil. Âdetim de değil.

İhtiyacım olan tek şey gerdana kadar akan sicim gibi gözyaşını sakinleştirecek bir çifti söz ve baş başa kalmak.

Bişr, Hind'in mısralarına cevap olarak şu beyitleri yazar:⁴²

أَخْشَى الْفَسَادَ إِذَا فَعَلْتُ فَتَعْتَدِي	مَنْعَ الزِّيَارَةَ أَنْ أَزُورَكَ طَائِعاً
فَأَكُونُ قَدْ خَالَفْتُ دِينَ مُحَمَّدٍ	أَخْشَى دُنُوًّا مِنْكَ غَيْرُ مُحَلَّلٍ
فَيَكُونُ حَنْفِي بِالَّذِي كَسَبَتْ يَدِي	وَأَخَافُ أَنْ يَهْوَاكَ قَلْبِي سَارِقاً
وَإِلَى إِلَهِكَ ذِي الْمَعَارِجِ فَأَقْصِدِي	وَالصَّبْرُ خَيْرٌ عَزِيمَةٍ فَاسْتَحْصِنِي
وَتَذَكَّرُ فَلِكُلِّ ذَلِكَ فَاطِرِدِي	وَإِذَا أَتَيْتُكَ وَسَاوَسْتُ وَتَفَكَّرْتُ
يُنْفِي الْهَمُومَ وَذَاكَ نَفْسِكَ عَوْدِي	وَعَلَيْكَ يَسْ فَإِنْ قُرَأَتْهَا

(İmanım) arzularına boyun eğerek sana gelmemi ve seni ziyaret etmemi engelledi. (Zira) bunu yaparsam yanlış yola sapmaktan ve haddi aşmaktan korkuyorum.

Helalim olmadan sana yaklaşımdan ve Muhammed'in dinine muhalefet etmekten korkuyorum.

Gönlümün kapılarak seni arzulamasından böylece ölümlümün kendi elimle işlediğim günah sebebiyle olmasından korkuyorum.

Sabra sarılmak en doğru kararlılıktır. O halde sabra sarıl ve miraçların sahibi olan Yüce Allah'a ram ol.

Şayet aklına vesveseler ve garip düşünceler gelirse ve de hatırına rahatsız edici şeyler düşerse her birini kov.

Yasin oku. Zira Yasin okumak sıkıntılara birebirdir. Söylediklerimi uygulamaya kendini alıştır.

⁴² es-Serrâc, *Masâri'u'l-'uşşâk*, 2/236, 237.

Hind, Bısr tarafından beyitler aracılığıyla kendisine yöneltilen tavsiyelere ikna olmaz. Zira Bısr'e olan karşılıksız aşkı benliğine hâkimdir. Bısr'e cevap olarak yazdığı beyitlerde şunları söyler:⁴³

لَعَمْرُكَ مَا يَسُّ تُغْنِي مِنَ الْهَوَىٰ وَقُرْبِكَ مِنْ يَسِّ أَشْهَىٰ إِلَىٰ قَلْبِي
فَدَعُ ذِكْرَ يَسِّ فَلَسْتُ بِنَافِعِي فَإِنِّي فِي غَمْرِي الْحَيَاةِ وَفِي كَرْبِ
تَحَرَّجْتُ عَنْ إِتْيَانِنَا وَحَدِيثِنَا فَفَقْتَلِي إِنْ فَكَّرْتُ مِنْ أَعْظَمِ الذَّنْبِ
وَإِتْيَانِنَا أَدْنَىٰ إِلَى اللَّهِ زُلْفَةً وَأَحْسَنُ مِنْ قَتْلِ الْمُحِبِّ بِلَا عَتَبِ

Hayatın üzerine yemin olsun ki Yasin kara sevdaya çare olmuyor:

Yasin'den daha çok sana yakın olmayı arzuluyor gönülüm.

Bana Yasin oku demeyi bırak. Yasin okumak derdime çare değil. Zira ben hayat coşkusunun tam ortadayım ve tasanın da dibinde.

Bize gelip de bir çift laf etmekten çekindin. Hâlbuki ölümüne sebep olan en büyük günahlardandır düşünürsen.

Bize gelmek Yüce Allah'a yaklaştıran en kestirme yoldur. Seven kimseyi paylamaktan (ve) öldürmekten de iyidir.

Bısr, Hind'in yazdıklarını okuyunca adeta küplere biner. Hind'in kapısından geçmemeye ve yazdıklarını okumamaya yemin eder. Bısr yeminine sadık kalır ve yolunu değiştirir. Artık Hind'in kapısına uğramaz olur. Bu duruma içerleyen Hind, nedimesiyle Bısr'e şu beyitleri gönderir:⁴⁴

سَأَلْتُ رَبِّي، فَقَدْ أَصْبَحْتَ لِي شَجْنًا أَنْ تُبْتَلَىٰ بِهَوَىٰ مَنْ لَا يُبَالِيكََا
حَتَّىٰ تَذُوقَ الَّذِي قَدْ دُقْتُ مِنْ نَصَبٍ وَتَطْلُبَ الْوَصْلَ مِمَّنْ لَا يُؤَاتِيكََا
رَمَاكَ رَبِّي بِحُمَاةٍ مُفْلِقَلَةٍ وَبِامْتِنَاعِ طَيْبٍ لَا يُدَاوِيكََا
وَأَنْ تَظُلَّ بِصَحْرَاءٍ عَلَىٰ عَطَشٍ وَتَطْلُبَ الْمَاءَ مِمَّنْ لَيْسَ يَسْفِيكََا

Tek tasam olmuşun da Rabbimden şunu dilemiştim: Aşkına karşılık vermeyecek birilerinin karasevdasına yakalanmanı ve yanıp tutuşarak sınanmanı.

⁴³ es-Serrâc, *Masâri'u'l-'uşşâk*, 2/237.

⁴⁴ es-Serrâc, *Masâri'u'l-'uşşâk*, 2/237.

Aşk sancısından çektiklerimi sen de tadasın diye. Aşkına karşılık vermeyecek birilerinden vuslat dilenesin diye.

Rabbim seni tir tir titretecek bir humma örsün başına. Derdine çare bulamayacak bir tabibi de.

Susuz halde bir çölde kalmanı da. Sana su vermeyecek birilerinden su dilenmeni de.

Hind'in nedimesi Bişr'e beyitleri okur. Bişr nedimeye bir sebepten dolayı o mahalleden artık geçmediğini söyler. Nedime, hanımefendisine gelir ve Bişr'in söylediklerini aktarır. Hind Bişr'e cevap olarak şunları yazar:⁴⁵

كَفَرِ يَمِينِكَ إِنَّ الذَّنْبَ مَغْفُورٌ وَاعْلَمْ بِأَنَّكَ إِنْ كَفَرْتَ مَأْجُورٌ
لَا تَطْرُدَنَّ رَسُولِي وَارْثِيَنَّ لَهُ إِنَّ الرَّسُولَ قَلِيلُ الذَّنْبِ مَأْمُورٌ
وَاعْلَمْ بِأَنِّي أَبِيْتُ اللَّيْلَ سَاهِرَةً وَدَمَعُ عَيْنِي عَلَى خَدِّي مَحْدُورٌ
أَدْعُوهُ بِاسْمِكَ فِي كَرْبٍ وَفِي تَعَبٍ وَأَنْتَ لَاهِ قَرِيرُ الْعَيْنِ مَسْرُورٌ

Yeminine kefarete ver. Zira günahdır bağışlanır. Ve bil ki yeminine kefarete verirsen sevap kazanırsın.

Sakın ola elçimi kovma da ona ağıt oku muhakkak. Zira elçinin (bu işte) günahı azdır ve o emir kuludur.

Geceleri uyku girmez gözüme ve gözyaşım iki yanağım üzerinde sicimdir bilesin.

Kederli ve yorgun halde senin adımı anarak (Yüce Allah'a) dua ediyorum. Sen ise keyfinde âleminde gözün aydın mutlusun.

Hind'in bunca çabasına rağmen Bişr hala yeminine sadıktır ve kapısının önünden geçmemekte ısrarcıdır. Hind karşılıksız aşkın verdiği acılara daha fazla dayanamaz ve hastalanarak yatağa düşer. Kocasını doktor aramaya koyulur. Hind kocasına “Benim için doktor aramayı bırak. Ben hastalığımın ne olduğunu biliyorum. Ben banyo yaparken bana bir cin musallat oldu ve

⁴⁵ es-Serrâc, *Masâri'u'l-'uşşâk*, 2/237.

bu evden ayrılmam gerektiğini söyledi. Bizim yaşadığımız yerde bulunman senin için tekin değil dedi” der. Hind devamında: “Rüyamda topraktan düz engebesiz bir arazide ikamet ettiğimi gördüm” der. Kocası da “Madem öyle, kolayı var. Canın nereyi istiyorsan oraya taşınalım” cevabını verir. Hind çok geçmeden Bişr’in uğrak yeri olan yol üzerinde bir eve taşınır ve her sabah Bişr’i Allah Resûlü’ne giderken gözetlemeye koyulur. Hind çok geçmeden eski sağlığına ve çekiciliğine kavuşur. Kocası bu duruma sevinir ve Hind’e “Rüyada düz engebesiz toprak bir arazide ikamet ettiğini görmüş olmanda hayır umuyorum. Allah’a çok dua etmelisin” der.

Yeni evde Hind’le birlikte yaşlı bir kadın yaşamaktadır. Hind yaşlı kadına sırrını açıklar ve çektiği çilelerden bahseder. Bulunduğu yeri Bişr’in öğrenmesi durumunda yolunu değiştirebileceğine ve bir daha bölgeden geçmeyebileceğine dair endişeleri olduğunu söyler. Yaşlı kadın Hind’e endişe etmemesi gerektiğini bu soruna ait çözümün elinde olduğunu ve dilerse Bişr’in ruhu bile duymadan Hind’le aynı yerde bir araya gelmelerini sağlayabileceğini söyler. Hind duyduklarına inanamaz ve “keşke söylediklerin gerçek olsa!” der.

Yaşlı kadın evin eşiğine oturur ve Bişr’i beklemeye koyulur. Bişr, yaşlı kadının bulunduğu eşığe yakın bir yere ulaştığında yaşlı kadın Bişr’e seslenir ve “Delikanlı Irak’ta bulunan oğluma benim için bir mektup yazar mısın?” der. Bişr de yazabileceğini söyler ve yaşlı kadının söylediklerini yazmaya başlar. Bu sırada diğer odada bulunan Hind, Bişr ile yaşlı kadın arasında geçen konuşmaları perde arkasından pür dikkat dinlemektedir. Bişr mektubu yazdıktan sonra yaşlı kadın Bişr’e döner ve “Bak delikanlı kanaatimce sende büyü var” der. Bişr de kendisine büyü yapıldığına dair nasıl kanaat sahibi olduğunu sorar. Yaşlı kadın Bişr’le konuşmaya başladığı ilk andan itibaren bu durumu sezinlediğini söyler ve kendisine neden büyü yapılmış olabileceğini sorar. Bişr yaşlı kadına cevabında Cuheyne kabilesinin ikamet alanı olan bölgeden geçtiğini ve o bölgede bazı kimselerin mektup göndererek kendisini davet ettiklerini ancak onlara güvenmediğinden ve kötülük yapabilecekleri hususunda endişe duyduğundan daveti

kabul etmediğini bildirir. Yaşlı kadın “Sen bu günlük git ben de içinde bulunduğun bu duruma çare bakayım” der.

Bişr oradan uzaklaştıktan sonra yaşlı kadın Hind’in yanına gelir ve Hind’e “Söylediklerini duydun mu?” diye sorar. Hind de “Evet!” cevabını verir. Yaşlı kadın “Merak etme. Delikanlı henüz toy ve kadınlar hakkında tecrübe sahibi değil. Buraya geldiğinde seni süslerim ve üzerine güzel kolar sürerim. Ardından seni üzerine salarım. Seni bu durumda görünce şehveti dinine galebe çalar. Sen kocanın köye ne zaman ineceğini öğren ve bana haber ver” der.

Hind kocasına köye ne zaman ineceğini sorar. Kocasısı da “Şu gün ineceğim” diye cevap verir. Hind de yaşlı kadına durumu aktarır. Yaşlı kadın vakit kaybetmeden Bişr’e yıldız namesine bakması gerektiğini bahane ederek randevu verir.

Bişr randevu vakti gelip çıktığında yaşlı kadına gider. Yaşlı kadın Bişr’e “Üzgünüm ters giden bir şeyler var sana yapılan büyüü bozacak türden alternatif büyü yapamıyorum. Ama evim senin için daha güvenli bir yerdir” der ve Bişr’in eve girmesini sağlar. Ardından Hind buldukları odaya gelir. Artık Hind ile Bişr karşı karşıyadırlar. Yaşlı kadın ani hareketle koşar adım evden çıkar ve Hind ile Bişr’in üzerlerine kapıyı kilitler. Tam da bu sırada Hind’in kocası köyden dönmüştür ve evinde eşiyile birlikte bir adam vardır. Küplere binen kocası oracıkta Hind’i boşar. Ardından genç Bişr’i kısıvrak yakalayarak doğruca Allah Resûlü’ne götürür. Allah Resûlü’ne “Ey Allah’ın Resûlü! Bu adam ne hakla evime girmiş ve eşimle birlikte olmuş sorar mısın?” der. Bişr ağlamaya başlar ve “Ey Allah’ın Resûlü! Allah’a yemin olsun ki sana iman ettiğim andan bu yana asla yalan söylemedim. Allah’a karşı da nankör olmadım. Lâ ilâhe illâllâh diyerek kelime-i şahadet getirdiğimden bu yana zina da etmedim” der ve olanları Allah Resûlü’ne anlatır.

Allah Resûlü yaşlı kadına ve Hind’e haber salar. Yaşlı kadınla Hind Allah Resûlü’nün huzuruna getirilirler ve Bişr’e kurdukları tuzağı itiraf ederler. Allah Resûlü “Ümmetimden Yusuf es-Siddik’in benzerini yaratmış olan Yüce Allah’a hamd olsun” buyurur. Ardından Hind’e döner ve “İşlediğin

günah sebebiyle tövbe et" buyurur ve yaşlı kadını cezalandırır. Aynı zamanda yaşlı kadına "Bu suçun esas müsebbibi sensin" buyurur.

Bu hadiseden sonra Bişr ve Hind'den her biri kendi evinin yolunu tutar. Ne var ki Bişr olanların ardından Hind'e sırlıklam âşık olur. İddet müddeti biter bitmez Hind'i istemeye birilerini gönderir. Hind, Allah Resûlü'nün huzurunda kendisini ifşa etmiş olması sebebiyle Bişr'e kırgındır. Bu sebeple Bişr'in evlilik teklifine olumsuz yanıt verir.

Bişr yakalandığı kara sevda sebebiyle hastalanır. Hind'e elçi gönderir. Elçi Bişr'in hastalandığını ve isteğini geri çevirmesi durumunda kesin öleceğini söyler. Hind inadında ısrarcıdır ve "Allah canını alsın. Çok defa beni yataklara düşürdü" der.

Bişr'in sağlık durumu gün geçtikçe kötüye gider. Bişr'in sağlık durumu hakkında Allah Resûlü haberdar edilir. Akabinde sahabeden bazı kimseler Bişr'i ziyarete gelirler. Bişr'in durumuna üzülen ziyaretçilerden biri "Yüce Allah'ın Hind'e azap etmesini diliyorum" der. Bunu duyan Bişr oracıkta şu beyitleri okur:⁴⁶

وَأَصْبَحْتُ يَا ذَا الْعَرْشِ فِي أَشْغَلِ الشُّغْلِ	إِلَهِي إِنِّي قَدْ بَلَيْتُ مِنَ الْهَوَى
وَقَدْ مَلَّ إِخْوَانِي وَقَدْ مَلَّنِي أَهْلِي	أَكَابِدُ نَفْسًا قَدْ تَوَلَّى بِهَا الْهَوَى
بِهِنْدٍ وَأَنِّي قَدْ وَهَبْتُ لَهَا قَتْلِي	وَقَدْ أَيَقَنْتَ نَفْسِي بِأَنِّي هَالِكٌ
يَشْتُقُّ عَلَيَّ أَنْ تُعَذِّبَ مِنْ أَجْلِي	وَأَنِّي وَإِنْ كَانَتْ إِلَيَّ مُسَيِّئَةٌ

Ey Rabbim! Ben kara sevdayla sınandım. Ey Arşın Sahibi! En büyük taşım bu oldu benim.

Kara sevdanın ağır bastığı canla baş etmeye çalışıyorum. Dostlarım bıktı ailem de bıktı benden.

Artık Hind uğruna yakalandığım kara sevda sebebiyle ölmek üzere olduğuma kesin kanaat getirdim. Beni öldürmesine müsaade etmiş olduğuma da.

Bana kötü muamelede bulunsa bile benim yüzümden azap edilmesine razı gelmemekte gönlüm.

⁴⁶ es-Serrâc, *Masâri'u'l-'uşşâk*, 2/240.

Bısr beyitleri okuduktan sonra derin bir nefes alır ve oracıkta hayata gözlerini yumar. Kız kardeşi yasa bürünür ve gözyaşlarına boğulur. Bısr'ın öldüğüne dair Hind'e haber salınır. Hind soluğu Bısr'ın kız kardeşinin yanında alır. Bu sırada kız kardeşi ağıtlar yakarak şu beyitleri okumaktadır:⁴⁷

وَإِشْرَاهُ مِنْ لَوْعَةِ الْهَوَىٰ قَدْ تَوَلَّى
وَإِشْرَاهُ شَبَابُهُ مَا تَمَلَّى
وَإِشْرَاهُ لِكِتَابِهِ مَا أَقْرَأَ
وَإِشْرَاهُ لِلضَّيْفِ مَا أَقْرَى
وَإِشْرَاهُ ذُو الْحَاجَاتِ لَا تَقْضَى
وَإِشْرَاهُ صَحِيحًا قَدْ تَوَلَّى
وَإِشْرَاهُ بَيْنَ أَصْحَابِهِ لَا يُرَى
وَإِشْرَاهُ مُعْجَلًا إِلَى الْغُرَبَاءِ

Vah Bısr'im! Kara sevda acısına dayanamadı da aldı başını gitti. Vah Bısr'im! Gitti de muhtaçların ihtiyaçları karşılanmaz oldu.

Vah Bısr'im! Gençliğine doymadı. Vah Bısr'im! Sapasağlam iken aldı başını gitti.

Vah Bısr'im! Artık yazdıklarını okumaz oldum. Vah Bısr'im! Dostları arasında göze çarpmaz oldu.

Vah Bısr'im! Misafiri ne yaman ağırlardı! Vah Bısr'im! Gariplere ilk o koşardı.

Beyitleri duyan Hind feryat eder ve oracıkta yere yıkılarak can verir. İki sevgili yan yana toprağa defnedilirler.

Aradan günler geçer. Yaşlı kadın Allah Resûlü'ne gelir ve “Ey Allah'ın Resûlü senin de dediğin gibi bu suçun baş müsebbibi benim. Bütün bunlara ben sebep oldum. Tövbemin kabul görmeyeceğinden korkuyorum” der. Allah Resûlü yaşlı kadına “Allah'a tövbe et ve istiğfar getir. Zira Yüce Allah tövbe-i nasühu kabul etmektedir” buyurur.

Öyküden de anlaşılacağı üzere Bısr ve Hind arasında yaşandığı iddia edilen aşk öyküsü ve öyküde yer alan şiirler ‘Uzra türü aşk şiirlerinin özelliklerini taşımaktadır. Nitekim öyküde ve şiirlerde konu bütünlüğü, İslâm dininin beraberinde getirdiği prensiplerin ve ahlâk anlayışının gözetilmesi, duygulardaki devamlılık ve yoğunluk ön plana çıkmaktadır.

⁴⁷ es-Serrâc, *Masâri'u'l-'uşşâk*, 2/240.

Sonuç

“Eski Arap Şiirinde ‘Uzra Türü Aşk (Bişr ve Hind Örneği)” başlığı altında hazırlanan çalışmada ilgili öykü ve şiirler incelenmiştir. Varılan sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

İnsanoğlu ilk ataları Âdem ile Havva’nın genlerini taşımaktadır. Bu bakımdan yaratılışında var olan genetik kodlama sonucunda sevme ve sevilme gibi doğal gereksinimlere ihtiyaç duymaktadır. Bir başka ifade ile karşı cinsle yönelik duygular beslemek insanlık tarihi kadar eskidir. Hayat şartları bazı durumlarda beklenenin aksine gelişmekte ve olaylar farklı mecralara sürüklenmektedir. Bu gibi durumlarda fitratta var olan duyguları bastırma veya başka kanallara yönlendirme zarureti ortaya çıkmaktadır. Toplumda geçerli olan inanç ve kurallar da duyguların yönlendirilmesinde etkilidir.

Cahiliye dönemine ait şiirlerde sevgiliye yönelik duygular daha çok *mukaddime* adı verilen *giriş* bölümlerinde yer almaktadır. Giriş bölümünde genel olarak gençlik çağlarında sevgiliyle yaşanan aşk maceraları, aşk maceralarının yaşandığı yurtlardan arta kalan harabe izlerine ve sevgiliye ağlama, ayrılıklar, acılar, hüznler ve sevgilin özelliği gibi hususlara yer verme ortak paydadır.

İslâm dininin ortaya çıkmasıyla birlikte cinsler arasında yaşanan duygusal bağlarda Yüce Allah tarafından konulan yasaklar mümkün olduğunca gözetilmeye çalışılmıştır. İslâm dönemi aşk şiirlerinde kadın cinsel obje olmaktan çıkarılmış ve iffet olgusu merkeze alınmıştır. İslâm dininin beraberinde getirdiği prensiplere bağlı kalma ve iffet olgusunu merkeze alma hususunda daha çok ‘Uzra kabilesine mensup şairler ön plandadırlar. ‘Uzra kabilesi mensupları, Mekke, Medine ve Tâif gibi kentlerde yaşayan Arapların aksine çöl sakini olduklarından fitratları henüz bozulmamıştır. ‘Uzra kabilesi mensupları gelenekleri gereği Cahiliye döneminde de kadınları cinsel obje olarak görmemişler ve iffete önem vermişlerdir. Öte yandan her ne kadar ‘Uzra kabilesi kadınlarının güzelliği ve iffete önem veren âşıklarının çokluğuyla şöhret bulsa bile diğer kabilelere mensup şairler tarafından

kaleme alınan iffet merkezli aşk şiirleri de yine ‘Uzra türü aşk şiirleri kategorisinde yer almaktadır.

Günümüze ulaşan kaynaklardan Bısr ile Hind arasında yaşadığı öne sürülen aşk öyküsünün gerçek olduğu ancak zaman içerisinde bazı eklemeler yapıldığı anlaşılmaktadır. Söz konusu öykü ‘Uzra türü aşk şiirlerinde rastlanan özelliklerle benzerlik arz etmektedir. Nitekim öyküde İslâm dininin beraberinde getirdiği prensiplerden ödün verilmemektedir. Sözgelimi öykünün ikinci kahramanı Hind evli olduğu halde duygularına hâkim olmayıp Bısr’e mektup yazsa bile Bısr tarafından Hind’e yazıldığı öne sürülen beyitlerde Allah’tan korkması istenmekte, kocasına yönelik görevi hatırlatılmakta ve İslâm prensiplerine aykırı olan bu tarz ilişkiye Bısr’in şiddetle karşı çıktığı belirtilmektedir. Hind ise amacının İslâm prensiplerine aykırı gelebilecek davranış biçimi sergilemek olmadığını sadece Bısr ile bir araya gelerek iki çift laf etmek ve karşılıklı şiir söylemek olduğunu belirtmektedir. Öykü bu minval üzerine konu bütünlüğü, duygularda süreklilik ve duygu yoğunluğu içerisinde sürüp gitmektedir.

Kaynakça

- el-A‘lem eş-Şentemerî. *Şerhu Dîvân-ı Tarafe b. el-‘Abd.* thk. Durriyye el-Hatîb ve Lutfî es-Sakkâl. Beyrut: el-Muessesetu‘l-‘Arabiyye. 2000.
- el-Asfâhânî, Ebû‘l-Ferec. *Kitâbu‘l-agânî.* thk. İbrahim es-Se‘âfîn vd. Beyrut: Dâru Sâdır 2008.
- el-‘Askalânî, Ahmed b. ‘Ali b. Hâcer. *el-İsâbe fi temyîzi’s-sahâbe.* thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuhsin et-Turkî. Kahire: Merkezu Hecl Li‘l-Buhûsi Ve‘d-Dirâsâti‘l-‘Arabiyye Ve‘l-İslâmiyye. 2008.
- Bellûhî Muhammed. eş-Şi‘ru‘l-‘uzrî fi dav‘i‘n-nakdi‘l-hadîs, dirâsetun fi nakdi‘n-nakd. Ys: İttihâdu‘l-Kuttâbi‘l-‘Arab. 2000.
- Bin Kılıc, Alaâuddîn Moğoltay. *el-Vâdihu‘l-mubîn fi zikr-i men ustuşhide mine‘l-muhibbîn.* Beyrut: el-İntişârû‘l-‘Arabî. 1997.
- el-Cevârî, Ahmed ‘Abdussettâr. *el-Hubbu‘l-‘uzrî neş‘etuhu ve tatavvuru.* Kahire: Dâru‘l-Kutubi‘l-‘Arabî. 1948.
- el-Cezerî, ‘İzzudîn b. el-Esîr Ebû‘l-Hasen ‘Ali b. Muhammed. *Usdu‘l-gâbe fi ma‘rifeti’s-sahâbe.* thk. eş-Şeyh ‘Ali Muhammed Mu‘avvad. Beyrut: Dâru‘l-Kutubi‘l-‘İlmiyye. ts.

- ed-Dabbî, el-Mufaddal. *el-Mufaddaliyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve 'Abdusselâm Hârûn. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif. 1942.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî, el-'asru'l-câhilî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif. 1960.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'arabî, el-'Asru'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Ebû Sulmâ, Zuheyr. *Dîvânu Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, thk. 'Ali Hasen Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye. 1988.
- el-Faysal, 'Abdulazîz b. Muhammed. *el-Edebü'l-'Arabî ve târîhuh*. Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye. 1405.
- Faysal, Şukrî. *Tatavvuru'l-gazel beyne'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm*. Dimaşk: Matba'atu Dimaşk. 1959.
- Halaylî, Kemâl. *Cemheretu ravâ'i'l-gazel fi's-şi'ri'l-'Arabî*. Beyrut: el-Muessesetu'l-'Arabiyye Li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr. 1993.
- Huleyf, Yûsuf. *el-Hubbu'l-misâli 'inde'l-'Arab*. Kahire: Daru Kubâ' li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr. ts.
- el-Huzâ'î, Kuseyyir 'Abdurrahmân. *Dîvânu Kuseyyir 'Azze*. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru's-Sekâfe. 1971.
- 'Iyd, Salâh. *el-Gazelu'l-'uzrî hakîkatu'z-zâhira ve hasâisu'l-fenn*. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb. 1993.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Musned*. şrh. Hamza Ahmed ez-Zeyn. Kahire: Dâru'l-Hadîs. 1995.
- İbn Hazm, Muhammed 'Ali b. Ahmed b. Sa'îd. *Cemheratu ensâbi'l-'Arab*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim. *eş-Şi'r ve's-şu'arâ'*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif. 1958.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn el-Mulevîh, Kays. *Dîvânu Kays b. el-Mulevîh Mecnûn Leylâ*. thk. Yusrî 'Abdulganî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye. 1999.
- Kehhâle, 'Umar. *Mu'cemu kabâili'l-'Arabi'l-kadime ve'l-hadîse*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle. 1997.
- Lebîb et-Tâhir. *Sosyolocya el-gazeli'l-'Arabî*. trc. Mustafa el-Mesnâvî. ed-Dâru'l-Beydâ: Dâru't-Talî'a.1987.
- el-Mektebü'l-'Âlemî li'l-Buhûs. *el-Hubb 'inde'l-'Arab dirâse edebiyye târihiyye*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât. ts.
- es-Se'âlibî, Ebû Mansûr 'Abdumelik b. Muhammed b. İsmâ'îl. *Fıkhu'l-luga ve esrârü'l-'Arabiyye*. thk. Yâsîn el-Eyyübî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2000.
- es-Serrâc, Ebû Muhammed Ca'fer b. Ahmed b. el-Huseyn. *Masâri'u'l-'uşşâk*. Beyrut: Dâru Sâdir. ts.
- Seyit Kemal Karaalioğlu. *Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1983.
- Şemsuddîn, İbrâhîm. *Kıyasu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye. 2002.

- Şûbâşî, Muhammed Mufîd. *el-Kıssatu'l-'Arabiyyeti'l-kadîme*. Kahire: Dâru'l-Kalem. 1964.
- et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebûr*. thk. Hamdî 'Abdulmecîd es-Selefî. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, ts.
- et-Tebrizî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. 'Ali. *Şerhu'l-Mu'allakât el-'Aşr*. thk. 'Abdusselâm el-Hûfî. Mekke: Dâru'l-Bâz. 1985.
- Vehbe Mecdî ve el-Muhendis Kâmil. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-'arabiyye fi'l-lugati ve'l-edeb*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1984.
- ez-Zevzenî, el-Huseyn b. Ahmed b. el-Huseyn. *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'*. tsh. Fâyiz Terhînî v.d. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî. 2002.

3. Abdülvehhâb Mutâvî‘ın “Seven/Sevilen Fakir Değildir (ليس فقيرا من يحب)” Adlı Hikayesinin Değerlendirilmesi

Ramazan DEMİR

Prof. ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi, ramadandemir76@hotmail.com

Giriş

Abdülvehhâb Mutâvî‘, Mısır‘ın önde gelen yazar ve gazetecileri arasında yer almaktadır. Mısır‘ın önemli gazetelerinden olan *el-Ehrâm* gazetesinin genel yayın yönetmenliğini ve *Mecelletu‘ş-şebâb* dergisinin editörlüğünü de yapmıştır. Yazar‘ın gazete yazılarının yanında roman, anı ve hikâye koleksiyonlarından oluşan 50‘den fazla eseri bulunmaktadır.

Bu tebliğde Mutâvî‘ın *Hâtemun fi‘l-kalb* (خاتم في إصبع القلب) adlı hikaye koleksiyonunda bulunan “*Seven/Sevilen Fakir Değildir* (ليس فقيرا من يحب)” başlıklı hikayesi değerlendirilecektir.

Hikâyenin Künyesi

Hikâye, “*Seven/Sevilen Fakir Değildir* (ليس فقيرا من يحب)” başlığını taşımaktadır. Mısırlı gazeteci ve yazar Abdülvehhâb Mutâvî‘ tarafından kaleme

alınmıştır. Hikâye, müellifin *Hâtemun fi ısbâ 'i'l-kalb* (خاتم في إصبع القلب) adlı hikaye koleksiyonunda yer almaktadır. Bu eser, ed-Dâru'l-Mısıryetu'l-Lübânîye tarafından 1995 yılında, Kahire'de basılmıştır. Koleksiyon 235 sayfadan oluşmaktadır. İnceleyeceğimiz hikâye 21-28 sayfalar arasında yer almaktadır.

Hikâyenin Müellifi

Hikâyenin müellifi, Çağdaş Mısır Edebiyatının önde gelen temsilcileri arasında yer alan Mısırlı yazar ve gazeteci Abdülvehhâb Mutâvî'dir. Müellif, 11 Kasım 1940 yılında Mısır'ın Dısuk (دسوق) şehrinde doğmuş, 6 Ağustos 2004 tarihinde 64 yaşındayken Kahire'de vefat etmiş ve doğduğu yere defnedilmiştir.¹

Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Gazetecilik Bölümü'nden 1961 yılında mezun olan Mutâvî, üniversite öğrencilik yıllarından itibaren Mısır'ın önemli gazetelerinden olan *el-Ehrâm* gazetesinde çalışmaya başlamış ve bu gazetenin genel yayın yönetmenliğine kadar yükselmiştir. Ayrıca *Mecelletu's-şebâb* (مجلة الشباب) dergisinin editörlüğünü de yapmıştır. Yazar'ın gazete yazılarının yanında roman, anı, gezi ve hikâye koleksiyonlarından oluşan 50'den fazla eseri bulunmaktadır.²

Hikâyenin Geniş Özeti

Yazar, hikâyeye küçük bir şehirde yaşayan ve kendisini oğlunu yetiştirmeye adanmış bir annenin şehirde soylu, köklü ve varlıklı bir ailenin evinde yapılacak törene evin hanımı tarafından davet edilmesiyle başlar. Evin hanımı, arkadaşlarına bu anne için soylu ve zengin olmadığını ancak çok yardımsever olduğunu; şehirde yapılan bütün hayırlı işlere koşuşturduğunu, herkese yardım ettiğini; oğlunu terbiyeli ve mükemmel bir şekilde yetiştirdiğini anlatır.

¹ <https://www.marefa.org/>

² <https://www.marefa.org/>

Davetliler yavaş yavaş törene gelmeye başlar. Annenin yetiştirdiği mükemmel genç, yanında kendisine olan aşkını hiç kimseden gizlemeyen, harikulade bir kızla tören alanına girer. Evin hanımı, gençten şehrin en seçkin, en zengin şahsiyetleri arasında yer alan ve yakışıklılığıyla daima hanımların dikkatini üzerine çeken aynı zamanda törenin şeref konuğu olan kişinin kendisini sekreteri olarak seçtiğini ve devletini temsilen büyükelçi olarak gideceği ülkeye kendisini de götürceğini öğrenir.

Anne de tören alanına gelir. Evin hanımı onu karşılar ve oğlunun yeni görevini ona haber verir. Sevinçten kadının gözleri dolar. Daha sonra elinden tutar ve onu başarının yolunu oğluna açan şeref konuğuyla tanışır. Şeref konuğuyla göz göze geldiğinde onun yirmi yaşındayken gönlünü kaptırdığı, oğlunun babası, eski sevgilisi olduğunu anlar. Kafası karışır, tedirginleşir ve bir an dengesini kaybedecek gibi olur. Çünkü karşısındaki, kendisiyle evlenmeyi reddeden, kendisini karnındaki bebeğiyle yalnız bırakan ve başkente çekip giden eski sevgilisinin ta kendisiydi. Sevgilisi onu terk ettikten sonra içine kapanmış, bebeğini doğurmuş, hayatını çocuğuna adanmış ve evlenmeyi reddetmiştir. Aynı şekilde Rabbinin işlediği hatayı affetmesi ümidiyle hal, hareket ve davranışlarına dikkat etmeye başlamış ve kendisini Allah'ın rızasına uygun hayırlı işler yapmaya vakfetmiştir. Zihninden geçen bu duygulardan sonra şaşkın bir halde onunla tokalaşır ve yanından ayrılarak bir köşeye çekilir. Eski sevgilisi ise onu hatırlar gibi olur ama önemsemez ve kaldığı yerden diğer davetlilerle sohbetine devam eder. Çünkü hayatında onun gibi pek çok kadın olmuştur.

Adam, etrafındakilere aşk ve sevgide ihlas ve samimiyetin olmadığını, her kadın daha iyisini bulduğunda veya daha cazip birisinden etkilendiğinde sevdiğine ihanet edebileceğini ifade eder. Sekreterinin âşığı ve nişanlısı olan güzel kız ona bu konuda itiraz eder. Ancak adam kızı azarlayarak ona hakaret eder. Sekreteri de hiç tereddüt etmeden nişanlısını savunarak, adama misliyle cevap verir. Adam, sekreterine sinirlenir, münakaşaya devam ettiği takdirde işine son vereceği tehdidinde bulunur. Genç, adama nişanlısının şerefine işten daha önemli olduğunu söyler. Ortam gerginleşir, olay büyük bir krize dönüşür. Genç, nişanlısına hakaret etmeye devam ettiği

takdirde adamı öldürmekle tehdit eder. Adam, hakaretine devam eder. Birbirlerinin üzerine yürürler. Oğlunu tutamayan anne, oğlunun cinayet işlemesinden korkarak acı gerçeği açıklar ve bu mütekebbir adamın babası olduğunu söyler. Genç, bu acı gerçek karşısında şaşakalır. Adam ise olduğu yerde donakalır, dili tutulur.

Bu hâdiseden sonra varlıklı ailenin evindeki herkes dağılır. Anne hüznünlü bir halde evine döner. Genç öğrendiği gerçek sebebiyle ıstırap duyar. Ancak yaptıklarından dolayı asla pişman olmaz. Babasına bir mektup yazar. Bu mektupta yirmi beş yıl önce annesine karşı işlediği ve etkisi süren hatayı düzeltmek için üzerine düşeni yapmasını ister.

Bunun üzerine adam, annenin evine gelir ve barışmanın yollarını arar. Ona evlenme ve oğullarıyla birlikte hayatlarında yeni bir sayfa açma teklifinde bulunur. Ancak kadının ret cevabı karşısında şaşırır. Onu ikna etmeye çalışır, çok cazip vaatlerde bulunur. Buna rağmen anne, ret cevabında şiddetle ısrar eder. Annenin ret cevabı karşısında zengin, varlıklı ve seçkin adamın içi daralır. Bu sefer çocuğun altı ay kendisinde kalması talebinde bulunur. Buna karşılık vefatından sonra mal varlığını çocuğa miras olarak bırakacağı teklifini sunar. Anne, bu teklife “*yıllarca bakımını üstlenmediği bir ağacın meyvelerini toplamasına müsaade etmeyeceği, çocuğun sadece kendisine ait olduğu, babasının ise öldüğü*” şeklinde cevap verir.

Adam, bütün ikna çabaları sonuç vermeyince kızgın bir şekilde ayağa kalkar, bir taraftan beyaz eldiveninini tekini giyerken diğer taraftan anneyi kini ve gururu sebebiyle oğlunun mutluluğuna engel olmakla itham eder. Bunun üzerine kadın, sinirlenir ve adamın beyaz eldiveninini yerde kalan tekini alır ve adama fırlatır. Adam eldiveninini tekini de bırakarak arkasına bakmadan kaçar.

Genç, nişanlısıyla beraber eve döner. Babasından annesinin evlilik teklifini reddettiğini öğrenmiştir. Annesinin kaybolan itibarını kazanması ve babasının eski hatasını itiraf etmesi için ikna etmeye çalışır. Ancak anne hiçbir şekilde ikna olmaz. Genç annesinin kararına saygı duyar. Annenin bu kararından sonra müstakbel gelinin ona olan hayranlığı daha da artar. Ona

“Beni kızın olarak kabul et. Çünkü sen mükemmel bir anne, çok güvenilir bir kadınsın. Karşılığı reddi itibar ve zenginlik bile olsa kendini ve insanları kandırmayı reddediyorsun.” der. Anne, kızın bu sözlerinden etkilendir ve ona sarılır. Bu arada beyaz eldivenin teki oğlunun gözüne çarpar. Onu alır ve annesine “yanında kim vardı” diye sorar. Annesi eldivene biraz baktıktan sonra eliyle de küçümseme işareti yaparak “önemsiz bir adam” diye cevap verir.

Yazar, bu bölümden sonra İngiliz şair ve yazar Oscar Wilde tarafından kaleme alınan “Önemsiz Kadın – امرأة لا أهمية لها” isimli tiyatrosundan söz eder. Bu tiyatroyu defalarca okuduğunu ve tiyatrodaki bir anne sahnesinden çok etkilendiğini belirtir ve şöyle devam eder.

Anne: Onu hala seviyor musun?

Müstakbel gelin: Onu daima sevdim.

Anne: Ama biz fakiriz.

Müstakbel gelin: Sevenleri varken nasıl olur da fakir olur insan! Ben zenginliğimden vazgeçerim. Onun yükünün ağırlığını, derdini benimle paylaşmasını isterim.

(Anne bu cevap karşısında mutlu olur. Ancak korkularını yenemeyerek tekrar sorar).

Anne: Ama bizim namusumuz lekeli... Babaların işlediği suçu evlatları taşımalı... Allah’ın kanunu bu.

(Âşık genç kız, başını sallayarak itiraz eder ve anneye şöyle cevap verir):

Müstakbel gelin: Hayır hanımefendi, Allah’ın kanunu sevgidir, muhabbetir.

Hikâye bu diyalogdan sonra yazarın sevgi hakkındaki değerlendirmesiyle sona erer.

Hikâyenin Şahıs Kadrosu

Şahıs kadrosu, hikâyenin ana unsurları arasında yer almaktadır. Yazar, hikâyede kullanmak üzere seçtiği kahramanlar için herhangi bir özel isim

kullanmamıştır. Hikâyede beş ana kahramana yer vermiştir. Bunların ilki başkahraman olan annedir. Diğerleri ise annenin oğlu, baba, oğulun nişanlısı ve annenin arkadaşı olan varlıklı kadındır. Ayrıca bu kahramanların yanında bir de törene çağrılan davetliler de vardır.

Hikâyede Geçen Mekanlar

Hikâyenin ana unsurlarından birisi de mekân unsurudur. Çünkü hikâyede anlatılan olaylar belli bir yerde meydana gelmektedir. Yazarın ele aldığımız hikâyede anlattığı olaylar zinciri küçük bir şehirde bulunan iki evde geçmektedir. Bu evlerin ilki törenin yapıldığı varlıklı, zengin kadının evi, diğeri ise hikâyenin başkahramanı olan annenin evidir. Hikâyede ayrıca başkentten söz edilir.

Zaman

Anlatma esasına dayalı eserlerde metindeki fiiller aracılığıyla ifade edilen zamanın arkasında vakanın veya vaka zincirinin meydana getirdiği bir zaman dilimi mevcuttur.³ Yazar bu hikâyede geçen olayların gerçekleştirme zamanı hakkında açık net bir zaman vermez. Bununla birlikte zaman ifade eden bazı kavramlara hikâyede yer verir. Söz gelimi babanın, anneyi 25 yıl önce terk ederek başkente gittiğini; annenin ise bu zaman zarfında çocuğunu yetiştirmekle meşgul olduğunu ifade eder. Aynı şekilde babanın birkaç hafta sonra büyükelçi olarak yeni görevine başlayacağını söyler. Babanın çocuğun altı ay kendisinde kalması talebinden de bahseder.

Dil, Üslup ve Anlatım

Yazar, eserinde fasih Arapçayı kullanmıştır, yerel lehçeye (ammice) hikâyede yer vermemiştir. Eserde kullanılan dil, edebî, yalın, akıcı, açık ve anlaşılırdır.

³ Şerif, Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, (Ankara: Akçağ Yay., 1991), 118.

Hikâyede birden çok olaya yer verilmiş ve bu olaylar zinciri birbirine ustalıklı bağlanmıştır. Bu da hikâyeyi merak uyandırıcı ve sürükleyici bir hale getirmiştir.

Yazarın hikâyede anlatım tekniklerinden diyalog ve anlatma tekniklerine başvurduğu görülmektedir.

Hikâyenin Konusu ve Olay Örgüsü

Yazar, bu hikâyede okuyucusuna gerçek sevginin (gerçek aşkın) önemini, gücünü ve mutluluğun temel kaynağı olduğunu anlatmayı hedeflemektedir. Aslında hikâye için seçilen başlığa “Seven/Sevilen Fakir Değildir (ليس فقيرا من يحب)” bakıldığında bu mesaj kolaylıkla anlaşılabilir. Dolayısıyla hikâyenin konusu, sevgi, sevginin önemi ve gücüdür denebilir.

Yazar, hakiki sevgiyi, hakiki sevginin önemini ve gücünü başka bir ifadeyle mesajını okuyucuya anlatmak için birtakım olaylar silsilesi kurgulamıştır.

Bu olaylar dizisinin ilki gençliğinde işlediği bir hatanın Allah tarafından bağışlanması ümidiyle kendisini oğlunu yetiştirmeye ve hayırlı işler yapmaya adanmış bir annenin şehrin soylu ve varlıklı kadınları arasında yer alan arkadaşı tarafından evinde yapacağı törene davet edilmesiyle başlar. Törene annenin oğlu ve oğlunun nişanlısı da davet edilmiştir. Törenin bir de şeref konuğu vardır. Anne eve geldiğinde evin hanımı tarafından aynı zamanda oğlunun da patronu olacak şeref konuğuyla tanıştırılır. Anne, şeref konuğuyla göz göze geldiğinde onu tanıır ve gençliğinde işlediği hatanın müsebbibi olan sevgilisi olduğunu anlar. Derinden etkilenir ancak belli etmez ve onunla tokalaştıktan sonra bir köşeye çekilir. Adam da onu tanıır gibi olur ancak önemsemez ve kadın ile erkeklerden oluşan konuklardan bir halkaya katılır.⁴

Yazar bu girizgahla hikâyede ele alacağı konuya bir zemin hazırlamıştır.

⁴ Abdülvehhâb Mutâvî, *Hâtemun fi isba'i'l-kalb*, (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyetu'l-Lübnâniye, 1995), 21-22.

Olay şöyle devam eder. Adam, katıldığı yeni halkada gerçek sevgi/aşk diye bir şey olmadığı hususunda bir tartışma başlatır. Aşk ve sevgide ihlas ve samimiyet olamayacağını iddia eder. Ona göre insanlar arasındaki ilişkiler tamamen menfaate dayanır. Her kadının daha iyisini bulduğunda aldatılabileceğini savunur. Bu sözleri dinleyenlerin arasında annenin oğlu ve oğlunun nişanlısı da yer almaktadır. Oğlunun nişanlısı adamın bu sözlerine itiraz eder. Ancak adam medeni bir şekilde konuşup tartışma yerine güzel ve varlıklı kıza hakaret eder ve onu üstünlük iddiasında bulunmakla suçlar. Adamın yeni makamında sekreterlik görevini de üstlenecek olan oğul, nişanlısını müdafaa eder. Olay büyür ve krize dönüşür. Oğluna engel olamayan anne, bir cinayetin işlenmesinden çekindiği için her şeyi göze alarak bu kibirli, kendi beğenmiş adamın babası olduğu gerçeğini açıklar.⁵

Yazar yukarıdaki olayda okuyucuya sahte sevginin tamamen menfaate ve çıkar ilişkisine dayandığını anlatmaya çalışmaktadır. Bunu anlatmak için seçtiği karakter, zengin, yakışıklı, dikkatleri daima üzerine çeken, şöhret ve makam sahibi birisidir. Gerçek sevgiyi anlatmak için ise seçtiği karakterlerden birisi annedir. Çünkü anne sevgisi, tamamen karşılıksızdır ve sevgilerin en büyükleri arasında yer almaktadır. Olayda da görüldüğü gibi anne, oğlu uğruna her türlü riski göze almıştır. Oğul da nişanlısını gerçekten sevdiği için onun uğruna gelecek vadeden işini kaybetmeyi hatta cinayet bile işleyebileceğini göstermiştir. Daha sonra da bu yaptıklarından en ufak bir pişmanlık duymamıştır. Aynı şekilde nişanlı kız da annenin oğlunu gerçekten sevmektedir. Bu sebeple kendisine hakaret etmesine tehditler savurmasına rağmen adama itiraz etmeye devam etmektedir.

Bundan sonraki olaylar zincirinde genç babasına bir mektup yazar. Bu mektupta 25 yıl önce annesine karşı işlediği hatayı düzeltmek ve onun şeref ve itibarını tekrar iade etmek için kâğıt üzerinde de olsa annesiyle evlenmesini ister. Ayrıca onunla çalışma hususuna gelince aralarında cereyan edenlerden sonra artık kendisiyle çalışmayı düşünmediği belirtir.

⁵ Mutâvî', *Hâtemun fî isba'i'l-kalb*, 22-23.

Bugüne kadar evlenmemiş, ailesi ve çocuğu olmayan, elli yaşına gelmiş, maceralı hayattan bıkmış, yalnız yaşayan adam, anne ile barışmak için onun evine gelir. Ona evlilik teklif eder, çok cazip vaatlerde bulunur. Ancak anne ısrarla bütün teklifleri reddeder. Bütün çabaları boşa çıkan baba, bu sefer kendisine ölümünden sonra varis olması karşılığında oğlunu kendisiyle paylaşması teklifinde bulunur. Anne, oğlunun yetişmesinde hiçbir katkısının olmadığını dolayısıyla da babalık iddiasında bulunamayacağını, babasının 25 yıl önce genç annesinin hayallerini yıktığı, geleceğini elinden aldığı ve onu gözü yaşlı bir halde terk ettiği zaman öldüğünü söyler. Adam, annenin bu sözleri karşısında sinirlenir, ayağa kalkar ve söylene söylene eldiveninin tekini bırakarak evden ayrılır.⁶

Anne ile adam arasında geçen bu konuşmalardan da anlaşılacağı üzere yazar, bize makam ve gücün, mal, mülk ve zenginliğin sevgiyi satın alamayacağını anlatmaktadır. Ayrıca mal, mülk ve makam sahibi olan varlıklı kimse lerin şöhret olsalar da gerçek sevgiden mahrum kaldıklarında kendi iç dünyalarında yalnız ve mutsuz olduklarını belirtmektedir.

Anne ile adam arasında meydana gelen bu olaydan sonra oğul, güzel ve zengin olan nişanlısıyla birlikte eve döner. Babasından olanları öğrenmiştir. Annesini evlilik hususunda ikna etmeye çalışır ama başarılı olamaz. Annenin bu tavrını müstakbel gelin çok beğenir ve kendisini öz kızı olarak kabul etmesini ister. Anne bu sözlerden çok etkilenerek kıza sarılır. Bu arada oğlu beyaz eldiveni fark eder ve annesine eve kimin geldiğini sorar. Anne eldivene biraz baktıktan sonra alaylı bir tavırla “önemsiz bir adam” diye cevap verir.⁷

Bu sahnede de görüldüğü üzere sevgisi gerçek olmayan, tamamen menfaate dayanan, sevgiyi maddiyatla satın alabileceğini düşünen kişi “önemsiz bir adam” olarak nitelendirilmektedir.

Yazar, hikâyenin son bölümünde Oscar Wilde’ın “Önemsiz Kadın – امرأة لا أهمية لها” adlı tiyatrosunda anne ile nişanlı kız arasında geçen diyalogu

⁶ Mutâvî, *Hâtemun fî isba’i l-kalb*, 23-24.

⁷ Mutâvî, *Hâtemun fî isba’i l-kalb*, 25-26.

bazı değişiklikler yapmak suretiyle bize aktarır.⁸ Anne ile kız arasında geçen diyalog şöyledir:⁹

Anne: Onu hala seviyor musun?

Kız: Onu daima sevdim.

Anne: Ama biz fakiriz.

Kız: Sevenleri varken nasıl olur da fakir olur insan!

(Anne bu cevap karşısında mutlu olur. Ancak korkularını yenemeyerek tekrar sorar).

Anne: Ama bizim namusumuz lekeli... Babaların işlediği suçu evlatları taşımalı... Allah'ın kanunu bu.

(Âşık genç kız, başını sallayarak itiraz eder ve anneye şöyle cevap verir):

Kız: Hayır hanımefendi, Allah'ın kanunu sevgidir, muhabbettir, aşktır.

Yazar, bu diyalogla bizlere seveni varken insanın asla fakir olamayacağını anlatmak istemektedir. Ayrıca Allah'ın kanununun sevgi-muhabbet-aşk olduğunu vurgulamaktadır.

Mutâvî', hikâyeyi yukarıdaki diyalogla sonlandırdıktan sonra sevgi konusunda değerlendirmelerde bulunur. Bu değerlendirmeleri aşağıda vermek istiyoruz.

Değerlendirme

Yazarın sevgi hususundaki değerlendirmeleri aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

Seven kimse asla fakir değildir. Aynı şekilde sevilen kimse de maddiyat bakımından yoksul olsa dahi fakir sayılamaz.

Hiç kimseyi sevmeyen insanlar, maddi olarak çok varlıklı olsalar da zengin sayılmazlar. Bu insanlar aslında gerçek manada çok fakirdirler.

Yeryüzündeki cennet, gönül rahatlığı ve kalp huzurudur.

⁸ Oscar Wilde, *A Woman of No Importance*, (London: John Lane, 1894), 75.

⁹ Mutâvî', *Hâtemun fî isba'i'l-kalb*, 26-27.

Bu dünyada her şeyi satın almaya kadir olan kimseler, iki şeyi satın alamazlar. Bu iki şey sevgi ve sağlıktır.

Modern tıptaki araştırmalar, özel hayatlarında gerçek sevgiyi ve mutluluğu tadan kişilerin kalp, damar ve psikolojik hastalıklara diğer insanlardan daha az maruz kaldıklarını göstermektedir. Aynı şekilde bu kişilerin gençlikleri daha uzun yaşlılıkları ise daha kısa olmaktadır. Bu insanlar aynı zamanda hayra daha meyilli, diğer insanlarla daha barışıktırlar. Çünkü huzura ulaşmış nefis, Rabbinin koyduğu ölçülere daima riayet eder, başkasına zarar vermekten, kinden ve basit dünyalık şeyler için başkalarıyla çatışmaya girmekten uzak durur. Hayatı, insanları, hakkı, iyiliği ve güzelliği sever.

Hakiki sevgi, kainattaki her şeyi, insanları, hayvanları, kuşları ve çiçekleri kuşatacak kadar geniştir.

Hayatı çekilmez hale getiren “**gerçek fakirler**” hiç kimseyi sevmeyen, hiç kimsenin de sevmediği zavallı kimselerdir. Bu kişiler dünyadaki herkese kin ve nefretlerini kusarlar.

Yazar, okuyucuyu gerçek zenginliği yani sevgiyi elde etmeleri için bu fakirlere dua etmeye davet ederek değerlendirmelerine son verir.

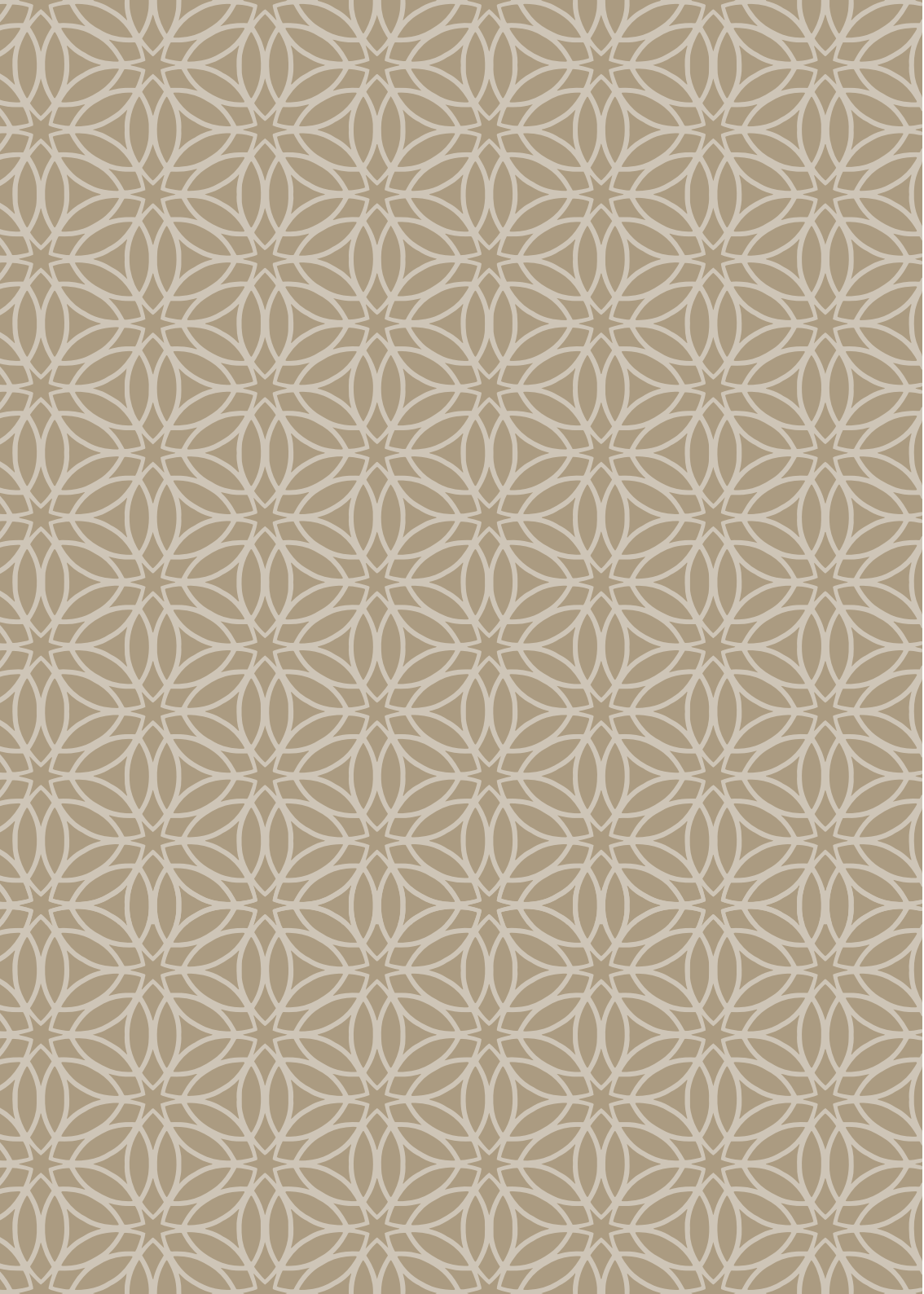
Kaynakça

Aktaş, Şerif. *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Akçağ, 2. Basım, 1991.

Mutâvî‘, Abdülvehhâb, *Hâtemun fi isba‘i‘l-kalb*. Kahire: ed-Dâru‘l-Mısriyyetu‘l-Lübnâniye, 1. Basım 1995.

Wilde, Oscar. *A Woman of No Importance*. London: John Lane, 1. Basım, 1894. <https://www.marefa.org/>

İKİNCİ BÖLÜM
KUR'ÂN'DA AŞK



4. Hz. Mûsâ'nın Rü'yet Talebinde İlâhî Aşk

Mevlüt MENCÜK

Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri,
mevlut.mencuk2178@gmail.com

Giriş

Yüce Allah'ın kerîm kitabına fikhî hükümler için bakılırsa fikhî hükümler, kelimî meseleler için bakılırsa kelimî meseleler, başka açılardan bakılırsa da başka güzellikler görmek mümkündür. Biz de Hz. Mûsâ ile ilgili olan ayetlere ilâhî aşk penceresinden bakacağız. İlâhî aşk, muhabbetin zirveye çıkması ve sevginin en yoğun halde olmasıdır. Bu hal ise marifetullahın bir sonucudur. Allah'a ait bilgi elde etmek manasına gelen marifetullah¹ arttıkça muhabbet de o ölçüde artar. Allah'ı en iyi bilen hiç şüphesiz peygamberlerdir. Bu nedenle O'nu sevme hususunda en ileri olanlarda onlardır.

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ'nın sevgisini kıssalarından net bir şekilde görebiliyoruz. Özellikle A'râf sûresinde geçen Allah'ı görme talebi bunun açık bir örneğidir. Nitekim seven sevdiğine nazar etmek ister. Bundan dolayı kalbi ilâhî aşk ile dolan Hz. Mûsâ Allah (c.c.) ile konuştuğundan sonra rü'yet talebinde bulunmuştur.

¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 236.

1. Hz. Mûsâ'nın İlâhî Aşk

Hız. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebini Kur'an-ı Kerim'de bildiren şu ayettir: "Mûsâ, belirlediğimiz yere gelip Rabbi de ona konuşunca, "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım" dedi. Allah da "Beni dünyada katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sende beni görebilirsin." dedi." (A'râf 7/143). Hız. Mûsâ'nın bu talebine karşılık Allah (c.c.) tarafından "Beni göremezsin" (A'râf 7/143) şeklindeki cevabın ne ifade ettiğini izah etmeye çalışacağız.

Bu ayette geçen '*len*' edatı kullanımından hareketle Allah'ın hiçbir şekilde görülemeyeceğini iddia etmek doğru değildir. Çünkü başka bir ayette Yahudiler için "Fakat kendi elleriyle önceden yaptıkları işler yüzünden ölümü hiçbir zaman temenni etmezler" (Bakara 2/95) ifadesi kullanılmıştır. Bununla beraber diğer bir ayette "Ey Malik! Rabbin bizim işimizi bitirsin" (Zuhruf 43/47) ifadesi kullanılmıştır. Burada zikrettiğimiz birinci ayette ölümü temenni etmemeleri dünya hayatı ile alakalıdır. Bundan hareketle "Beni göremezsin" (A'râf 7/143) ifadesini bu dünya için anlamak isabetli olacaktır. Çünkü Hız. Mûsâ gibi ülü'l-azm bir peygamber gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeyi talep etmez. Öte yandan Allah cc. görülmeyeceğini ifade etseydi '*ben görünmem*' ifadesini sarf ederdi.²

Kuşeyrî, Hız. Mûsâ'nın ilâhî aşkını anlatırken "Mûsâ, belirlediğimiz yere gelip Rabbi de ona konuşunca..." (A'râf 7/143) diye başlayan âyet-i kerimenin tefsirinde '*câe*' kelimesi ile başlayarak Hız. Mûsâ'nın bütün davranışlarına yansıyan bu ilâhî aşkı güzel bir şekilde özetlemiştir. Çünkü ilâhî aşk sırrına eren kişi bunu tüm davranışlarında izhar eder. "Mûsâ müştaklar gibi, aşkın çılgına çevirdiği kimseler gibi geldi. Mûsâ Mûsâ'sız (başka Mûsâ) olarak geldi. Mûsâ Mûsâ' da Mûsâ'dan bir şey kalmaksızın geldi. Binlerce kimse uzun mesafeler kat ettikleri halde onlardan kimse bahsetmedi..."³ ifadeleri ile bu İlâhî aşkı izhar eden Kuşeyrî, Hız. Mûsâ'nın atmış olduğu adımların Allah (c.c.) için olduğunu biliyordu.

² İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 3/442.

³ Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Fikriyat, 2019), 2/582.

Kuşeyrî, devamında Hz. Mûsâ'nın Allah (c.c.) ile konuştuğundan sonra kendisinden geçtiğini ve kendisine hâkim olamayarak O'nu görmek istediğini ifade etmiştir. Hz. Mûsâ'nın bu talebi ilâhî hitaptan dolayı aldığı manevi lezzetten kaynaklanmaktadır. Bu manevi lezzetten ötürü Hz. Mûsâ diline söz geçirememiştir. Hatta başkalarının dileklerini de Allah'a iletmek istiyordu ancak ilâhî hitabı işitince her şeyi unuttuymuştu. Çünkü o an kalbine galebe eden şey “Bana görün sana bakayım” (A'râf 7/143) ifadesi olmuştur. Böylesine ilâhî aşka duçar olanlar su içtikçe daha çok susarlar. Böyle kullar için bıkkınlık da söz konusu değildir. Hz. Mûsâ'nın rü'yet talebi ret ile mukabele görmüştür. Daha sonra Hızır'a tabi olmak için de bir talepte bulunulmuştur. Ancak Hz. Mûsâ'nın bu talebi de ret ile mukabele görmüştür. Böylelikle hem Allah (c.c.) tarafından hem de yarattığı kul tarafından 'len' ile karşılaştı. Bunun sebebi ise Hz. Mûsâ'nın kendi benliğinden sıyrılıp ve ondan hiçbir şey kalmayarak saflaşmasıdır.⁴

İbn Acîbe ise bu ilâhî aşkı şöyle şerh etmiştir:

“Sevgilinin diyarına yaklaştıkça her gün şevkim biraz daha artmaktadır.” Hz. Mûsâ ilâhî kelamı işitince O'nu görmeyi arzulamıştır. “Hz. Mûsâ, “Rabbim, zatını bana göster de sana bakayım!” dedi. Yani Rabbim, bana vasitasız olarak kelamını işittirdiğin gibi, gözümdeki perdeyi kaldırarak zatını bana göster de arada bir vasita olmaksızın zat-ı mukaddesine bakayım.” dedi. “Bu ayet, Allah Teala'nın keyfiyeti bilinmeyen bir şekilde görüleceğine bir delildir. Çünkü peygamberlerin hiç olamayacak bir şeyi istemeleri imkansızdır. Bu şey özellikle Allah hakkında cahilliği gerektirecek bir durum olunca, o, peygamberlerden hiç meydana gelmez. Bunun için Allah Teala, Hz. Mûsâ'nın isteğine, “Beni göremezsin” buyurdu; “Ben asla görülmem, sana hiç görünmeyeceğim. Bana hiç bakamayacaksın!” demedi. Bununla şu gerçeğe dikkat çekildi Hz. Mûsâ, Cenab-ı Hakk'ı kafa gözüyle görmek için müsait ve yeterli değildir. Bu iş, görenin haline bağlıdır; o da buna hazır olmadığından görme gerçekleşmemiştir.”⁵

Öte yandan Hz. Mûsâ'nın kavmi “Allah'ı bize açıkça göster” (Nisâ 4/153) talebinde bulunmuştur. Ancak Hz. Mûsâ'nın, rü'yet talebini kavmini

⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât* 2/582.

⁵ İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, 3/442-443.

susturmak için istediğini söylemek yanlıştır. Çünkü Allah'ı görmek imkânsız veya yasak olmuş olsaydı Hz. Mûsâ kavmine cahillik ettiklerini ifade eder bu şüphelerini giderirdi. Nitekim kavmi ona bize ilah yap dediğinde, bunun bir cahillik olduğunu ifade etmiştir.⁶

Görme talebine karşılık verilen cevabı bunun imkânsız olduğuna delil göstermek yanlıştır. Hz. Mûsâ Allah'ı perdesiz bir şekilde görmek istedi ve onun için ret cevabı aldı. Allah (c.c.) tecelli edince yani dağa nurundan az bir kısmını gösterince dağ un ufak oluvermişti. Bunun için Hz. Mûsâ baş gözü ile görmeye takat getiremezdi. Bu durum karşısında dağa nazar edip bayılan Hz. Mûsâ “Beni göremezsin” (A'râf 7/143) cevabıyla yetinmeyip dağa baktığı için Allah'a tövbe etmiştir. Ardından Allah'ın sıfatlarının nuru olmadan zatının görülmeyeceğine iman edenlerin ilki olduğunu ifade etmiştir.⁷

Hz. Mûsâ Allah'a olan aşkıdan dolayı büyük bir iştiyak duyuyordu. Çünkü Allah'a en büyük iştiyakı O'na en yakın olanlar duyar. Hiç şüphesiz Hz. Mûsâ da bunların başında yer alır. O'nun ilâhî aşkı vuslat ateşiyle yanmasına neden olmuştu. Allah (c.c.) ile sözleştiği yere geldiğinde bu durumu daha net bir şekilde görebiliyoruz. Nitekim sözleştiği yere geldiğinde kendi benliğinden sıyrılıp gelmişti. Öyle ki ilâhî hitabı duyunca da bu iştiyakı daha çok artmış ve Allah cc. kendisine “Şu sağ elindeki nedir ey Mûsâ” (Tâhâ, 20/17) sorusuna karşılık, “O benim değneğimdir, ona dayanırım, onunla koyunlarıma yaprak silkerim, onunla başka işlerimi de görürüm” (Tâhâ, 20/18) şeklinde uzun bir cevap vermiştir. Bu uzun cevaptan Hz. Mûsâ'nın, Rabbi ile konuşmasından aldığı manevi lezzeti anlayabiliyoruz. Çünkü seven sevdiğinin sohbetine doyamaz.

İsmail Hakkı Burselî'ye göre, rü'yet gerçekleşmemiştir. Çünkü Hz. Mûsâ beşerî özelliklerle Allah'ı görmeyi talep etti ancak bu şekilde Allah'ı görmek imkansızdır. Allah'ın dünyada bu aykırılığı var etmesinin sebebi

⁶ İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, 3/443-444.

⁷ İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, 3/443-444.

ise, dünyadaki en son lütfun Allah'a nazar etmek olmasıdır. Bu lütfun da mahlukatın en şereflişi sevgili peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) için olmasıdır.⁸

Hz. Mûsâ ilâhî aşktan dolayı hep bir arayış içinde olmuştur. Peygamber olmasına rağmen elinde bulunan ilme kanaat etmemiş ve uzun bir yolculuğa çıkmıştır. Bu yolculuğunda Hızır ile beraber yol yürümüştür. Nitekim Mevlânâ bu ilâhî aşkı şöyle izah etmiştir:

“Ah burada pek gizli bir sır var: Öyle bir sır var ki onu anlamak için Mûsâ bir Hızır'a koştı.

Sen de suya kanmamış bir susuz gibi, Allah için olsun, elde ettiğine kanaat etme, durma!

Bu tapıda nihayetsiz makamlar var: Baş köşeyi bırak, senin baş köşen yoldur!

Ey kerem sahibi, bunu Mûsâ'dan öğren. Kelîm bile, iştiyakından bak, ne diyor:

Bunca, makama sahip olduğum, yüce bir peygamber bulunduğum halde kendimi görmüyor, kendime varlık vermiyorum, Hızır'ı aramaktayım.

Ona. “Ey Mûsâ, sen kavmini bıraktın, bir izi kutlu kişinin ardına düştün. Öyle bir ulusun ki korkudan da kurtulmuşsun, ricadanda, niceye dek dönüp dolaşacaksın, ne vakte kadar arayacaksın?

Aradığın sende... bunu sen de bilirsin. Ey gök, ne vakte dek yerin etrafında dönüp duracaksın?” dediler.

Musa, “Beni bu kadar kınamayın, güneşte ayın yolunu kesmeğe savaşımayın.

Ben zamanın padişahiyle sohbet etmek için ta Mecmaal Bahreyn'e kadar gideceğim.

Hakikate ulaşmak için Hızır'ı sabredecek, ona ulaşınca kadar yürüyecek, nice zamanlar sefer edip duracağım.

Yıllarca bu kanaadlarımla o uğurda uçacağım. Yıllar da nedir ki? Binlerce yıllar koşacağım.

Bu binlerce yıllar uçup gitmem değmez mi yoksa? Ben, sevgilinin aşkını ekmek aşkından daha âdi görmem!”⁹

⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, çev. Mehmet Doğru vd. (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), 3/235-236.

⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: MEB, 1995), 3/159-160.

2. Allah'ın Hz. Mûsâ'ya Sevgisi

Allah (c.c.) kendisini seven kullarını daha çok sever. Nitekim Hz. Mûsâ'yı da çok seviyordu. Kur'ân-ı Kerîm'de bu sevginin birçok örneği ile karşılaşırız. Bazı örnekler vererek izah etmeye çalışalım. “Sana da, ey Mûsâ, sevilesin ve gözetimimizde yetiştirilesin diye tarafımızdan bir sevgi bırakmıştım “ (Tâhâ 20/39), “Ben seni kendim için seçtim” (Tâhâ 20/41), “Ben seni seçtim” (Tâhâ 20/13), “Ey Mûsâ! Vahiylirim ve konuşmamla seni insanlar üzerine seçkin kıldım” (A'râf 7/144) ifadelerinde bu sevginin izlerini görmek mümkündür. Allah (c.c.) Hz. Mûsâ'ya muhabbet ilka ettiğini söyleyerek sevgisini açıkça belirtmiştir. Allah'ın bir kuluna sevgisini ifade etmesi ancak bu kadar veciz bir şekilde ifade edilebilirdi. “Sana da, ey Mûsâ, sevilesin ve gözetimimizde yetiştirilesin diye tarafımızdan bir sevgi bırakmıştım” (Tâhâ 20/39)” ayetinde Allah (c.c.) ‘gözetimimizde yetiştirilesin’ ifadesini kullanmıştır. Buradan Allah'ın sevgisinin daha küçük yaşlardan itibaren Hz. Mûsâ'ya ifade edildiğini anlıyoruz. Bununla birlikte bu ifade Cenab-ı Hakk'ın, onu başkasına bırakmayacağı, gözetimi altında tutacağı ve her şeyden koruyacağı anlamına gelir.

Mevlânâ bu sevgiyi şöyle izah eder:

“Tanrı, Mûsâ'nın gönlüne vahyetti: “Ey seçilmiş kişi, ben seni seviyorum.”

Mûsâ, ey kerem sahibi dedi, sebebini söyle de neyse onu arttırayım.

Tanrı dedi ki: Çocuk, anası kendisine kıza bile yine anasına sarılır!

Ondan başka birisinin varlığını bile bilmez... ondan mahmurdur, ondan sarhoş!

Anası, ona bir sille indirse yine anasına gelir, ona sokulur!

Ondan başka kimseden yardım istemez., bütün şerri de odur, bütün hayrı da o!

Senin hatırında da hayırda, şerde bizden başka kimse yok ... başka yerlere dönüp bakınmıyorsun bile!

Benden başka ne varsa sence taştan, kerpiçten ibaret... ister çocuk olsun ister genç ister ihtiyar, hiç kimseye aldırış ettiğin yok!

Namazda “İyyake nâbüdü (yalnız sana taparız)” ve bela vakitlerinde

“Senden başkasından yardım istemeyiz” demek de buna benzer.

Bu “İyyake nâbüdü” lugatte hasırdır ve ancak ziyânı gidermeye münhasırdır.

“İyyake nestâin” de hasır içindir ve yardım istemeyi yalnız Tanrı'ya hasreder.

Yani bu ayetin manası şudur: Ancak sana ibadet ederiz ve ancak senden yardım isteriz.”¹⁰

Sonuç

İlâhî aşk için daima arayış içinde olan Hz. Mûsâ Rabbi ile sözleştiği yere gelince O'nun kelamını vasıtasız bir şekilde işitti ve ardından kendisini saran ilâhî aşk sırrına daha fazla dayanamayarak rû'yet talebinde bulundu. Rabbinden beni göremezsin cevabını alan Hz. Mûsâ tövbe edip müminlerin ilki olduğunu ifade etti. Ancak bu ifadelerden Allah'ın hiçbir şekilde görülemeyeceğini iddia etmek doğru değildir. Bunun sebebini yukarıda izah ettik. Hz. Mûsâ hem Haktan hem de halktan “len” cevabını almıştı. Bunun sebebi kendi benliğinden sıyrılıp ondan hiçbir şey kalmayacak şekilde saflaşmasıdır.

Hz. Mûsâ ilâhî aşktan dolayı rû'yet talebinde bulunmuştur. Böyle bir şeyin mümkün olabileceğine kanaat getirdiği için rû'yet talebinde bulunmuştur. Çünkü mümkün olmayan bir şey için peygamber bir istekte bulunmaz.¹¹ Peygamberin mümkün olmayan bir şeyi talep etmeyeceği fikrinden hareketle Allah'ın görülebileceğini ifade etmek doğru bir yaklaşımdır. Öte yandan Hz. Mûsâ'nın kavmi istediği için böyle bir istekte bulunduğu fikri de yanlıştır. Çünkü Hz. Mûsâ “Bana görün sana bakayım” (A'râf 7/143) ifadesini kullanarak bu isteğin kendisine ait olduğunu açıkça belirtmiştir.

Hz. Mûsâ Allah'ı perdesiz bir şekilde görmek istemiş ve onun için red cevabı almıştır. Allah (c.c.) tecelli edince yani dağa nurundan az bir kısmını gösterince dağ un ufak oluvermişti. Bunun için Hz. Mûsâ'da baş gözü ile görmeye takat getiremezdi. Bu durum karşısında dağa nazar edip bayılan Hz. Mûsâ “beni göremezsin” cevabıyla yetinmeyip dağa baktığı için Allah'a

¹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/234-235.

¹¹ Ali Sayı, *Firavun, Hâmân ve Kârûn karşısında Hz. Musa* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 207.

tövbe etmiştir. Ardından Allah'ın sıfatlarının nuru olmadan zatının görülme-yeceğine iman edenlerin ilki olduğunu ifade etmiştir.

Hızır'a gittiğini görüyoruz. Bunun en güzel ifade edilmesini yukarıda zikrettiğimiz Mevlânâ'nın mısralarında görüyoruz. Bu ilâhî aşka karşın Allah'a nazar edememesinin diğer bir sebebini de İsmail Hakkı Bursevî'nin yaklaşımı ile izah edebiliriz; Hz. Mûsâ beşerî özelliklerle Allah'ı görmeyi talep etti ancak bu şekilde Allah'ı görmek muhaldir. Çünkü beşerî özellikler Allah'ı görmeye aykırıdır. Allah'ın dünya yurdunda bu aykırılığı var etmesinin sebebi ise şudur; Dünyadaki en son lütuf Allah'a nazar etmektir. Bu lütufta mahlukatın en şerefli sevgili peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) içindir ve miraç gecesi bu şerefe nail olmuştur.

İbn Acîbe, bu dünyada Allah'ı baş gözüyle görmenin mümkün olmayacağını ancak kalp gözü ile görülebileceğini ifade etmiştir. Çünkü manevi şeyleri kalp gözü maddi şeyleri ise baş gözü görür. Bu dünyada kalp gözü ile Allah'ı görmek ise sadece bu ümmetin seçkin âriflerine bahşedilmiştir. Sebebi ise, bu ümmetin seçkin âriflerinin Hz. Muhammed'e (s.a.v.) tam varis olmalarıdır. Dolayısıyla Allah'a nazar etme şerefine nail olan bir peygamberin varislerine de bu kalp gözü ile bahşedilmiştir.¹²

Netice olarak Hz. Mûsâ ilâhî aşktan dolayı rü'yet talebinde bulunmuştur. Ancak bu dünyada rü'yet kendisi için gerçekleşmemiştir. Bunun bazı sebeplerini şöyle izah edebiliriz. Birincisi Hz. Mûsâ'nın kendi benliğinden sıyrılması ve ondan hiçbir şeyin kalmamasıdır. İkincisi bu dünyada baş gözü ile Allah'a nazar etmeye takat getiremeyeceğidir. Sonuncusu ise bu dünyadaki en büyük lütfun Allah'a nazar etmek oluşu ve onun da Hz. Muhammed (s.a.v.) için olmasıdır.

Kaynakça

Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. çev. Mehmet Doğru vd. 10 Cilt. İstanbul: Damla Yayınevi, 8. Basım, 2012.

¹² İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, 3/445-446.

- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1. Basım, 2012.
- İbn Acîbe, İbn Acîbe el-Hasenî. *Bahrü'l-Medîd*. çev. Dilaver Selvi. 11 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Letâifü'l-İşârât*. çev. Ekrem Demirli. 6 Cilt. İstanbul: Fikriyat, 1. Basım, 2019.
- Mevlânâ, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Belhî. *Mesnevî*. çev. Veled İzbudak, 6 Cilt. İstanbul: MEB, 3. Basım, 1995.
- Sayı, Ali. *Firavun, Hâmân ve Kârûn karşısında Hz. Musa*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2016.

5. Hz. İbrahim Kıssası Bağlamında Sevgi-İman İlişkisi ve Bunun Yansımaları

Mehmet YAŞAR

Dr. Öğr. Üyesi Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,
mehmetyasar1985@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-3520-5973

Giriş

İnsan yaşamını birçok açıdan etkileyen sevginin, Kur'an'da da birçok yansıması mevcuttur. Her ne kadar sevginin somut tezahürleri daha çok eşler arasında görülse de Kur'an'a bakıldığında sevginin birçok anlamda kullanıldığı ve sadece eşler arasında gerçekleşen duygularla sınırlı olmadığı göze çarpmaktadır. Kur'an'da Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber sevgisi¹, anne-babanın evladına duyduğu sevgi², eşler arasındaki sevgi³, nefsin arzularının sürüklediği sevgi⁴, mal sevgisi⁵, iman kardeşliğinin yol açtığı sevgi⁶ gibi kullanımlara rastlamak mümkündür. Ayrıca Kur'an'da Allah'ın güzel amelleri sevdiği⁷, kötü amelleri de sevmediği örneğin bozgunculuğu ve kötü sözün

¹ Kur'an Yolu (Erişim 5 Mart 2022), el-Bakara 2/165; Âl-i İmrân 3/31.

² Bu konuda bk. el-Kasas 28/10; Yûsuf 12/84.

³ er-Rum 30/21.

⁴ Âl-i İmrân 3/14; Yûsuf 12/30.

⁵ el-Fecr 89/20.

⁶ el-Haşr 59/9.

⁷ Meryem 19/96.

açığa vurulmasını sevmediği⁸ ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra Kur'an'da Allah'ın; takvâ sahipleri⁹, sabredenleri¹⁰, muhsinleri¹¹, tövbe edenleri¹², temizlenenleri¹³, kendisine tevekkül edenleri¹⁴, adaletli olanları¹⁵, “*kendi yolunda saflar halinde çarpışanları*”¹⁶ sevdiği; haddi aşanları¹⁷, kafirleri¹⁸, zalimleri¹⁹, “*hainlik edenleri, günahta ısrarcı olanları*”²⁰, “*kendini beğenen ve böbürlenip duran*”ları²¹, bozguncuları²², müsrifleri²³, büyüklük taslayanları²⁴, şımaranları²⁵, hain ve nankörleri²⁶ sevmediği beyan edilmiştir.²⁷ Öte yandan Kur'an'ın temel konularından biri olan imanın doğrudan sevgiyle ilişkilendirildiğini gösteren âyetler mevcuttur: “*Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever; onlar da Allah'ı severler*”²⁸ “*De ki: “Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin*”²⁹; “*İnsanlardan kimileri vardır ki, Allah'tan başka bazı varlıkları Allah'a denk tanrılar sayar da bunları Allah'ı sever*

⁸ el-Bakara 2/205; Nisâ 4/148.

⁹ Âl-i İmrân 3/76.

¹⁰ Âl-i İmrân 3/146.

¹¹ Âl-i İmrân 3/148.

¹² el-Bakara 2/222.

¹³ el-Bakara 2/222.

¹⁴ Âl-i İmrân 3/159.

¹⁵ el-Mümtehine 60/8.

¹⁶ es-Saff 61/4.

¹⁷ el-Bakara 2/190; el-Mâide 5/87.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/32.

¹⁹ Âl-i İmrân 3/57.

²⁰ en-Nisâ 4/107.

²¹ en-Nisâ 4/36.

²² el-Mâide 5/64.

²³ el-En'âm 6/141.

²⁴ en-Nahl 16/23.

²⁵ el-Kasas 28/76.

²⁶ el-Hac 22/38.

²⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Gazî b. Muhammed b. Telal el- Haşimî, *el- Hub fi'l- Kur'ani'l- Kerîm* (Ürdün, el-Memleketü'l-vataniyye, 2009), 67-138.

²⁸ el-Mâide 5/54.

²⁹ Âl-i İmrân 3/31.

gibi severler. İman edenler ise en çok Allah'ı severler.”³⁰ Âyetlerini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Ayrıca Hz. Peygamber'in de iman ve sevginin birbirinden kopmaz bağlar olduğunu açıkça ortaya koyan sözleri mevcuttur. Hz. Peygamber'in, “İçinizden birine babasından, çocuklarından ve bütün insanlardan daha sevimli olmadığım sürece o kişi gerçek iman etmiş olamaz.”³¹; “Birbirinizi sevmedikçe gerçek iman etmiş olamazsınız.”³² sözleri bu bağlamda değerlendirilebilir. Öyle ki Hz. Peygamber'e duyulan muhabbetin, kişinin en yakınlarına duyduğu muhabbetin önünde yer almasının istenmesi, imanla doğrudan ilişkilendirilmiştir.³³

Kur'an kıssalarına bakıldığında sevgi ve imanın birbirine çok yakın ve ayrılmaz iki bağ olarak irdelendiği görülür. İlgili birçok kıssaya değinilmesi mümkün olsa da bu çalışmada Hz. İbrahim kıssası bağlamında sevgi-iman ilişkisinin ele alınması hedeflenmektedir. Bu kıssanın merkezini tevhid oluşturmakta ve ele alınan konular muvahhit olan Hz. İbrahim'in³⁴ yaklaşımı penceresinden irdelenmektedir. Bu bağlamda Hz. İbrahim'in başta Allah Teâlâ ile sonrasında aile efradı ve kavmiyle olan münasebetinde tevhid düşüncesinin yansımalarının irdelenmesi, onun imanının, sevgi dünyasını nasıl ve ne şekilde etkilediğinin tespiti açısından önemlidir. Özellikle Kur'an'ın değer atfettiği Hz. İbrahim'in üzerinden bu konunun ele alınması son derece anlamlıdır. Zira o, Allah Teâlâ tarafından çok zor sorumluluklarla görevlendirilmiş ve bunu çok başarılı bir şekilde yerine getirmiştir. Aynı şekilde Hz. İbrahim, Kur'an'da Allah Teâlâ tarafından özel olarak bazı lütuflara mazhar kılınmış bir isimdir.³⁵

³⁰ el- Bakara 2/165.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühre b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “İman”, 8.

³² Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), “İman”, 22.

³³ Bu konuda bk. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr İsmail b. Ömer Kureşî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azim*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1419), 4/42.

³⁴ Bu konuda bk. Muammer Esen, “Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 114.

³⁵ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb. et-Tefsîrü'l-kebir* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 4/31.

Birçok sûrede tekrarlanan Hz. İbrahim kıssası, pek çok gaye içermektedir. Bunlardan biri, Allah'a imanın sağlam bir şekilde ikame edilmesidir. Öyle ki kıssaya bakıldığında Hz. İbrahim'in babasıyla olan muhaveresinden Nemrud ile olan münazarasına kadar konunun iman eksenini etrafında şekillendiği görülmektedir. Ayrıca kıssada Hz. İbrahim'in güzel daveti, yumuşak huyluluğu, etkileyici konuşması dikkat çekicidir.³⁶ Kıssanın bir diğer özelliği, imanın kıssanın birçok yerinde sevgi kavramıyla ilişkilendirilmesidir. Kıssada Allah sevgisinin ne denli önemli olduğu Hz. İbrahim'in mücadelesi bağlamında ele alınırken bazen de dünya sevgisinin olumsuz yansımaları, kıssanın diğer figürleri üzerinden ön plana çıkarılmakta, Allah'ın onaylamadığı sevginin, kişinin iman etmesinin önünde ne denli engel olduğu somutlaştırılmaktadır. Bu bağlamda Hz. İbrahim kıssası, kişilerin sahip olduğu inancın, onların sevgi dünyasını doğrudan etkilediğini kanıtlayıcı bir mahiyet arz etmektedir. Bu yönüyle bu çalışmada Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu Hz. İbrahim kıssasının iman-sevgi ilişkisi penceresinden incelenmesi hedeflenmektedir. Çalışmada iman ve sevgi ilişkisinin merkeze alındığı ayetler çerçevesinde kişinin sevgi anlayışının, iman üzerindeki etkileri irdelenecektir.

1. Kur'an'da İmanın Bir Tezahürü Olarak Sevgi

Kur'an'da sevgi; hub, mevedde, vüd ve benzeri şekillerde kullanılmıştır. Hubb ifadesi, Arap dilinde “buğzun zıddı” manasına gelmektedir ve yaygın olarak “sevgi” anlamında zikredilmiştir.³⁷ Öte yandan Kur'an'da sevgi ifadesi, birçok şekilde kullanılmıştır. Âyetlerde dünya sevgisi, eşler arasındaki sevgi, anne-baba sevgisi, Allah Teâlâ'dan uzaklaştıran şehvet sevgisi, mal makam sevgisi ve benzeri birçok sevgi çeşitlerine rastlamak mümkündür. Bu sevgi

³⁶ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve t-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984), 23/137-138.

³⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001), 4/8; İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 1/289; Süleyman Uludağ, “Muhabbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Ağustos 2022).

türleri içerisinde bazıları kınanmışken³⁸ Allah'a itaatın bir tezahürü olarak sunulan sevgi ise teşvik edilmiştir. Birçok âyette Allah'ın talep ettiği sevgi, imanının gerekliliği olarak sunulmuştur.³⁹ Öyle ki Kur'an, inananların kendi ilahlarının sevgisiyle ön planda olduklarını, inananların ise Allah'ın sevgisiyle görünür olduklarını "*İnsanlardan kimileri vardır ki, Allah'tan başka bazı varlıkları Allah'a denk tanrılar sayar da bunları Allah'ı sever gibi severler. İman edenler ise en çok Allah'ı severler.*"⁴⁰ âyetiyle açıkça ifade etmektedir.⁴¹ Bu durum Hz. Peygamber'in hadislerine de yansımıştır. Hz. Peygamber, "*Bir-birinizi sevmedikçe de iman etmiş olamazsınız*"⁴² diyerek iman ve sevginin esasen aynı kaynaktan fişkırdığını belirtmiş olmaktadır. Elbette bu sevgi kuru bir iddiadan ibaret değildir. 'Allah'ı seviyorum' demek tek başına Kur'an açısından yeterli değildir. Bunun amelle desteklenmesi gerektiği Kur'an tarafından ortaya konulmuştur. Örneğin Kur'an'da Allah'a bağlılık iddiasının itaatle desteklenmesinin talep edilmesi bunlardan biridir: "*Resûlullah'a itaat eden Allah'a itaat etmiş olur; yüz çevirenlere gelince seni onlara bekçi olarak göndermedik.*"⁴³ "*De ki: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin."*"⁴⁴ Bu âyetler, sevgi ile itaat arasındaki bağı açıkça yansıtmaktadır.⁴⁵ Hz. Peygamber'in "*Kimde üç şey bulunursa onlarla imanın tadını almıştır. Allah Teâlâ ve resulünü her şeyden çok sevmesi, bir kişiyi sırf Allah rızası için sevmesi, Allah onu kurtarmışken tekrar küfre dönmeyi ateşe düş-*

³⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Kılıç, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Sevmenin Kınanan Boyutu", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2022), 106-124.

³⁹ Sevgi ve iman arasındaki ilişki hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Emannullah Polat, "İmanın Sevgi Boyutu", *EKEV Akademi Dergisi* 86 (2021), 225-248.

⁴⁰ el-Bakara 2/165.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Eттаfeyyiş (Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısrıyye, 1964/1384), 2/204.

⁴² Müslim, "İman", 22.

⁴³ en-Nisâ 4/80.

⁴⁴ Âl-i İmrân 3/31.

⁴⁵ Bu konuda bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmülî Ebû Cafer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, nşr, Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Müessesetü'r-risâle, 2000/1420), 6/322.

*mek kadar kerih görmesi*⁴⁶ ifadesi de sevginin imanla anlam kazandığını, imanın kişinin tüm duygularına etki ettiğini, bireyin kimplere sevgi besleyeceğine doğrudan tesir ettiğini göstermektedir. Hadiste imanın tadını almak için Allah rızası için sevip, Allah için bütçetmenin şart koşulması, sevginin, inancın bir yansıması olduğuna işaret etmektedir. Esasen bir müminin günahlardan ve her türlü çirkinliklerden uzak durması imanın bir gereğidir. Örneğin Hz. Yûsuf'un, "*Rabbim! Zindan bana bunların benden istediklerinden daha iyidir.*"⁴⁷ ifadesi çok çarpıcıdır. Zira Hz. Yûsuf, zindana atılmayı günah işlemeye tercih etmiştir.⁴⁸ Bu bağlamda bir müminin kötü şeyleri ve kötü özelliklere sahip kişileri sevmesi düşünülemez. Nitekim Allah, çirkin şeyleri sevmediğini⁴⁹ açıkça ifade etmektedir.

Sevginin Allah'ın ilkeleri çerçevesinde şekillenmesi, kişinin imanın hazrını hissetmesi açısından son derece önemlidir. Hatta kişi, iman penceresinden yaklaştığında en yakınlarına bile Allah ve resulünün rızası olmadığı sürece sevgi besleyemeyeceği açıktır. Nitekim Tevbe 9/24. âyeti⁵⁰ bu gerçeğe açıkça vurgu yaparak, kişinin en yakınlarına karşı bile duyduğu sevginin, belli ilkeler çerçevesinde şekillenmesi gerektiğini ortaya koymakta ve bireyin başkalarına besleyeceği sevginin Allah ve resulüne duyduğu itaatin önüne geçemeyeceğinin altını çizmektedir. Tevbe 9/24. âyetinin nüzûl sebebiyle ilgili çeşitli görüşler zikredilmiştir. Bu görüşlerden birine göre âyet, ailelerinden uzak kalmak istemediği için Medine'ye hicret etmeyen bir grup Müslüman hakkında nâzil olmuştur.⁵¹ Bir diğer görüşe göre ise "*Ey iman edenler! Şa-*

⁴⁶ Müslim "İman", 15.

⁴⁷ Yûsuf 12/33.

⁴⁸ Taberî, Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân, 16/87.

⁴⁹ el-Bakara 2/205; en-Nisâ 4/148.

⁵⁰ "De ki: Eğer babalarımız, oğullarımız, kardeşlerimiz, eşlerimiz, hısım-akrabanız, kazandığımız mallar, durgunluğa uğramasından endişe ettiğiniz ticaretiniz ve hoşlandığınız meskenler size Allah'tan, peygamberinden ve O'nun yolunda cihaddan daha sevimli ise, artık Allah buyruğunu (kıyameti) gerçekleştirinceye kadar bekleyin. Allah günaha saplanmış kimseleri hidayete erdirmez." et-Tevbe 9/24.

⁵¹ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi'l-tefsîr*, nşr, Abdürrezzak Mehdî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1412), 2/245.

yet inkârı imana tercih ederlerse, babalarınızı ve kardeşlerinizi dahi dayanınp güvenilecek dostlar edinmeyin. İçinizden kimler onları dost edinirse, işte kendilerine kötülük edenler bunlardır”⁵² âyeti nâzil olduğunda sahabilerden bazıları, “Ey Allah’ın elçisi! Din hususunda bize muhalefet edenleri terk ettik. Atalarımız ve aşiretlerimizle ilişkimizi kestik. Ticaretimiz bitti. Yurtlarımız harap oldu” demeleri üzerine Tevbe 9/24. âyetinin nâzil olduğu söylenmiştir.⁵³ Konuyla ilgili başka görüşler de mevcuttur. Zikredilen her iki nüzûl sebebinde de anlaşıldığı üzere, bir müminin Allah ve resulünün rızasını ve sevgisini her şeyin üstünde tutması bir zorunluluktur. Zira müminlerin en belirgin özelliklerinden birisi Allah’ı her şeyden çok sevmeleridir. “İman edenler ise en çok Allah’ı severler.”⁵⁴ Bu imanın en büyük yansımalarından biridir. Esasen bir müminin Allah sevgisi, şaşırtıcı değildir. Kişinin en çok sevdiğine daha çok odaklanması tabiidir. Bunun tam tersi de geçerlidir; Allah’a inanmayan, boyun eğmeyen kişinin Allah sevgisi düşünülemez. Bunun yerine dünya sevgisi, mal-makam sevgisi gibi arzular yerini alır: “İnsanlardan kimileri vardır ki, Allah’tan başka bazı varlıkları Allah’a denk tanrılar sayar da bunları Allah’ı sever gibi severler.”⁵⁵ Bu gerçekten hareketle, kişinin inancının, sevgi dünyasını etkilediğini söylemek mümkün görünmektedir. Kimi zaman kişi, sevdiği kişinin isteklerini olumsuz neticeleri olsa dahi yerine getirebilmektedir. Oysa Allah sevgisinde kişinin kurtuluşu söz konusudur. Bu bağlamda iman etmiş biri Allah’ın taleplerine büyük bir değer atfeder.⁵⁶

Mümin bir kimse, sahip olduğu inanç dünyasından dünyayı ve hayatı okur; kâinata ve içindekilere yaklaşım biçimi, hayatı anlamlandırması Allah Teâlâ’nın ona lütfettiği pencereden şekillenir. Bu bakış açısına sahip biri, canlıları sırf Allah yarattığı için sevip, eziyet etmekten sakınır. Hz. Peygamber’in Uhud tepesi için “O bizi biz de onu severiz”⁵⁷ yaklaşımını benimser. Allah’ın

⁵² et-Tevbe 9/23.

⁵³ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 2/245.

⁵⁴ el-Bakara 2/165.

⁵⁵ el-Bakara 2/165.

⁵⁶ Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, nşr, Mecdî Baslûm (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1427/2006), 1/615.

⁵⁷ Müslim, “Hac”, 93.

değer atfettiği Kâbe'yi⁵⁸, Mescid-i Aksâ'yı⁵⁹ sever. Bu bağlamda mekanların sevgisi de inanç dünyasıyla şekillenmeye başlar. Bu durum belli zamanlar için de geçerlidir. Örneğin Allah'ın özel kıldığı Kadir gecesine⁶⁰, Allah'ın oruç tutmayı farz kıldığı ramazan ayına⁶¹ muhabbet besler. Bu bağlamda bir müminin sevgi dünyası, sadece Allah sevgisinin dile dökülmesinden ibaret değildir. Sevginin derunî bir yönü olduğu gerçek olsa da Allah sevgisi daha çok ibadetlerle tezahür etmektedir. Başka bir ifadeyle daha çok ameli bir boyutu söz konusudur. Bu yönüyle bir mümini Allah sevgisine yaklaştıran tüm eylemler güzeldir. Onu Allah'tan uzaklaştıran tüm günahlar ise çirkindir.⁶² Dolayısıyla kalbi Allah sevgisiyle dolu bir müminin; günahlardan uzaklaşması, onu yoldan saptırmaya çalışan şeytanı düşman olarak görmesi bu sevginin bir gereğidir. Zira Allah ve resulünü samimi bir şekilde seven birinin, Allah ve resulünün sevdiklerini sevmesi, sevmediklerini de sevmemesi gerekmektedir.⁶³ Şu da bir gerçek ki, kimi zaman insan, sevmemesi gereken şeylere muhabbet besleyebilmektedir. Hz. Nûh'un tûfân esnasında iman etmeyen oğlu için şefaath dilemesi buna örnek gösterilebilir. Ancak Allah'ın, "*Ey Nûh! O senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı iyi olmayan bir iştir. Sakın hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyi benden isteme! Ben cahillerden olmayasın diye sana öğüt veriyorum.*"⁶⁴ kelamı sonrası Hz. Nûh, "*Ey rabbim! Ben, senden hakkında bilgi sahibi olmadığım bir şeyi istemekten yine sana sığınırım*"⁶⁵ âyetinin de ifadesiyle, pişmanlık sergilemiştir.⁶⁶ Dolayısıyla sevginin Allah'ın istek ve arzuları çerçevesinde şekillenmesi kolay bir şey değildir. Müminin hem dünya sevgisine hem de Allah'ın

⁵⁸ el-Bakara 2/125; Âl-i İmrân 3/96.

⁵⁹ el-İsrâ 17/1.

⁶⁰ el-Kadir 97/3.

⁶¹ el-Bakara 2/185.

⁶² Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *el-Hub, fi'l-Kur'an* (Dımaşk: Daru'l-fıkr, 2009), 55.

⁶³ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî, *Ravâiu't-tefsîr el-câmi' li't-tefsîri'l-imâm İbn Receb el-Hanbelî*, nşr. Ebû Muâz Tarık b. Avnullah b. Muhammed (Arabistan: Dârü'l-âsime, 2001), 1/201.

⁶⁴ Hûd 11/46.

⁶⁵ Hûd 11/47.

⁶⁶ Taberî, Câmî'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an, 15/352.

razı olmadığı kişilerin sevgisinden tamamen uzaklaşması meşakkatli ve zorlu bir süreçtir. Özellikle hak-batıl mücadelesinde sevginin, sürekli olarak imtihan aracı haline gelen bir duygu şeklinde karşımıza çıkması muhtemeldir. Hz. Peygamber'in hayatına bakıldığında kendisine iman eden sahâbilerin, aile efratlarına karşı Allah'ın emrettiği şekilde davrandıklarını, imanın ilkelilerinden taviz vermediklerini gösteren sayısız örnek mevcuttur. Sa'd b. Ebî Vakkās, bu örneklerden sadece biridir. Annesi, Hz. Muhammed'in dininden dönmedikçe yemek yemeyip bir şey içmeyeceğine dair yemin ettiğinde o hiçbir şekilde yolundan dönmeyeceğini belirterek, imanın gerekliliklerini anne sevgisinin önüne koymuştur. Bu konuda nâzil olan âyetler⁶⁷ imanla ilgili meselelerde taviz verilemeyeceğinin altını çizmiştir.⁶⁸ Sahâbilerin birçoğu, imanlarına sahip çıkmak adına sevdikleri şeylerden vazgeçmek zorunda kalabilmiştir. Hz. Peygamber'e inandıkları için uzun süre muhasara altında kalmışlar, içlerinden bazıları şehit düşmüş, kimileri memleketlerini terk edip Habeşistan'a hicret etmiştir.⁶⁹ Medine'ye hicret esnasında da birçoğu malını yurdunu geride bırakarak Allah rızasını tercih etmiştir.⁷⁰ Dolayısıyla Allah sevgisi sadece bir iddiadan ibaret değildir. Bunun insan yaşamında bariz yansımaları mevcuttur. Özellikle zor zamanlarda bu sevginin amelî tezahürleri çok çetin ve zahmetli olabilmektedir. Nitekim Medine'de yaşanan şu olay bu görüşü teyit eder mahiyettedir. Rivayetlere göre Abdullah b. Übey Medine'nin önde gelen münafıkları arasında yer alıyordu. Oğlu Abdullah, babasının "Şöyle diyorlar: "Hele Medine'ye dönelim, o zaman güçlü olan zayıf olanı oradan çıkaracak!"⁷¹ şeklindeki ifadesinden dolayı, Hz. Peygamber'in onu öldüreceğini düşünür. Hz. Peygamber'in yanına gelir. Hz. Peygamber'e babasını öldürmek istiyorsa bu işi kendisinin üstlenebileceğini, başkası öldürürse şeytanın vesveselerinden ötürü öldüren kişiden

⁶⁷ Lokmân 31/14-15.

⁶⁸ Taberî, Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Şur'ân, 20/138.

⁶⁹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyerî el-Meâfirî, *es-Sîretü'n-nebevîyye li-İbn Hişâm*, thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî-Abdülhafiz eş-Şelebî (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1955), 1/280; 2/280.

⁷⁰ Taberî, Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Şur'ân, 23/281.

⁷¹ el-Münâfikûn 63/8.

intikam alıp cehenneme girmekten korktuğunu belirtir. Bunun üzerine Hz. Peygamber böyle bir durumun olmayacağını söyler.⁷² Böylelikle Abdullah, baba sevgisini bir kenara bırakmış, Allah ve resulünün sevgisini her şeyin üstünde tutarak güzel bir davranışta bulunmuştur.

Kur'an'da kişinin Allah ve resulünün sevgisini öncelemesi gerektiği noktasında birçok âyet mevcuttur. Kur'an'da Allah'ın razı olmadığı yahut Allah yolundan uzaklaştıran tüm bağıllık ve sevgilerin bir imtihan olduğu vurgulanmaktadır. Kimi zaman meşru olan sevginin dahi Allah'ın sevgisini gölgelemesi yahut Allah'ın zikrini engellemesi ihtimalinden dolayı kişinin sürekli bir teyakkuz halinde olması gerekebilmektedir. Örneğin Hâtıb b. Ebî Beltea, Mekke'nin fethini, akrabalarını korumaları için müşriklere önceden haber vermeye çalışarak yanlış bir davranışta bulunmuştur. Bunun üzerine Hz. Ömer onun öldürülmesini istemiştir. Ancak Resûl-i Ekrem, Hâtıb'ın Bedir Gazvesi'ne katılmasından dolayı kendisine dokunmamıştır.⁷³ Hz. Süleyman kıssasına bakıldığında bu konuda etkileyici bir sahneyle karşılaşmaktayız. *“Bir gün akşama doğru alımlı, soylu koşu atları önüne getirildiğinde, “Ben malı (atları), rabbimi hatırlattığı için sevdim” dedi. Derken (güneş batınca) onlar karanlığın perdesiyle gizlendi. (Daha sonra) “Onları bana geri getirin” dedi; bacaklarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı.”*⁷⁴ âyetinin de ifadesiyle, atlara duyduğu sevgi Hz. Süleyman'ı bir süreliğine Allah'ın zikrinden alıkoymuştur. Bunun üzerine o, atların kesilmesini emretmiştir.⁷⁵

2. Hz. İbrahim Kıssasında Sevgi-İman İlişkisi

Hz. İbrahim'in hayatı, çok çeşitli aşamalara ve mücadelelere sahne olmuştur. Onun putlarla olan sahnesinin, babası Âzer ve oğluyla olan diyaloglarının, Nemrud ile münazarasının içerdiği birbirinden farklı mesajlar söz konusudur. Bu bağlamda Hz. İbrahim kıssası tam bir istikamet üzere olma ve

⁷² İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye li-İbn Hişâm, 2/293.

⁷³ Bu konuda bk. İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye, 2/399.

⁷⁴ es-Sâd 38/31-33.

⁷⁵ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ١٤٢٣), 3/644.

tevhide sahip çıkma örneğidir. Zira birçok sûrede bu kıssa, akidevî düşüncesinin inşası bağlamında zikredilmiştir⁷⁶

Kur'an Hz. İbrahim'in bu mücadeleci yönünü aktarırken sevgiyi de önemli bir yerde konumlandırmıştır. Onun Allah sevgisi uğruna yaptığı mücadeleler, baba sevgisine rağmen imanını onu sınırlandırdığı noktalar, çok sevdiği oğluyula yaşadığı sahneler bu kıssada iman-sevgi ilişkisini ele almamızı önemli kılmaktadır. Ayrıca bu kıssada muhataplar açısından Allah sevgisinin yansımaları olduğu gibi dünya sevgisinin de örnekleri mevcuttur. Bu açıdan bakıldığında kıssanın önemli olaylarının sevgi-iman perspektifinden irdelenmesi, Hz. İbrahim kıssasının mesajlarının doğru anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır.

2.1. Allah Teâlâ'nın Hz. İbrahim'i Kendisine Halîl Kılması

Kur'an, Hz. İbrahim'in Allah'a yakınlığını, “Allah, İbrahim'i dost (halîl) edindi.”⁷⁷ ifadesiyle ortaya koymaktadır. Ayetteki halîl ifadesi, bir kusurun olmadığı, sevginin en doruk noktasını ifade etmektedir.⁷⁸ Bu ifade Arap dilinde, dostuyla sürekli beraber olan ve kendisine gizlisi saklısı olmayan kişi için kullanılmaktadır.⁷⁹ Yüce Allah, bu ifadeyi her peygamber için kullanmamıştır. Allah birçok kimseyi sevdiğini beyan etmiştir. Allah müttakileri⁸⁰, sabredenleri⁸¹, muhsinleri⁸², tövbe edenleri⁸³, temizlenenleri⁸⁴, kendisine tevekkül edenleri⁸⁵, adaletli olanları⁸⁶, kendi yolunda saflar halinde çarpışanları⁸⁷ sevdiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla sevilen kişi sayısı ve se-

⁷⁶ Saîd Havvâ, *el-Esâs fi'l-tefsîr* (Kahire: Darü's-Selâm, 1424), 1/64.

⁷⁷ en-Nisâ 4/125.

⁷⁸ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 6/304.

⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/211.

⁸⁰ Âl-i İmrân 3/76.

⁸¹ Âl-i İmrân 3/146.

⁸² Âl-i İmrân 3/148.

⁸³ el-Bakara 2/222.

⁸⁴ el-Bakara 2/222.

⁸⁵ Âl-i İmrân 3/159.

⁸⁶ el-Mümtehine 60/8.

⁸⁷ es-Saff 61/4.

vilmeyi celp eden özelliklerin artması tabii bir durumdur. Ancak bu durum halîl ifadesi için geçerli değildir. Allah'ın Hz. Peygamber'i ve Hz. İbrahim'i kendisine halîl kılması⁸⁸, onlara özel bir lütuftur. Nitekim Hz. Peygamber “*Ey İnsanlar! Şayet ben yeryüzünden birini kendime halîl kılseydim, Ebû Bekr İbn Ebî Kuhâfe'yi halîl edinirdim. Ancak sahibiniz Allah'ın halilidir.*”⁸⁹ ifadesiyle bu sevginin çok özel olduğunu açıkça beyan etmiştir.⁹⁰ Arap dilinde **الْخَلْلُ** kelimesi, kumlu yol anlamına gelir.⁹¹ Şa'râvî (öl.1998) bu kelime üzerine güzel tespitlerde bulunur. Ona göre kumlu yol anlamına gelen bu ifade, genellikle de dar olur. İki insan bu yolda yürüdüğünde aralarında derin bir sevgi olması durumunda omuz omuza yürürler. Ancak aralarında bir sevgi yoksa biri diğerinin arkasından yürür. Bu sebeple de omuz omuza yürüyene halîl denmiştir.⁹² Aynı zamanda halîl, sahibinin kusur ve noksanlıklarını kapatan kişidir. Zira halîl olanlar, birbirlerinin sıfat, huy ve ahlaklarında bir ve uyumlu olurlar. Bu durumda âyette kastedilen anlam, Allah'ın Hz. İbrahim'i özel bir şekilde seçip sevgisini ifade etmesidir. Onu gözetip, kendisine has arkadaş kılmasıdır.⁹³ Allah bu ifadeye şu âyette de yer vermiştir: “*O putperestler, sana vahyettiklerimizden başka şeyleri yalan yere bize yamayasın diye neredeyse seni ayartıp ondan saptıracaklar, işte o zaman seni kendilerine dost sayacaklardı*”⁹⁴ Bu âyette müşriklerin Peygamber'in davasından yüz çevirmesi durumunda ne denli sevineceklerini ve onu her şeyleriyle sahipleneceklerine işaret edilmektedir.⁹⁵

⁸⁸ İbn Kesîr, Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm, 2/423.

⁸⁹ İbn Kesîr, Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm, 2/423.

⁹⁰ Şa'râvî, *Tefsîru eş-Şa'râvî* 2672; 7533.

⁹¹ Bu konuda bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, nşr. Mehdî el-Mahzûmî -İbrâhim es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 1408/1988), 4/140; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-luğa*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekî (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987), 1/107.

⁹² Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru eş-Şa'râvî* (b.y.: Metabiu ahbari'l-yevm, 1997), 2671.

⁹³ Şa'râvî, *Tefsîru eş-Şa'râvî* 2672; 7533.

⁹⁴ el-İsrâ 17/73.

⁹⁵ Taberî, Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân, 17/508.

Yüce Allah'ın Hz. İbrahim'i halil kılması onun kişiliğini ve karakterini irdelememiz açısından son derece önemlidir. Zira Allah'ın kendisine halil kıldığı bir kimsenin bu sıfatı hakkedici bir kişiliğe sahip olacağı açıktır. Başka bir ifadeyle Allah'ın bu denli sevgisini ifade ettiği bir kimsenin, Allah'a duyduğu muhabbeti ve bu uğurda neler yaptığını anlamamız gerekmektedir. Taberî'nin (öl. 310/923) ifade ettiği üzere, Allah'ın Hz. İbrahim'in dostluğuna ihtiyacı yoktur. Ama onun, sevgisini, ibadetini Allah'a has kılması ve rızası için gayret göstermesi sebebiyle Allah Teâlâ, Hz. İbrahim'e bir lütuf olarak bu sıfatı bahsetmiştir. Dolayısıyla buna ihtiyaç duyan Hz. İbrahim'dir, Allah Teâlâ değildir.⁹⁶

Hz. İbrahim'in bu sıfatla müşerref olmasını sağlayan birçok özelliği bulunmaktadır. Kur'an'a baktığımızda Allah'ın onun hakkında çok özel ve seçici ifadeler kullandığını görürüz. Kur'an Hz. İbrahim'in hanif olduğunu⁹⁷ (كَانَ حَنِيفًا)⁹⁸, dosdoğru olduğunu (إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا)⁹⁹, güçlü ve basîretli kullardan olduğunu (أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصُرِ)¹⁰⁰ cömert olduğunu¹⁰¹, “çok geçmeden (konuklarına) kızartılmış bir buzağı getirdi” (فَمَا لَبَتَ أَنْ جَاءَ بِعِجَلٍ)¹⁰², muhsinlerden olduğunu (كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ)¹⁰³, “halim, hassas ruhlu ve kendini Allah'a adanmış biri” olduğunu (لَحَلِيمٍ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ)¹⁰⁴, vefalı olduğunu (وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَى)¹⁰⁵, tek bir ümmet olduğunu (إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً)¹⁰⁶,

⁹⁶ Taberî, Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Şur'ân, 9/252.

⁹⁷ Hanif kelimesinin anlamına dair bk. Zülfikar Durmuş, “Hz. İbrahim'in Kur'an'daki Sıfatlarının Ahlaki Değerler Açısından İncelenmesi”, *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 3/2 (2020), 185-188.

⁹⁸ Âl-i İmrân 3/67.

⁹⁹ Meryem 19/41.

¹⁰⁰ es-Sâd 38/45.

¹⁰¹ Bu konuda bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/332.

¹⁰² Hûd 11/69.

¹⁰³ es-Saffât, 37/105.

¹⁰⁴ Hûd 11/75.

¹⁰⁵ en-Necm 53/37.

¹⁰⁶ en-Nahl 16/120.

Allah'a gönülden itaat eden (**قَانِتًا لِلَّهِ**)¹⁰⁷, nimetlerine şükreden biri olduğunu (**شَاكِرًا لِأَنْعَمِهِ**)¹⁰⁸, büyük sorumlulukla görevlendirilen ve işini hakkıyla yapan peygamberlerden olduğunu (**وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ**)¹¹⁰, Allah'ın mümin kullarından olduğunu (**إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ**)¹⁰⁹ Allah'ın tüm benliğiyle tövbe eden bir kalple yöneldiğini (**إِذْ جَاءَ رَبُّهُ بِقَلْبٍ**)¹¹¹, müşriklerden olmadığını (**وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**)¹¹² haber vermektedir. Kur'an'ın Hz. İbrahim hakkında zikrettiği bu sıfatların ortak yönü; tevhidi sahiplenmesi ve Allah'a teslim olmasıdır. Bu vasıflardan anlaşılması gereken nokta, Hz. İbrahim'in Allah'a derin bir muhabbet beslediğidir. Bu sıfatların yanında Allah'ın kendisine lütfettiği bazı özelliklerine de Kur'an değinmektedir. Allah'ın onu kendisine halîl kıldığını (**وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا**)¹¹³, dünyada kendisine iyilik verdiğini, ahirette de salihlerden kıldığını (**وَأَتَيْنَاهُ**)¹¹⁴, seçilmiş ve hayırlı kullardan olduğunu (**أَخْلَصْنَاهُمْ**)¹¹⁵, arındırılmış kullardan olduğunu (**الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارَ**)¹¹⁶, Allah'ın onu seçkin kılıp, doğru yola yönelttiğini (**اجْتَبَيْهِ وَهَدَيْهِ**)¹¹⁷, İbrahim dinine uymaya çağrı yaparak onu müşerref kıldığını (**مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ**)¹¹⁸,

¹⁰⁷ en-Nahl 16/120.

¹⁰⁸ en-Nahl 16/121.

¹⁰⁹ el-Ahzâb 33/7.

¹¹⁰ es- Sâffât 37/111.

¹¹¹ es- Sâffât 37/84.

¹¹² Âl-i İmrân 3/95.

¹¹³ en-Nisâ 4/125.

¹¹⁴ el-Bakara 2/130.

¹¹⁵ es-Sâd 38/47.

¹¹⁶ es-Sâd 38/46.

¹¹⁷ en-Nahl 16/121.

¹¹⁸ el-Hac 22/78.

rüş sahibi kılındığını (وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رِشْدَهُ) ¹¹⁹, kendisine makam lütfedildiğini (سَلَامٌ عَلَيَّ) ¹²⁰, Allah'ın selamına layık kılındığını (إِبْرَاهِيمَ) ¹²¹, kendisinden sonra gelenler arasında ona büyük bir şan verildiğini (كَمَا) ¹²², kendisine nimet verilenlerden olduğunu (وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ) ¹²³ belirtmektedir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın onu halim bir çocukla müjdelediğini (فَبَشِّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ) ¹²⁴, ateşi ona serin ve selamet kıldığını (قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا) ¹²⁵, onu İshak'la müjdelediğini (وَبَشِّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ) ¹²⁶ haber vermektedir. Kur'an'ın bu denli güzel ve özel vasıfları, Hz. İbrahim için zikretmesi son derece etkileyicidir. Hayatı boyunca Allah'a teslim olmuş bir peygamberin, Allah'ın kendisini lütuf ve müjdelerine mahzar kılması, onu kendisine halil kılması Hz. İbrahim'i özel kılmaktadır. Burada dikkatimizi çekmesi gereken bir diğer nokta, Allah'ın sadece Hz. İbrahim peygamberi kendisine halil kılmakla yetinmediğidir. Şayet Kur'an'da sadece Hz. İbrahim'in halil kılındığı ifade edilseydi, bu durumda onun halil kılınmasına sebep olan özelliklerin neler olduğunu sorgulama ihtiyacı içerisine girebilirdik. Bu sebeple de onun birçok vasfına değinilerek aslında sahip olduğu birçok özelliği sayesinde onun Allah'a halil kılındığı gösterilmek istenmiştir.

¹¹⁹ el-Enbiyâ 21/51.

¹²⁰ Âl-i İmrân 3/97.

¹²¹ es-Sâffât 37/109.

¹²² es-Sâffât 37/78.

¹²³ Yûsuf 12/6.

¹²⁴ es-Sâffât 37/101.

¹²⁵ el-Enbiyâ 21/69.

¹²⁶ Hûd, 11/71.

2.2. Hz. İbrahim'in Babası Azer'e Duyduğu Sevgi ve Onu İmana Davet Etmesi

Kur'an, Hz. İbrahim'in babasını İslam'a davet ettiğini ve onunla iletişim kurmaya çalıştığını, ancak onun tüm çabalarına karşın ve babasına duyduğu derin sevgiye rağmen babasının iman etmediğini aktarmaktadır. Kur'an Hz. İbrahim'in çabalarını şu şekilde aktarmaktadır: *"Bu kitapta İbrâhim'i de okuyup an! Kuşkusuz o, özü sözü doğru bir insan, bir peygamberdi. Bir gün babasına şöyle demişti: Babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin taparsın? Babacığım! Sana gelmeyen bir bilgi hakikaten bana geldi, bu sebeple bana uy ki seni düz yola çıkarayım. Babacığım! Şeytana kulluk etme! Çünkü şeytan, rahmânın buyruğuna uymamıştır. Babacığım! Allah'ın azabına uğramandan ve böylece şeytanın yandaşı olmandan korkuyorum."*¹²⁷ Bu âyetlerde Hz. İbrahim'in çok nazik bir üslupla babasına hitap ettiği ve onu incitmemek ve imana yönlendirmek amacıyla çok güzel ifadeler kullanmaya özen gösterdiği görülmektedir. Söze "Ey Babacığım!" İfadesiyle başlaması babasına duyduğu sevgiyi ve yakınlığı çağrıştırmaktadır. Babasının katı tutumuna ve içerisinde bulunduğu büyük hatalara, çirkin günah ve eylemlere rağmen Hz. İbrahim'in çok yumuşak ve nazik davrandığı, edepli bir şekilde babasına hitap ettiği görülmektedir.¹²⁸ Sorularıyla da üst perdeden seslenmek yerine anlamaya çalışan birinin tutumunu benimsemiştir.¹²⁹ Onun babasının yanlış yolda olduğunu göstermek için öncelikle herkesin kabul ettiği bir gerçek olan putların duymaması, görmemesi ve bir zararı defedemesine atıfta bulunması çok anlamlıdır. Zira muhatabı ikna edebilmek için onun takip ettiği yolun yanlışlığını ortaya koymak büyük önem taşımaktadır. Bu sebeple de Hz. İbrahim davetini, felsefi tartışmalar üzerinden değil; somut ve herkesin anlayabileceği gerçekler üzerinden yapmıştır. Bu bağlamda kullandığı ifadeler çok yerindedir: *"Babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin taparsın?"* Zira bir kişi doğal olarak

¹²⁷ Meryem 19/41-45.

¹²⁸ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'zi 'l-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 3/19.

¹²⁹ Muhammed b. Ahmed Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr* (b.y.: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ts.), 9/4646.

ilah edindiği kişiden kendisine yardım etmesini, gözetlemesini yahut sıkıntılarını defetmesini bekler. Bunu yapamıyor hatta kendisine bile yardımı dokunmuyorsa bu durumda akıllı bir insanın, kendisine faydası olmayan birine ibadet etmesinin hiçbir tutarlı yanı yoktur. Hz. İbrahim'in ifadesiyle Rabb şu özelliklere sahip olmalıdır: “O, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir. Beni yediren ve içirendir. Hastalandığım zaman bana şifa verendir. Canımı alacak olan, sonra beni yeniden diriltecek olandır. Hesap günü hatalarımı bağışlayacağını umduğum yine O'dur.”¹³⁰ Bu bağlamda Hz. İbrahim'in ifadeleri, ikna edici bir mahiyet arz etmektedir. Bunun yanı sıra Hz. İbrahim babasını korkuturken Allah'ın rahmet sıfatına vurgu yapması son derece etkileyicidir. Tergîb ve terhîb dilini çok güzel bir şekilde kullanarak, babasını Allah'ın rahmeti sayesinde hidâyeti bulabileceğine teşvik etmektedir. Esasen Hz. İbrahim'in babasının kurtuluşunu önemsemesi, sevgi ve şefkatiyle onu doğru yola ulaştırmaya çabalaması tabii bir durumdur.¹³¹ Zira kişinin İslam'a davet ederken en yakınlarından başlaması aynı zamanda İslamî bir emirdir. Örneğin “Yakın akrabaları da uyar.”¹³² âyeti nâzil olduğunda Hz. Peygamber akrabalarını İslam'a davet etmeye başlamıştır.¹³³

Hz. İbrahim'in kıssasında dikkatimizi çeken bir diğer nokta onun sadece yanlış yolu belirtmekle yetinmediğidir. O, babasının takip ettiği yolun yanlışlığını ortaya koyduktan sonra doğru yolun ne olduğunu açıkça beyan etmektedir. Kendisine Allah'tan ilim verildiğini ve bu sayede onu doğru yola ulaştırabileceğini açıklamaktadır. Bu yönüyle Hz. İbrahim, hidâyetin kendi elinde olmadığını, “Kuşkusuz sen istediğini hidâyete erdiremezsin. Ama Allah dilediğini hidâyete erdirir ve hidâyete erecek olanları en iyi O bilir”¹³⁴ asıl söz sahibinin Allah Teâlâ olduğunu beyan etmiş olmaktadır. Ancak babası tüm çabalarına rağmen doğru yola uymayı kabul etmemiş, tehditkâr bir dil kullanmıştır: “Eğer vazgeçmezsen, andolsun seni taşlatırım; şimdi uzun bir süre gözüme

¹³⁰ eş-Şuarâ 26/78-82.

¹³¹ Abdulkemim Yunus el-Hatib, *et-Tefsîru'l-Kur'anî li'l-Kur'an*, (Kahire: Dârü'l-fikr el-Arabî), 8/738.

¹³² eş-Şuarâ 26/214.

¹³³ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/913.

¹³⁴ el-Kasas 28/56.

görünme!”¹³⁵ Hz. İbrahim, babasının batıl yolu tercih etmesine rağmen “*Rab-bimden senin için mağfiret dileyeceğim*”¹³⁶ diyerek onun için dua ve istiğfarda bulunacağını belirtmiştir. Ancak “*İbrâhim’in, babasının bağışlanması için yaptığı dua ise sırf ona verdiği bir sözden ötüriydü. Ama onun bir Allah düşmanı olduğu kendisine belli olunca ondan uzaklaştı.*”¹³⁷ âyetinin de ifadesiyle, babasının iman etmeyeceği belli olduktan sonra artık onun için istiğfarda bulunmanın anlamı kalmadığını anlayan Hz. İbrahim istiğfardan vazgeçmiştir.¹³⁸

Kur’an bu sahneyle, kişinin hakikate yani delile tabi olması gerektiğine işaret etmekte, sevilen kişilerin yanlış yolunda ısrar etmenin doğru olmadığını göstermektedir.¹³⁹ Aynı zamanda bu diyalog; sevgi ve bağlılığın ancak hak eksenli şekillenmesi gerektiğini, kişinin Allah sevgisini, her şeyin üstünde tutmasının icap ettiğini bariz bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira müşrikler atalarına duydukları sevgi ve kör bağlılık onların hakikat sevgisini yani iman sevgisini hissetmelerine, yaşamalarına ve onun tadını almalarına engel olmuştur. Atalarının sevgisiyle Allah sevgisi aynı yerde bulunamayacağından, birinin tercih edilmesi zorunludur. Ama ne yazık ki müşriklerden birçoğu kendisine gelen uyarıyı dikkate almamış ve atalarının dinine bağlı kalmaya devam etmiştir. Öte yandan Hz. İbrahim’in babasına son derece yumuşak ifadelerle seslendiğini de dikkate aldığımızda aslında onun iman etmesini gönülden istediği ve babasını çok sevdiği anlaşılmaktadır. Buna rağmen Hz. İbrahim Allah sevgisini, babasının rızasının ve sevgisinin önüne koymuştur. Allah sevgisi ve bağlılığını her şeyin üstünde tutarak babasının yoluna uymamıştır. Başka bir ifadeyle o, delile uymayı babasının yoluna uymaya tercih etmiştir.¹⁴⁰

Allah Teâlâ Hz. İbrahim kıssası üzerinden Hz. Peygamber dönemine ve tüm insanlara etkileyici mesajlar vermektedir. Hz. Peygamber, kavmi iman etmediği için büyük üzüntü hissediyordu. Allah bu kıssaıyla Hz. İbrahim’in de

¹³⁵ Meryem 19/46.

¹³⁶ Meryem 19/47.

¹³⁷ et-Tevbe 9/114.

¹³⁸ Taberî, Câmi’u’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-‘Kur’ân, 14/513.

¹³⁹ Ebü’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey Kelbî, *et-Teshîl li-’ulûmi İ-tenzîl*, nşr. Abdullah Halidî (Beyrut: Dâru’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, 1416), 21/542.

¹⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 21/542.

benzer şekilde üzüldüğünü aktararak onu teselli etmiştir.¹⁴¹ Bu kıssada Mek-keli müşriklere de bir çağrı söz konusudur. Zira onlar, Hz. İbrahim’le övü-nen bir toplumdur. Allah Teâlâ onun konumunu “Sizi O seçti ve size din ko-nusunda hiçbir güçlük yüklemedi; ceddiniz İbrâhim’in dininde olduğu gibi”¹⁴² şekliyle ifade etmektedir. Dolayısıyla atalarıyla övünen Mekkeliler’in, delile tabi olmaları ve derinden bağlı oldukları atalarını terk edip, bir tek Allah’a boyun eğip sevmeleri gerektiği bu kıssa üzerinden gösterilmektedir.¹⁴³ Bu bağlamda âyetin “*kitapta İbrahim’i de an*” ifadesiyle başlaması çok önemli hikmetler barındırmaktadır. Zira Hz. İbrahim Arapların atasıydı, Araplar onun yüceliğini ve temizliğini ikrar ediyorlardı. Kur’an, Hz. İbrahim’in tevhide ne denli sahip çıktığını aktararak müşriklerin taklide dayalı düşüncelerinin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Müşrikler sıklıkla babalarının dinlerini terk etmeyeceklerini ve bunun kabul edilemez olduğunu “*Biz babalarımızı bir inanç üzerinde bulduk, elbette biz onların izlerinden giderek doğru yolu buluruz*”¹⁴⁴ gibi ifadelerle dile getiriyorlardı. Allah bu kıssayla müşriklerin yanlışlıklarını ortaya koymaktadır. Şöyle ki, müşrikler iddia ettikleri gibi atala-rına uyuyorsa bu durumda muvahhit olan ataları Hz. İbrahim’e uymaları gerekirdi. Dolayısıyla “*Bu kitapta İbrâhim’i de okuyup an! Kuşkusuz o, özû sözü doğru bir insan, bir peygamberdi*” ifadesiyle, müşriklere putlarını bırakıp Hz. İbrahim’i örnek edinmeleri çağrısı yapılmaktadır. Hz. İbrahim’in tev-hid mücadelesi, Allah yolunda çekmiş olduğu eziyetler ve bunun neticesinde Allah’ın lütuflarına mazhar olması muhataplarına örnek gösterilmektedir.¹⁴⁵

2.3. Hz. İbrahim’in Kavmini Tevhide Davet Etmesi

Kur’an Hz. İbrahim’in çeşitli münazaralarına yer vermektedir. Kur’an’ın de-ğindiği bu sahnelerden biri Hz. İbrahim’in kavminin tapmış olduğu yıldızlar,

¹⁴¹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* 24/509.

¹⁴² el-Hac 22/78.

¹⁴³ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* 21/542; İbn Âşûr, et-Tahrîr ve’t-tenvîr, 17/92.

¹⁴⁴ ez-Zuhuf 43/22.

¹⁴⁵ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrû’l-hadis* (Kahire: Dâru İhyâi’l-kütübî’l-Arabiyye, 1383), 3/251; 4/223.

ay ve güneşe tapmaktan vazgeçirmek için mantıklı ilkeler penceresinden onlarla münazara etmesidir.¹⁴⁶ Kur'an bu konuya şöyle değinmektedir:

Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. “Rabbim budur” dedi. Yıldız batınca da “Batanları sevmem” dedi. Ayı doğarken görünce, “Rabbim budur” dedi. O da batınca, Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yolunu şaşırılmış kimselerden olurum” dedi. Güneşi doğarken görünce, Rabbim budur; zira bu daha büyük” dedi. O da batınca dedi ki: Ey kavmim! ben, sizin (Allah’a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Ben, O’nun birliğine inanarak yüzümü, gökleri ve yeri yoktan yaratana çevirdim ve ben müşriklerden değilim.¹⁴⁷

Hz. İbrahim’in bu tartışmasından dikkatimizi çekmesi gereken birçok nokta mevcut olsa da üzerinde durmak istediğimiz konu, Hz. İbrahim’in mezkur mevcudatın sonsuz ve ebedi olmamasından ve sürekli değişime tabi olmasından dolayı ilah olamayacakları¹⁴⁸ ve bu sebeple de ebedi olmayan bir ilahı sevemeyeceğini vurgulamasıdır.¹⁴⁹ Sevemeyeceği bir şeye de ibadet edemeyeceğini, ibadetin sevgi olduğunu, sevginin olmadığı yerde ibadetin olamayacağını belirtmiş olmasıdır.¹⁵⁰ Dolayısıyla sevgi ve iman ilişkisinin bariz bir örneğini görmekteyiz. Sevgiyi imandan ayrı değerlendirmek bu bağlamda mümkün görünmemektedir. Bir müminin şirk eylemlerini sevmesi düşünülemez. “*Allah size imanı sevdirdi*”¹⁵¹ âyetinin de ifadesiyle müminin iman sevgisi tüm sevgilerin önündedir. Hz. Peygamber’in Hz. Ömer ile olan diyalogu da buna örnektir. Rivayetlere göre Hz. Ömer, Allah’ın resulünü nefsi hariç her şeyden çok sevdiğini ifade eder. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ömer’den kendisini nefsinden bile daha fazla sevmedikçe ger-

¹⁴⁶ Hz. İbrahim’in bu tavrına ilişkin çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Bu konuda bk. İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 3/290; Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, 3/1704.

¹⁴⁷ el-En'âm 6/76-79.

¹⁴⁸ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikâî, *Naẓmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyat ve's-süver* thk. Süheyl Zekkar (Kahire: Dârü'l-kitâb el-İslâmî), 7/5.

¹⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/40.

¹⁵⁰ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 5/2561.

¹⁵¹ el-Hucurât 49/7.

çek imana ulaşamayacağını söyler. Bunun üzerine Hz. Ömer nefsi dahil her şeyden çok Hz. Peygamber'i sevdiğini belirtir.¹⁵² Esasen Hz. Peygamber'in bu talebi kişisel bir istek değildir. Bilakis imanın yansımalarından biri olmasıyla ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda Hz. İbrahim kıssası, sağlam imana sahip bir kişinin, Allah sevgisini her şeyin üstünde tutması, sahte ilahlardan da nefret etmesi gerektiğini somut olarak göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında لا أَحِبُّ الْآفِلِينَ “*Batanları sevmem*” ifadesi, bir manifestodur. Hz. İbrahim bu sözleriyle, âlemlerin yaratıcısının sadece bu sevgiyi hak ettiğini, yeryüzünü ve gökyüzünü iradesiyle yönlendiren bir ismin ancak sevilmesi gerektiğini dolayısıyla da sevginin bu vasıflarda olan birine has kılınmasının bir gereklilik olduğunu belirtmiş olmaktadır. Bu bakış açısı, aynı zamanda sahte ilahlara sunulan sevginin; zulüm ve haksızlık olduğunu da göstermiş olmaktadır. Bu bağlamda Hz. İbrahim'in sözü, çok yerindedir. Zira dönemin müşrikleri Hz. İbrahim'in de ifadesiyle “*Sizler, sırf dünya hayatında aranızdaki sevgi (ve çıkar) ilişkisini sürdürmek için Allah'ı bırakıp kendinize birtakım putlar edindiniz*”¹⁵³ putlara birbirlerini taklit etmek, şirin görünmek ve dünyalık arzular için ibadet ediyor ve sevgi besliyorlardı.¹⁵⁴ Bu putlar, onların yaşam biçimlerini, birbirlerine muhabbetlerini ve yardımlaşmalarını etkiliyordu.¹⁵⁵ Esasen zikredilen el-Ankebût 29/25. âyeti, müşriklerin sevgi anlayışlarını ve neyi, niçin sevdiklerini de yansıtıcı mahiyettedir. Müşriklerin sevgi anlayışı, taşıdıkları şirk düşüncesiyle uyumludur. Bir müşrik, dünya düzenini bozan, insanlığa ve canlılara zarar veren şeyleri sever. Fesadın yayılmasını, Müslümanların hezimete uğramasını, kötülüğün yaygınlaşmasını ister.

Hz. İbrahim'i konu edinen âyetlerin nâzil olduğu döneme de bakıldığında müşriklerin, Hz. Peygamber'in davetine karşı çıkmakla kalmadıkları kendi akrabalarını, ailelerini iman ettikleri için dışladıkları görülür. İslam öncesi cahiliyede var olan sevgi, kardeşlik, dayanışma vahyin gelişiyi başka

¹⁵² Buhârî, “Eymân ve nüzü'r”, 2.

¹⁵³ el-Ankebût 29/25.

¹⁵⁴ Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 18/11129.

¹⁵⁵ Taberî, Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an, 20/24-25.

bir şekle dönüşmüştür. Öyle ki müşrikler kendi menfaatleri için ve vahyin yayılmaması adına en yakınlarına eziyet etmekten çekinmemişlerdir. Onların bu dayanışmaları sadece dünyaya duydukları sevgiden başka bir şey değildir. Ahirette bu sevginin yerini “*Sonra kıyamet gününde kiminiz kiminizi inkâr edip tanımayacak; kiminiz kiminize lânet edecektir*”¹⁵⁶ âyetinin ifadesiyle düşmanlık olacaktır. Zira sağlam bir inanç üzerine kurulu olmayan dayanışmanın, sevginin mutlulukla neticelenmesi mümkün değildir. Bu bağlamda Hz. İbrahim’in, yukarıda belirtildiği üzere kalıcı olmayan, değişmeye mahkûm olan şeylerin sevilemeyeceğini “*Batanları sevmem*” sözüyle ifade etmesi çok anlamlıdır. Zira müşriklerin tek derdi arzularını tatmin etmektir. Dolayısıyla da onların sevgilerinin bir çıkar sevgisinden öteye geçemeyeceği ortadadır. Hz. İbrahim’in bu sözü, her şeye muhabbetin beslenilemeyeceğini, bu duygunun özel bir anlamı olduğunu vurgulamış olmaktadır. Bu bağlamda onun, putlara, yıldızlara, aya tapan bu kavimle aynı duyguya sahip olması da beklenemeyeceğinden ötürü Hz. İbrahim, kavminin içinde bulunduğu şirkten uzak olduğunu ve tek olan Allah’a yöneldiğini beyan etmiştir: “*Ben sizden ve tapıklarınızdan beriyim.*” Bu sözler, küfrün ve tevhidin aynı bakış açısına sahip olamayacağını, müşriklerin sevgi beslediği şeylerle, öncelediği konularla bir Müslümanın sevgi beslediği şeylerin çok farklı olduğunun bir ilanıdır. Sevgiyi Allah’a has kılan Hz. İbrahim’in, kavminin yolundan uzaklaşması ve onlarla arasına mesafe koyması Allah sevgisinin bir gereği idi. Zira bir müminin kalbinde Allah sevgisiyle, put sevgisinin aynı anda var olabilmesi düşünülemez. Tevhid ve şirk zıt kutuplu iki inanç biçimidir. Bir insanın birini benimsemesi diğerine düşman olmasını zorunlu kılmaktadır. Diğerine karşı tarafsız kalmak mümkün değildir. Zira bu, imanın zorunlu bir gereğidir. Bu gereklilik, Allah’ın sevdiğini sevmeyi, razı olduğuna razı olmayı zorunlu kıldığı gibi; Allah’ın buğzettiğine buğzetsmeyi öfkelenliğine öfkelenmeyi icap ettirir. Bu sadece kalbi bir duyguyla sınırlı değildir. Bu sevgiyi, kişi tüm azalarıyla amelî olarak yansıtmayı gerektirmektedir. Bazı alimlere göre kişi, amelî anlamda Allah ve resulünün kerih gördüğü bir şeyi kerih görmez yahut Allah ve resulünün sevdiği bir şeyden uzak durursa

¹⁵⁶ el-Ankebût 29/25.

tövbe etmesi gerekmektedir. Zira bu durumun Allah sevgisinin eksikliğini gösterdiği söylenmiştir. “*De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısım-akrabanız, kazandığınız mallar; durgunluğa uğramasından endişe ettiğiniz ticaretiniz ve hoşlandığınız meskenler size Allah’tan, peygamberinden ve O’nun yolunda cihaddan daha sevimli ise, artık Allah buyruğunu (kıyameti) gerçekleştirinceye kadar bekleyin. Allah günaha saplanmış kimseleri hidâyete erdirmez.*”¹⁵⁷ âyeti de bu bağlamda değerlendirilmiştir.¹⁵⁸

Bu sebeple de Hz. İbrahim’in her türlü çabasına rağmen kavminin iman etmemesinden ötürü, onların sahip olduğu şirk düşüncesinden berî olduğunu ifade etmesi, imanın bir gereğiydi. Bu açıdan bakıldığında Allah’ın uluhiyet ve rububiyetinin gölgelendiği, Allah’a açıktan düşmanlık yapıldığı durumlarda Müslümanın tavır alması gerektiği¹⁵⁹ bu kıssanın işaret ettiği mesajlardan biridir. Allah’a derinden bağlı olan birinin yöneleceği tek sığınak Allah’tır. Bu bağlamda kavmiyle arasına düşmanlık giren Hz. İbrahim’in “*Ben rabbime gidiyorum*”¹⁶⁰ ifadesi, Allah’a duyulan derin sevgiyi ve teslimiyeti yansıtmaktadır. “*Andolsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse, mutlaka ben de sapıklardan olurum*”¹⁶¹ ifadesi de Allah’a duyulan özlemin, hasretin, isteğin tezahürüdür.¹⁶² Bu özlemin derinliği “*Rabbim! Ölüleri nasıl diriltiyorsun, bana göster!*”¹⁶³ ifadesinde de görülmektedir.¹⁶⁴ Hz. İbrahim’in Allah’a duyduğu bu derin sevgi ve bağlılık; putlara, sahte ilahlara düşmanlık olarak yansımıştır. Hz. İbrahim’in “*âlemlerin rabbi dışında*

¹⁵⁷ et-Tevbe 9/24.

¹⁵⁸ İbn Receb, *Ravâiu l-tefsîr*, 1/201.

¹⁵⁹ “O size kitapta şunu indirmiştir: Allah’ın âyetlerinin inkâr edildiğini yahut onların alaya alındığını işittiğiniz zaman, onlar başka bir söze geçmedikçe kendileriyle beraber oturmayın; aksi takdirde şüphesiz siz de onlar gibi olursunuz. Allah elbette münafıkların ve kâfirlerin tamamını cehennemde bir araya getirecektir.” Nisâ 4/140.

¹⁶⁰ Sâffât 37/99.

¹⁶¹ En’âm 6/77.

¹⁶² Nizâmüddin Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A‘rec en-Nisâbüri, *Garâ’ibü l-Kur’ân ve regâ’ibü l-furkân*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dârü l-kütübi l-ilmîyye,1416), 2/32.

¹⁶³ el-Bakara 2/260.

¹⁶⁴ Nisâbüri, *Garâ’ibü l-Kur’ân*, 2/32.

taptıklarınız benim düşmanımdır”¹⁶⁵ ifadesi, Allah dışında ilah edinilenlere, tapılanlara sevgi beslenilemeyeceğinin en büyük manifestolarından biridir. Onun bu ifadeleri, tüm putların düşman olarak telakki edilmesi gerektiğinin delili mahiyetindedir¹⁶⁶ Bu ifade derin tevhid düşüncesinin, Hz. İbrahim’in dilinde vücut bulmuş halidir.¹⁶⁷ Bütünsel bir bakış açısıyla âyetlere baktığımızda onun *“Batanları sevmem”* ifadesiyle *“taptıklarınız benim düşmanımdır”* sözünü beraber ele almamız gerekmektedir. Hz. İbrahim penceresinden baktığımızda sevgiyi ibadet olarak gördüğü, dolayısıyla da ibadeti sadece Allah’a has kıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Allah dışında ibadet iddiasında bulunmanın, düşmanlık gerektirdiğini de göstermiş olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Hz. İbrahim’in, muhataplarının şirk düşüncelerine saygı penceresinden yaklaşmadığı görülmektedir. Bilakis onlara karşı aktif mücadele içerisine girmiştir. Zira *‘onlar benim düşmandır’* sözü aktif bir eylemdir.

2.4. Nemrud’la Mücadelesi

Hz. İbrahim, dünyanın tüm arzularının sevgisinden, Allah için vazgeçmekle kalmamış arasına büyük bir mesafe koymuştur. Nemrud’la olan münazarasında da bu durum belirgindir. Kur’an yaşanmış bu olayı şu şekilde aktarmaktadır: *“Allah’ın kendisine verdiği iktidara dayanarak rabbi hakkında İbrâhim ile tartışmaya giren kimseyi görmedin mi? İbrâhim “Rabbim hayat veren ve öldüren” deyince o, “Hayat veren ve öldüren benim” dedi. İbrâhim “Allah güneşi doğudan getirmektedir, hadi sen de onu batıdan getir” dedi. Bunun üzerine inkârcı ne diyeceğini bilemedi. Allah zalimler topluluğuna rehberlik etmez.”*¹⁶⁸ Hz. İbrahim’in Nemrud ile mücadelesi, bir muvahhidin, dünyalık tüm arzularından vazgeçip bir olan Allah için tüm zorlukları göze alıp tebliğde bulunmasının en somut tezahürlerinden biridir. Nemrud dünyalık arzuları ve kendi hükümdarlığına olan bağlılığı için tevhide cephe açmıştır. Bu

¹⁶⁵ eş-Şuarâ 26/77.

¹⁶⁶ Nisâbüri, *Garâ’ibü’l-Kur’ân*, 2/32.

¹⁶⁷ Ahmed Mustafa Merâgî, *Tefsîrü’l-Merâgî* (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî,1946), 14/159.

¹⁶⁸ el-Bakara 2/258.

yönüyle kıssada iki farklı figür dikkatimizi çekmektedir. Bunlardan biri kalıcı olan ahiret yurdu için dünyanın tüm kötü arzularından, sahte ilahlardan yüz çevirmiş ve bu uğurda ölümü göze almıştır. Diğeri ise dünyalık arzularının esiri olmuş, hükümdarlığının devamlılığı için “*Hayat veren ve öldüren benim*” ifadelerinde de görüldüğü üzere tevhidin karşısında durmuştur. Tam da burada imanın; kişinin eşyaya, varlığa duyduğu sevgiyi, yaklaşımı nasıl etkilediğinin somut örneklerini görmekteyiz. İman sahibi bir kişi, bu dünyayı bir imtihan olarak görüp kendi arzularının esiri olmaktan sakınırken; imandan nasibini almamış kimsenin ise, ahiret yurdu yerine hevasını, arzu ve isteklerini kaim kılma derdine düşmesi pekâlâ mümkündür. Asr-ı saâdete bakıldığında bunun örnekleri aşıkardır. Sahâbilerin her biri tevhidin yayılması için yeri geldiğinde canlarından, mallarından, ailelerinden vazgeçmeyi göze almışlardır. Diğer yandan cahiliye müşrikleri dünyalık arzuları için sahip oldukları makam ve mevkileri terk etmeme adına İslam’a karşı her türlü saldırıyı yapmışlardır. Zira müşriklerin dünya sevgisi; onların iman etmesine, tevhidi kabul etmelerine engel olan en büyük etkenlerden biridir. Bu bağlamda gerek Hz. İbrahim kıssası gerekse diğer kıssalarda dikkatimizi çekmesi gereken noktalardan biri, tevhid-şirk mücadelesinde muhatapların sevdikleri şeylerden vazgeçmelerinin çok zor olduğu, bu sevginin tercihlerini etkilediği ve dolayısıyla da mücadeleyi çetin kıldığı gerçeğidir. Zira iman, bağlandığımız, tutku haline getirdiğiniz, önemseydiğiniz birçok şeye bakışınızı derinden sarsabilmektedir. Nitekim Allah kendi yolundan uzaklaştıran arzu ve istekleri sert bir üslupla eleştirmiştir.¹⁶⁹

Nemrud, sahip olduğu dünyalık arzuların bitmesini ve diğer insanlarla aynı konumda olmayı gururuna yedirmediği için ilahlığını inkâr edenleri şiddetli bir şekilde cezalandırmaya çalışmıştır. Ancak karşısında bütünüyle Allah’a teslim olmuş birinin olması onun açısından basite alınabilecek bir

¹⁶⁹ “De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısım-akrabanız, kazandığımız mallar, durgunluğa uğramasından endişe ettiğiniz ticaretiniz ve hoşlandığımız meskenler size Allah’tan, peygamberinden ve O’nun yolunda cihaddan daha sevimli ise, artık Allah buyruğunu (kıyametini) gerçekleştirinceye kadar bekleyin. Allah günaha saplanmış kimseleri hidayete erdirmez.” et-Tevbe 9/24.

durum değildi. Bu sebeple de başkalarının da etkilenmemesi için Nemrud ve kavmi tarafından yakılmakla cezalandırılmak istenmesi, tevhidi savunmanın o dönem için ne denli zor olduğunun bir kanıtı mahiyetindedir. Bu bağlamda tevhidi tüm azalarıyla yaşayan ve bir tek Allah'a bağlı olan Hz. İbrahim peygamberin, kavmi için tehlikeli biri olarak kabul edilmesi şaşırıcı değildir. Zira imanın sadece Allah'a izhar edilmesi gerektiğini hem yaşayıp hem de canlı sahneler üzerinden (fiilî, kavli) yansıtmaları karşısında Nemrud ve kavminin ikna edici bir delil getirememeleri şiddete başvurmalarına yol açmıştır. Kavminin, “*Onu öldürün ya da yakın!*”¹⁷⁰ sözleri, aslında İbrahim'den kurtulma arzusunu yansıtmakta ve onların acizliklerini göstermektedir. Tüm girişimlerine rağmen Allah Hz. İbrahim'i yalnız bırakmadı. Hz. İbrahim'in tüm benliğiyle Allah'a teslim olması ve Rabbi için her şeyi göze alması onun bu dünyada da Allah'ın yardımına mazhar olmasını sağladı. Böylelikle ateş Hz. İbrahim için esenlikten başka bir şey olmadı. “*Biz de “Ey ateş” dedik, “İbrâhim’e serin ve zararsız ol!”*”¹⁷¹, âyetinin de ifadesiyle Hz. İbrahim bizzat Allah tarafından korundu. Ayrıca “*Ona bir tuzak kurmak istediler; fakat biz onları daha çok zarar eden taraf yaptık.*”¹⁷² Âyeti de Allah'ın müdahalesini çarpıcı bir şekilde yansıtmaktadır.

2.5. Hz. İbrahim'in Oğlu ve Zürriyetine Duyduğu Muhabbet

Hz. İbrahim kıssasında üzerinde durulan konulardan biri de Allah'ın Hz. İbrahim'i oğlula imtihan etmesidir. Rüyasında çocuğunu boğazlarken görmesi ve ardından da rüyayı oğluna anlatmasına dair diyalogu Kur'an şu şekilde aktarmaktadır: “*Çocuk, babasıyla beraber iş güç tutacak yaşa gelince babası ona, “Yavrucuğum” dedi, “Rüyamda seni kurban ettiğimi gördüm; düşün bakalım sen bu işe ne diyeceksin?” Dedi ki: “Babacığım! Sana buyurulanı yap; inşallah beni sabredenlerden biri olarak bulacaksın.*”¹⁷³ Bu pasajdan, Hz. İbrahim'in rüyasını hemen oğluna anlattığı ve oğlunun da rüyada görülen

¹⁷⁰ el-Ankebût 29/24.

¹⁷¹ el-Enbiyâ 21/69.

¹⁷² el-Enbiyâ 21/70.

¹⁷³ es-Sâffât 37/102.

emre boyun eğdiğini anlamaktayız. Ancak bu son derece zor bir durumdur. Bir kişinin mümin bir çocuğunu boğazlamakla emrolunması ve bunu mazeret sunmadan kabul edip uygulamasının tek açıklaması vardır; o da Hz. İbrahim'in Allah sevgisini her şeyin üstünde tuttuğu, sahip olduğu iman bilincinin ve teslimiyetin, rüyasını sorgulamasına ve düşünmesine engel olmasıdır. Zira Hz. İbrahim için Allah sevgisi, tüm sevgilerin önündedir. Bu yönüyle Hz. İbrahim açısından kafir olan babasından sırf Allah için uzaklaşmakla, mümin olan oğlunu sırf Allah istediği için kurban etmeye amade olması arasında emri uygulama açısından bir fark yoktur. “Her ikisi de (ilâhî buyruğa) teslim olunca ve babası onu yüzüstü yatırınca...”¹⁷⁴ âyetinin de ifadesiyle Hz. İbrahim ve oğlu bu emri uygulama noktasında kararlı davranmışlardır. Kur'an'ın Hz. İbrahim için, “Kuşkusuz o, özü sözü doğru bir insan, bir peygamberdi”¹⁷⁵ demesi bu açıdan bakıldığında anlamlıdır. Zira الصَّادِق (özü sözü doğru insan) ifadesi, söz ve eylemde hakka tabi olma noktasında doğruluğun en üst mertebesini ifade etmektedir. Nitekim rüyada oğlunu boğazladığını gördüğünde tereddüt yaşamamış ve hemen Allah Teâlâ'nın emrine uymuştur.¹⁷⁶

Hz. İbrahim'in babası için üzülmesi, endişeye kapılmış olması onun babasından uzaklaşmasına engel olmadığı gibi oğluna duyduğu sevginin derinliği de Allah rızasının önüne geçmemiştir. Dolayısıyla bu sahne, sonsuz bir teslimiyetin apaçık bir yansımasıdır. O, tüm benliğiyle Allah için her şeyi yapmaya hazır bir muvahhitti. Bu nedenle de kıssada ‘hastalandığımda bana şifa veren odur’; ‘Rabbime yöneliyorum’ gibi ifadelerin kullanılması, onun Allah sevgisini ve tevekkülünü yansıtmaktadır. Allah Teâlâ da onu sahipsiz ve çözümsüz bırakmamıştır. Emri yerine getirmek isteyen Hz. İbrahim’e oğlu yerine gönderdiği bir koçu kesmesini emretmiştir. “Biz, (oğlumun canına) bedel olarak ona iri bir kurbanlık verdik.”¹⁷⁷ Böylelikle Kur'an'ın da ifadesiyle “Bu, kesinlikle apaçık bir imtihandı”¹⁷⁸ bu zor imtihan, Allah'ın

¹⁷⁴ es-Sâffât 37/103.

¹⁷⁵ Meryem 19/41.

¹⁷⁶ Ebû Zehre, *Zehretü'l-tefâsîr*, 9/4645.

¹⁷⁷ es-Saffât 37/107.

¹⁷⁸ es-Saffât, 37/106.

rızası doğrultusunda neticelenmiştir.¹⁷⁹ Bu yönüyle şunu söylemek mümkündür. O, Allah sevgisini her şeyin üstünde tutmuş ve çok düşkün olduğu ailesiyle¹⁸⁰ olan iletişiminde de imanın ilkelerinin gerektirdiği şekilde hareket etmiştir. Hatta onun bu sevgisinin yansımalarını sadece hayatta olan aile efradına değil, Kâbe'ye ve kendisinden sonra gelecek olan nesile karşı gösterdiği şefkat ve merhamet duygularında da gözlemlemek mümkündür

İbrâhim şöyle dua etmişti: “Rabbim! Bu şehri güvenli kıl, beni ve çocuklarımı putlara tapmaktan uzak tut! Rabbim! Putlar insanlardan birçoğunun sapmasına sebep oldu. Bundan böyle kim bana uyarsa o bendendir; kim de bana karşı gelirse artık sen çok bağışlayan, pek esirgeyensin. Ey rabbimiz! Ben zürriyetimden bir kısmını, senin kutsal evinin (Kâbe) yanında tarıma elverişli olmayan bir vadiye yerleştirdim. Bunu yaptım ki rabbim, namazı kılsınlar. İnsanların gönüllerini onlara meylettir ve çeşitli ürünlerden onlara rızık ver ki şükretsinler. Rabbimiz! Şüphesiz ki sen gizlediğimizi de açıkladığımızı da bilirsin. Yerde ve gökte hiçbir şey Allah’a gizli kalmaz. Yaşlılığıma rağmen bana İsmâil’i ve İshak’ı armağan eden Allah’a hamdolsun! Şüphesiz rabbim duaları kabul edendir. Rabbim! Beni ve soyumdan gelecek olanları namazı devamlı kılanlardan eyle; rabbimiz, duamı kabul et. Rabbimiz! Hesap kurulacağı gün beni, anamı, babamı ve müminleri bağışla.”¹⁸¹

Hz. İbrahim’in bu duasında Kabe’ye duymuş olduğu derin muhabbeti görmekteyiz. Yaşamı boyunca tevhid için mücadele eden Hz. İbrahim, kendisinden sonra o mübarek mekânın şirkle kirlenmemesini arzulamakta, soyunun tevhid düşüncesi üzerine kalması için Allah’tan yardım dilemektedir. Bu esasen İslam düşüncesinin de altını çizdiği ve teşvik ettiği bir yaklaşımdır. Kişinin kardeşine, yakınlarına, zürriyetine dua etmesi ve sevgisini onlara dua ederek yansıtması bir Müslüman açısından son derece anlamlı bir

¹⁷⁹ Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî Şinkîfî, *Edvâ’ü l-beyân fî izâhi l-Kur’ân bi l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü’l-fikr, 1415/1995), 1/140.

¹⁸⁰ Hz. İbrahim’in karakteri ve özelliklerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Fethi Ahmet Polat, “Seçkin Bir Soy İddiasının Kur’an Açısından Değeri (Hz. İbrahim Örneği)”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (2005), 96-97.

¹⁸¹ İbrâhîm 14/35-41.

davranıştır. Bu bağlamda Hz. İbrahim'in hem kavmini hem de ailesini ve sonradan gelecek olan neslinin tevhidle müşerref olması için dua etmesi, sahip olduğu tevhid düşüncesinin başta en yakınları olmak üzere tüm insanlar tarafından benimsenmesini ne denli arzuladığının açık ve somut göstergelerindedir. Nitekim bunun benzer yansımalarını Hz. Peygamber'in yaşamında da görmekteyiz. O, kavminin iman etmesi ve dalaletten uzaklaşması için elinden geleni yapmakla kalmamış içlerinden iman etmeyenler için derin bir üzüntü duymuştur. Nitekim nâzil olan âyetler onun yaşamış olduğu derin üzüntüyü çok etkileyici bir şekilde tasvir etmiştir.¹⁸² Dolayısıyla bir müminin, sahip olduğu iman bilincinin başkaları tarafından önemsenmesi ve kabul edilmesi için bir çaba içerisinde olması ve bunu çeşitli şekillerde kendi yakınları ve çevresine aksettirmesi önemlidir. Zira Hz. İbrahim bir yandan kavminin, babasının, Nemrud'un dalaletinden uzak dururken diğer yandan da onlara hakikati ulaştırmak için bir çabası söz konusudur. Bu bağlamda Hz. İbrahim'i sadece putları kıran, kavminin dalaletinden uzaklaşan bir isim olarak değerlendirmek eksik kalacaktır. Bilakis o, davetin tüm şekillerini (sözlü, fiilî, takrirî) ve tüm aşamalarını (yumuşak, sert, inzar edici, korkutucu) en güzel şekilde ve yerinde kullanmıştır.

2.6. Allah Sevgisinin Hz. İbrahim Üzerindeki Lütüfları

Hz. İbrahim'in kıssası birçok mucizeyi barındırmaktadır. Hz. İbrahim'e ateşin serin ve selamet olması en büyük mucizelerdendir. Bu mucizelerden bir diğeri de şüphesiz Allah'ın ona kendi katından -kendisi ve eşi yaşlı olduğu halde- sebeplere bağlı kalmadan "*Ayakta bekleyen karısı rahatlatıyıp güldü; bu sırada ona İshak'ın, İshak'ın ardından da Ya 'küb'un doğacağını müjdeledik. Aman yâ rabbi! Ben mi doğuracağım: Ben yaşlı bir kadın, şu da ihtiyar kocam! Doğrusu şaşılacak bir şey!*" dedi"¹⁸³ ifadesiyle bir çocukla müjdelemesidir.¹⁸⁴ Kur'an, Hz. İbrahim'i sözleriyle, fiil ve davranışlarıyla müşriklarla mücadele etmiş bir şahsiyet olarak ele almaktadır. Bu bağ-

¹⁸² "İman etmiyorlar diye neredeyse kendini helâk edeceksin!" Şuarâ 26/3.

¹⁸³ Hûd 11/71-72.

¹⁸⁴ Ebû Zehre, *Zehretü 'l-tefâsîr*, 8/4062

lamda bu davranışlara sahip kişiler, Allah'ın büyük mükafatlarına mazhar olabilmektedir.¹⁸⁵ Bu müjdelerin yanında, Allah Teâlâ Hz. Hz. İbrahim'in "Arkadan gelecekler içinde iyilikle anılmayı bana nasip eyle!"¹⁸⁶ ifadesiyle kendisinden sonra gelenlere örnek olup övülen biri olma isteğine Allah Teâlâ icabet ederek onu "Sonradan gelenler içinde ona iyi bir nam bıraktık"¹⁸⁷ sözüyle kıyamete kadar herkesin kendisiyle övündüğü bir şahsiyet kılmıştır.¹⁸⁸

Sonuç

Bu çalışmada Kur'an perspektifinden ve özellikle de Hz. İbrahim kıssası özelinde iman-sevgi ilişkisi irdelenmiştir. Makalede Kur'an'da sevginin birçok bağlamda ele alınsa da Allah sevgisinin merkeze alındığı, Kur'an'ın sevgiyi birçok yerde imanla beraber zikrettiği ve Allah sevgisinin; itaatle ve Allah'ın emirlerini yerine getirerek eylemle desteklenmesini gerekli gördüğü anlaşılmıştır. Ayrıca çalışmada Allah sevgisinin gerekliliklerini yerine getirme noktasında çok meşakkatli durumların yaşanabileceği, zira bir müminin Allah'ı her şeyden çok sevmesinin onu bazı noktalarda sınırlayabileceği ya da büyük imtihanlara sebebiyet verebileceği dolayısıyla da Allah sevgisini her şeyin üstünde tutmanın ve bunu fiilî olarak ispatlamanın, müminlerin takınabileceği tavırlar olduğunun altı çizilmiştir.

Çalışmanın merkezini oluşturan Hz. İbrahim'in de bu bağlamda önemli bir kişilik olduğu ortaya çıkmıştır. O, sahip olduğu tevhid düşüncesinin bir gereği olarak, Allah sevgisini her şeyin üstünde tutup bu uğurda çetin mücadeleye vermiş biridir. Kur'an onun hayatını geniş yelpazede irdeleyerek bizlere derin mesajlar vermiştir. Onun hayatına bakıldığında imanın bir gereği olarak, Allah sevgisini her şeyin üstünde tutarak bu uğurda dünyanın tüm ihtişamından ve en yakın akrabalarından uzaklaşmayı göze almıştır. Bunun neticesinde zorlu bir süreç yaşamıştır. Karşılaştığı her zorluk ve

¹⁸⁵ Havva, 6/3279

¹⁸⁶ eş-Şuarâ 26/84.

¹⁸⁷ es-Sâffât 37/78.

¹⁸⁸ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, nşr. Hind Şelebî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1425/2004), 1/228.

her imtihan onu Allah'a daha çok yakınlaştırmış ve şirkin her türlüşünden daha çok nefret etmesine sebep olmuştur. Öyle ki Allah onu kendisine halil kılarak ödüllendirmiştir.

Hz. İbrahim, dönemin putlarına sevgi beslenilemeyeceğini, zira değişime tabi olan canlıların sevilemeyeceğini ortaya koymuş ve kâinatın tek hâkimi olan Allah'a ibadet edilip, sevilmesi gerektiğini delilleriyle ortaya koymuştur. Hz. İbrahim, bir yandan Allah sevgisini tüm benliğiyle yaşarken diğer yandan dönemin şirk düşüncesine karşı da ciddi bir öfke beslemiştir. Bu açıdan yaklaşıldığında Allah Teâlâ'ya derin bir sevgiyle bağlanırken Allah sevgisine cephe açan şirk düşüncesine de tavır alarak imanın ilkelerinden taviz verilemeyeceğini Hz. İbrahim somut bir şekilde göstermiştir. Onun tek başına şirkin hâkim olduğu bir ortamda sözlü ve fiili olarak yanlışlara karşı gelmesi ve hiçbir şeyden çekinmeyerek tevhid düşüncesini somut ve ikna edici örnekler üzerinden anlatması onun Allah'a duyduğu iman ve Allah sevgisinin tezahürlerindedir. Bunun neticesinde kavmi ve dönemin hükümdarı tarafından cezalandırılmak istenmiştir. Ancak Allah onu tüm tehlikelerden korumakla kalmamış onu birçok nimetle müjdelemiştir. Böylelikle Allah sevgisinin dünyadaki nimetlerine de mazhar olmuştur.

Kaynakça

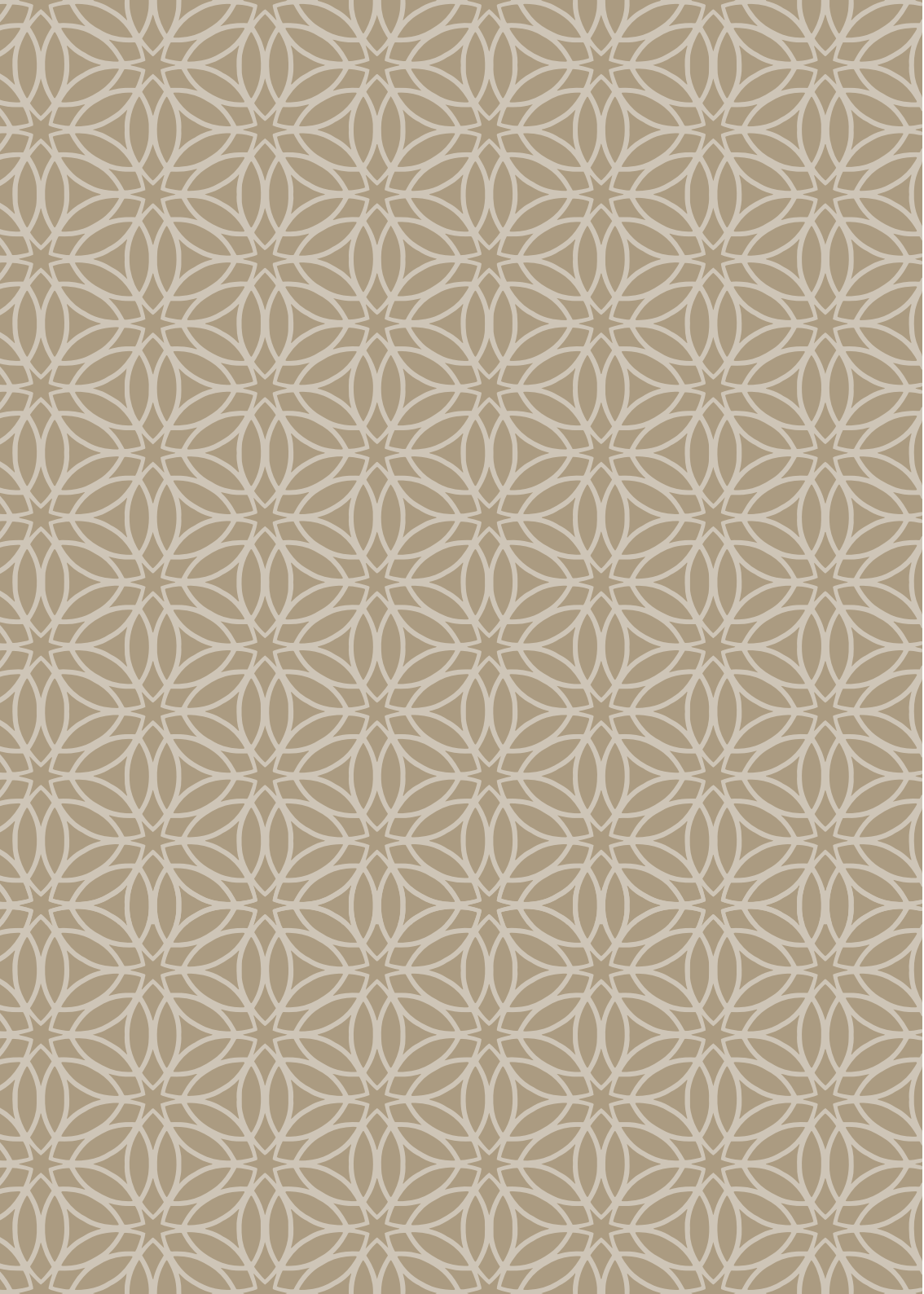
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. thk. Süheyl Zekkar. Kahire: Dâru'l-kitâb el-İslâmî, ts.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bütî, Muhammed Saîd Ramazân. *el-Hub, fi'l-Kur'an*. Dımaşk: Daru'l-fıkr, 2009.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Tefsîrü'l-hadis*. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1383.
- Durmuş, Zülfikar. "Hz. İbrahim'in Kur'an'daki Sıfatlarının Ahlaki Değerler Açısından İncelenmesi". *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 3/2 (2020), 183-206.
- Ebü Zehre, Muhammed b. Ahmed. *Zehretü'l-tefûsîr*. b.y.: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ts.
- Esen, Muammer. "Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 111-128.

- Ezherî, Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd. *Tehzîbü'l-luğa*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. nşr. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâi. Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 1408/1988.
- Haşimî, Gazî b. Muhammed b. Telal. *el- Hub fi'l- Kur'ani'l- Kerîm*. Ürdün, el-Memleketü'l-vataniyye, 2009.
- Hatib, Abdülkerim Yunus. *et-Tefsîru'l-Kur'anî li'l-Kur'an*. Kahire: Dârü'l-fikr el-Arabî, ts.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-tefsîr*: Kahire: Darü's-Selâm, 1424.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr* Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsim Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kelbî. *et-Teshîl li-ülûmi't-tenzîl*. nşr. Abdullah Halidî. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416.
- İbn Düreyd, Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdi el-Basrî. *Cemheretü'l-luğ*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyeri el-Meâfirî. *es-Sîretü'n-nebevîyye li-İbn Hişâm*, thk. Mustafa es-Sekkâ-İbrâhim el-Ebyârî- Abdülhafiz eş-Şelebî. Kahire: Mektebetü Mustafa el- Babî el-Halebî, 1955.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İbn Kesir İsmail b. Ömer Kureşî. *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-'azîm*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Bağdâdî. *Ravâiu't-tefsîr el-câmi li't-tefsîri'l- imâm İbn Receb el-Hanbelî*. nşr. Ebü Muâz Tarık b. Avnullah b. Muhammed. Arabistan: Dârü'l-âsime, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi' ilmi't-tefsîr*. nşr. Abdürrezzak Mehdî. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1412.
- Kılıç, Hasan. "Kur'an-ı Kerim'e Göre Sevmenin Kınanan Boyutu". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2022), 106-124.
- Kur'an Yolu*. Erişim 5 Mart 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Eттаfeyyiş. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısıriyye, 1964/1384.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebü Mansûr. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. nşr. Mecdî Baslûm. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2005.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâgî*. Kahire: Mektebetü Mustafa el- Babî el-Halebî, 1946.
- Mukâtil, Ebü'l-Hasen Süleymân b. Beşîr Ezdi Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1423.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u 'ş-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyñ el-A'rec. *Garâ'ibü'l-Kur'an ve regâ'ibü'l-furkân*. nşr. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1416.
- Polat, Emannullah. "İmanın Sevgi Boyutu". *EKEV Akademi Dergisi* 86 (2021), 225-248.
- Polat, Fethi Ahmet. "Seçkin Bir Soy İddiasının Kur'an Açısından Değeri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (2005), 93-152.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyñ. *Mefâtihu'l-gayb. et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sellâm, Yahyâ b. Ebî Sa'lebe. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. nşr. Hind Şelebî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1425/2004.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru eş-Şa'râvî*. b.y.: Metabiu ahbarî'l-yevm, 1997.
- Uludağ, Süleyman. "Muhabbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 4 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhabbet#1>
- Şinkîti, Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî. *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1415/1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmülî Ebû Cafer. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Müessesetti'r-risâle, 2000/1420.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmiži't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EDEBİYATTA AŞK



6. Nizâmî Gencevî'nin Leyli ve Mecnûn Mesnevîsi'nde Dünyevî Aşkın İlâhî Aşka Dönüşmesi

Saadat MAMMADOVA

Doktora Öğrencisi, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Tasavvuf Kültürü ve Edebiyatı
Anabilim Dalı, İslam Medeniyeti Düşüncesi, Tarihi ve Edebiyatı Doktora Programı,
saadat.mammadova@st.uskudar.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0130-6186

Giriş

Tasavvuf kozmogonisinin temelinde âlemlerin varoluşunun bir aşk neticesinde ortaya çıkması düşüncesi yer almaktadır. Tasavvufî düşüncenin zirve şahsiyetlerinden Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) Kur'ân ayetlerine isnat ederek¹ tüm canlılara has olan nitelikler arasında sa-

¹ “Yâ eyyuhellezîne âmenû men yertedde minkum an dînihî fe sevfe ye'tillâhu bi kavmin yuhubbuhum ve yuhîbbühnehû ezilletin alâl mu'minîne eizzetin alâl kâfirîn, yucâhidüne fî sebîlillâhi ve lâ yehâfûne levmete lâim zâlike fadlullâhi yu'tîhi men yeşâ vallâhu vâsiun alîm.”- Ey o bütün iman edenler! İçinizden kim dininden dönerse duysun: Allah onun yerine öyle bir kavim getirecek ki Allah onları sever, onlar Allahı severler, mü'minlere karşı boyunları aşağıda, kâfirlere karşı başları yukarıda, Allah yolunda mücahede ederler, dil uzatanın levminden korkmazlar, işte o Allahın fazlıdır, onu dilediğine verir, ve Allah Vasi'dir, Alîmdir. El-Maide 5/54; “Kul in kuntum tuhibbûnallâhe fettebiûnî yuhbibkumullâhu ve yagfir lekum zunûbekum, vallâhu gafûrun Rahîm” - De ki: eğer siz Allah'ı seviyorsanız hemen bana uyun ki Allah da sizleri sevsin ve suçlarınızı mağfiretle örtsün, Allah Gafurdur, Rahîmdir”. Ali İmran 3/31. Kur'ân Meali. Erişim 01/11/2022. <https://www.namazsamani.net/kuranmeali/elmalili-hamdi-yazir-orijinal/>

dece aşkın yalnız insana ait bir özellik olduğunu söyler, örneğin hayat, arzu, güç, merhamet ve gazap gibi diğer ilâhî niteliklerin çoğu başka canlılarda da vardır. İbnü'l-Arabî aşkın kaynağını anlatırken sûfiler arasında meşhur olan “*Küntü kenzen mahfiyyen fe-ahbebtu en u'rafe fe-halektü 'l-halka li-u'rafe bihi*” – “*Ben gizli bir hazineydim, bilinmekliği arzu ettim / sevdim ve bu halkı, onunla bilinmek için halk ettim*” hadis-i kudsîsini aktarır.² Bu hadisten “*fe-ahbebtü*” (sevdim, arzu ettim) ifadesi ile, Zât-ı Mutlak'ın âlemde faaliyete geçen ilk sıfatının Hubb, yani muhabbet sıfatı olduğu bildirilmektedir ki, bu sıfatın gayesi Allah'ın tanınması / bilinmesi ve O'nun bunu sevmesidir. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'ye göre, var olan her şey Allah'ın Mutlak Vücûdunun veya “Küllî Vücûd”un değişik mertebelerdeki tezahürleridir. Mutlak Vücûd hakikî fâildir ve Hak'tır, Hak ise Allah'ın bir esmasıdır ve kendi içinde saklıdır, yani tezahür etmemiştir, bir nevi “gizli hazinedir”. Gizli hazine halinde olan Hak bilinmeyi arzulayınca bu arzu (aşk), yaratılışın motive edici gücü oldu ve bilinmek için kâinatı yarattı. Fakat insanların *Vücûdu* bilmeleri için Vücûdun kendisini onlara tanıtmaya gerek ki, bu da bilindiği üzere, üç temel şekilde tezahür eder: kâinat aracılığıyla, nefis (benlik) aracılığıyla ve Kur'ân aracılığıyla. Şeyhu'l-Ekber aşkı varlığa ait bir nitelik olarak görür, onu hem *Îlâhî Güzellik* hem de *Îlâhî Nurla* ilişkilendirir (Allah'ın *Cemal ve Nur* isimleri ile). *Îlâhî Nur*; mümkün şeylerin varlıklarına doğru akar ve onların görmesini sağlar. “*Allah güzeldir*” ve bu güzellik, doğası gereği aşka vesile olur, yani varlıklar Allah'a âşık olurlar, fakat Allah'ı ancak Allah'ın kendi Nuru ile görebilirler, yani yaratılmışlar sadece Allah'ın göstermesiyle Vücûdu bilebilirler. Kur'ân'da sevgi bağlamında Allah'a atfedilen bir başka isim ise *el-Vedûd* (Seven ve Sevilen) İsm-i şerîfidir ki, İbnü'l-Arabî'ye göre onun manası Allah'ın sürekli ve durmaksızın kâinatı bizim için var etmesidir. İbnü'l-Arabî aşkın genel olarak ta-

² Hadis Acluni'de geçse de çoğu hadis ulemasına göre mevzudur, (Mecmû' u fetâvâ, XVIII, 122, 376). Ali el-Kârî ise bu sözün hadis olmamakla birlikte taşıdığı mananın, “İns ve cinni bana ibadet etsin diye yarattım” (el-Zâriyât 51/56) ayetine uygun olduğunu, çünkü buradaki “ibadet etsinler” ifadesini bazı müfessirlerin “beni tanısnlar” şeklinde yorumladığını söyler. İbn Arabî'ye göre, bu hadis nakil açısından sabit değilse de keşfen sahîh bir hadistir ki, mutasavvıfların çoğu bu görüştedir.

nımlanamaz olduğunu söyler, yani aşk yaşanır ve zevk edinir, ancak aşkın nesnesi her zaman var olmayan bir şeydir- âşık, olmayan bir şeyin var olmasını veya var olan bir şeyin sürekliliğini ister. Demek ki, aşkın nesnelere farklı gözükse de aslında hepsinin kaynağı aynıdır, yani tüm yaratılmışlar Allah'ın farklı tezahürlerini severler, dolayısıyla Allah'ı severler. O zaman, aşk veya sevgi, insanın kendi doğasını ve Allah'ını tanıması için en önemli duygulardan biridir.³

Yirminci yüzyılın büyük şeyhlerinden Ken'an er-Rifâi İbnü'l-Arabî'nin bu görüşlerini geliştirerek dünyevî aşkın insanı Hakk'a ulaştırabilecek bir araç olduğunu söyler. Ona göre, aşk aslında Cenâb-ı Hakk'ın sıfatıdır ve insanın hilkatî mazhar-ı aşk olmak içindir, ancak Allah ihsan etmezse âşıka aşk zuhur etmez. Aşkın zahirî ve batınî neveleri vardır: zahirî kısmı, zengin olmak, meşhur olmak, evlat yetiştirmek gibi şeylerdir ve en üst derecesi de bir kadınla bir erkeğin arasındaki muâşakadır⁴ ki, bu da aşk namına layık olanıdır, yoksa hayvaniyet değildir. Batınî kısmı ise *Yârin aşkı, Cânânın aşkıdır* ki, ebedî, daimî ve bâki olan aşk budur. Mecazî aşk müptelâları hüsrana mahkûmdurlar, çünkü maşukları fânidir. Hakikî aşka varamayan insan yeryüzünde vücûd zindanında kalmaya mahkumdur. Aşkın mahiyetinde ayrılık ve ikilik yoktur, lakin bazı kimselerde *Küllî Aşka* varma istidadı olmadığından Allah onları bir sûrete, bir şahsa mukayyet eder ki, böylece mecazî aşk hakikî aşkın köprüsü olur. Ken'an Rifâi'nin hakikî aşk dediği bu merhale cüzî olandan küllî olana geçiştir, bunu yapabilen insan huzur ve safayı bulur ve bütün mevcudâtta Hakk'ı seyretmeye başlar.⁵

Ken'an Rifâi başka bir yerde şöyle der:

Aşk çeşmesinden abdest alan kimse, dünyayı terk, âhireti terk, varlığı terk, terki terk denen dört tekbiri bir etmiş olur. Kendi de o zaman "lâ ilâhe" katarına katılıp gider, geri kalan ise illallâh olur. Eğer vahdet nuru tecelli ederse o

³ William C. Chittick. "The Divine Roots of Human Love". *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, (Vol. 17, 1995).

⁴ Muâşaka- karşılıklı sevgi duyma hali

⁵ Samiha Ayverdi vd. *Ken'an Rifâi ve yirminci asrın ışığında Müslümanlık*. (İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 1983), 407.

kimse, cümlede Hakk'ı müşahede eder, işte edebın manası da budur. Vahdet galebe edince âşık, maşuk ve aşk bir olur. ⁶

Aşk konusu bundan dolayı tasavvuf şiirlerinin en önemli kısmını oluşturmaktadır, nitekim sûfi şairler şiir söylemelerinin sebebinin aşk olduğunu ve âşıkların dilinin de şiir olduğunu söylemişler. Onlara göre âşık, kendisinde Hakk'ın görüleceği bir aynadır. ⁷ İbnü'l-Arabî'ye göre: “Şiir sözü kısa tutma (icmâl), rumuz kullanma (remiz), bilmece yapma (lügaz) ve başka mana kastetme (tevriye) sanatıdır... Bizim şiirlerin hepsi ister bir mabhûba hasbihal ile başlasın, ister bir medhiye olsun, isterse kadın isim ve sıfatlarıyla, ırmak, yer, yıldız isimleriyle dolu olsun, hepsi de bütün bu suretler altındaki maârif-i ilâhiyyeden ibarettir.”⁸ Tasavvufi yaşam halk arasında yaygınlaşınca İran ve Anadolu'da şiir bir nevi tasavvufi hakikatlerin ifade tarzına dönüşmüş, burada bütün sûfi şairler tarafından ortaklaşa kullanılan bir mecazlar sistemi, bir sembolik dil oluşturulmuştur.⁹

1. Nizâmî Gencevî'nin Aşk Anlayışı

Aşk konusunu ilk defa geniş bir şekilde işleyen şairlerin başında hiç şüphesiz ilk Leyli ve Mecnûn mesnevîsinin müellifi, Fars edebiyatında Firdevsî'nin destansı şiir türünü zirveye ulaştıran ünlü Azerbaycanlı şair Nizâmî Gencevî gelmektedir. Kaynaklarda şeyh ve hakîm unvanlarıyla da anılan Nizâmî Gencevî'nin hayatı hakkında farklı kaynaklardan elde edilen bilgiler son derece kısıtlı ve

⁶ Ken'an Rifâî. *Sohbetler*. (Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2000), 511. Bu söylem Tarik-i Nakşibendi'de “çahar terk” diye bilinmektedir ve İmam Rabbani'nin Mektubat'ında da 4ç mektupta yer almıştır: *Der tarik-i Nakşibendî lâzım âmed çâr terk / Terk-i dünya, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk*. Ken'an Rifâî Hz. bu söyleme farklı bir yorum getirmiştir.

⁷ Mahmud Erol Kılıç. *Sufi ve şiir*. (İnsan yayınları, İstanbul, 2012), 98

⁸ Kılıç. *Sûfi ve şiir*. 52,57

⁹ Şiirde mecaz kullanmanın birkaç nedeni vardır: insan, tabiatı gereği bilmece çözmeyi sever, bu yüzden müphem şeyler onun dikkatini çeker, hem bu üslûp şairlere sanat ve maharetlerini göstermeye de geniş imkânlar sağlar. Uyguladıkları özel pratikler sonucunda varlığın daha üst boyutlarına ulaşan sûfiler burada gördüklerini ve yaşadıklarını açık söylemeyi uygun bulmadıklarından anlatmak istediklerini ancak bu şekilde ifade edebilmişler.

çelişkilidir, kendi eserlerinde verdiği tarihlerden 535-540/1141-1145 yılları civarında dünyaya geldiği ve 597-611/1201-1214 tarihlerinde vefat ettiği düşünülür.¹⁰ O, sadece Farsçada değil, tüm klasik Doğu edebiyatında şiir sanatının Sultanı, adeta mesnevî yazarların piri olarak kabul edilir. Nizâmî Gencevî'nin mesnevîleri edebiyat alanında birer şaheser olmakla beraber çeşitli bilim alanlarına ait bilimsel veriler ve derin irfan hazineleri de içermektedir. Lakin, hayatı ve kimliği ile ilgili yazılı kaynaklardan edindiğimiz bilgilerin yetersizliği ve eserlerinde döneminin tanınmış sûfîleri, Senaî, Attar ve Mevlânâ Celâleddîn Rûmî gibi tasavvufun yüksek metafizik konularından açık ve geniş bir şekilde bahsetmemesi Nizâmî Gencevî'nin hep bu ekolün dışında zikrolunmasına neden olmuştur. Onun sûfî kimliği ve üzerine yüzlerce nazireler yazılmış, birçok dillere çevrilmiş ve sayısız araştırmalara konu olmuş eserlerinin tasavvufi içeriği uzun yıllardır hep tartışma konusudur. Edebiyat araştırmacılarının büyük bir kısmı Nizâmî Gencevî'nin eserlerinin açık bir şekilde tasavvufi nitelik taşımadığını, şairin de muhtemelen tasavvufi bilgilere hâkim, belki “sûfî-meşrep” diyebileceğimiz kısımdan bir şair olduğunu söylerler.¹¹ Diğer grup ise onu yüksek makamlara ulaşmış bir sûfî şeyhi olarak kabul eder, nitekim Hamse'nin dünyanın farklı kütüphanelerinde bulunan en eski nüshalarının çoğunda yazar ismi Şeyh Nizâmî Gencevî şeklinde gösterilmiştir. Ayrıca, Abdurrahman Câmî *Nefhatü'l-üns*'de, Devletşah Semerkandî *Tezkiretü's-şu'arâ*'da Nizâmî Gencevî'den büyük bir sûfî şeyhi olarak bahsederler. Mesela, Hilâlî-i Cağatâyî onu şöyle tarif eder:

O, Gence madeninden bir cevher hazinesidir. Kılıç dilli, aslan pençeli bir adamdır. İyilik mülkünün sultanı, erenlerin şahıdır. Söylenecek sözü söylemiş, delinecek cevherleri delmiştir. Her kulak, onun nazmıyla küpelenmiş,

¹⁰ Mehmet Kanar, “Nizami Gencevi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01/11/2022)

¹¹ Mehmet Kanar, “Nizami Gencevi”, DİA; Nazir Akalın, “Nizami Gencevi'nin hayatı, edebi şahsiyeti ve eserleri”, *Biliş Türk Dünyası Sosyal Bilimler dergisi*, (7 Güz, 1998), 67-91; Yakup Nevruzi, “Nezami şair-i sûfî meslek”, *Edebiyât-ı irfânî ve ustura-i şenahî* (İrfani ve Mitolojik Edebiyat dergisi), 7/ 25, (Tahran, Kış 2011), 124-142

her avuç onun beş hazinesinden mücevherlerle dolmuştur. İki dünyanın hazinesi ona nisar, iki dünya hazinedarı ona yar olsun.¹²

Nizâmî Gencevî'nin mürşitleri olarak farklı kaynaklarda Ahi Ferec Zencânî, Ahi Ferruh (Faruk) Reyhânî ve Cemâleddîn-i Mevsîlî'nin isimleri zikredilmiştir.¹³ Bu isimler arasında hakkında en fazla bilgi bulunan kişi fütüvvet ehli, Ahi ismi ile kayıtlara geçmiş ilk sûfi şeyhi Ahi Ferec Zencânî'dir,¹⁴ ancak onun da yaşam tarihleri tartışmalıdır. Son otuz yılda tasavvuf tarihi alanında Azerbaycan'da yapılan araştırmalar bu konuya kısmen ışık tutsa da yeterli olmamıştır.¹⁵ Nizâmî Gencevî'nin eserlerinin Rusça çevrisini hazırlayan Y. E. Bertels ve A. E. Krimskiy gibi meşhur şarkşinaslar da onun sûfi kimliğini araştırırken yukarıda adı geçen tarihî kaynakların tümünü detaylı bir şekilde incelemiş, tam güvenilir bir sonuca varamasalar da şairin tasavvufî eğitim aldığı ve Ahilikle ilişkisinin kuvvetle muhtemel olduğu kanaatine varmışlar.¹⁶ Bize göre, Nizâmî Gencevî'nin sûfi kimliği hakkında fikir yürütmeye yardım ede-

¹² Akalm, Nazir. "Nizami Gencevî'nin hayatı, edebî şahsiyeti ve eserleri", Biliğ Türk Dünyası Sosyal Bilimler dergisi, (7 Güz 1998), 67-91

¹³ Devletşâh Semerkandi, Lütüfî Azer, Muhammed Kudretullah Gupânevî, Rızâ Kulihân Hidâyet ve Şiblî Nu'mânî Nizâmî Gencevî'nin Şeyh Ahî Ferec Zencânî'nin müridi olduğunu kaydetmişler. Abdünnebî onun 40 yaşında Şeyh Cemâlî Mevsîlî'nin hizmetinde keramet ehlinin önderliğine yükseldiğini, 40 çile çıkarıp rütbesini riyazet iksiri himmetinden velâyet derecesine ulaştırdığını söyler. Onun şeyhleri arasında Ahû Ferruh Reyhânî'nin de ismini zikrederler.

¹⁴ A. Câmî *Nefhatü'l-iins*'de ve Hücvirî *Keşfü'l-mahcub*'da Ahi Ferec Zencânî'den bahseder, İran kaynaklarında hakkında fazla bilgi var (bak: Amir Hüseyin Şukuhî, "Arif, zahid, şeyh Ahi Ferec Zencânî"). Ancak onun ölüm tarihi Câmî dahil birçok kaynakta 1065 olarak gösterilir ki, bu durumda Nizami Gencevî ile dünya hayatında karşılaşması mümkün olamaz. Onun ismi bazı kaynaklarda Ebu Ferec Zencânî olarak kaydedilmiştir, burada belki de iki farklı kişiden bahsedilir.

¹⁵ Naile Asker, "Azerbaycan ve Anadolu'da sosyo-kültürel ve ekonomik bir teşkilat olarak Ahilik". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 4/9, (Temmuz 2016), 192-199; Mehmet Rıhtım. "Azerbaycan Tasavvuf Tarihinde İlk Sufiler (VIII-XI. Asırlar)". *Journal Of Qafqaz University History. Law And Political Sciences*, (29). (Bakü, 2010), 102-111 ; Ahmed Asker, "Ahiliğin yayılma alanı ve Azerbaycan". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 78,(Ankara, 2016), 159-175

¹⁶ Bertels E.E. İzbranne trudi, t 2, "Nizami i Fuzulî", (Moskva, 1962), 112-114; Krymskiy A.E. "Nizami i ego sovremenniki", (Baku, Elm, 1981), 98

bilecek asıl kaynak onun eserleridir ki, belli irfânî konularla ilgili her ne kadar kısmî okumalara ve yorumlamalara tabi tutulsalar da bu eserlerin tasavvufî bakış açısıyla detaylı incelenmesi günümüze kadar maalesef yapılmamıştır.¹⁷

Dünyanın farklı kütüphanelerinde Nizâmî Gencevî'nin yaklaşık 35000 beyitlik Penc Genc (veya Hamse) adlı eserinin çeşitli nüshaları bulunmaktadır, tezkirelerde 20000 beyitlik olduğu bildirilen divanı ise kayıptır, bu şiirlerin çok az bir kısmı başka kaynaklardan derlenip toplanmıştır. Hamse Mahzenü'l-Esrâr, Hüsrev ve Şirin, Leyli ve Mecnûn, Heft Peyker ve iki müstakil bölümden ibaret olan İskendernâme adlı mesnevîlerden oluşturulmuştur. Mahzenü'l-Esrâr tam anlamıyla tasavvufî bir eserdir, onun elimize ulaşan ilk Türkçe tercüme ve şerhini kendisinin de Mevlevî olduğu bilinen Şem'ullah Şem'î Efendi (ö. 1011/1602[?]) yapmıştır. Şem'î Efendi Sebeb-i şerh'te Şeyh Nizâmî hazretlerinin Hamse'sinin icaz mertebesinde bir eser olduğunu ve kendisinin de velayet ve kerametinin ziyade aşîkâr olduğunu, Mahzenü'l-Esrâr'ın manevî hikâyeler, ilâhî sırlar ve nükteler, hayat verici bilgiler barındırdığını ve atasözleri, sayısız garip deyimler ve gizli anlamlarla dolu olduğunu yazmıştır. Şem'î Efendi bu şerhinde enbiya ve evliya halleri, Hakikat-i Muhammediyye, Vahdet-i Vücûd, çeşitli Varlık mertebeleri olan Ehadiyyet, Vahdâniyyet, Melekût ve Mülk âlemleri gibi çok sayıda tasavvufî kavramlar kullanmış ve en önemlisi, beyitleri tercüme ve şerh ederken sıklıkla Attâr, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, Molla Câmi, Hâfız, Şebüsterî gibi Fars dilli meşhur sûfî şairlerin şiirleri ile karşılaştırmalar yapmıştır, yani Nizâmî Gencevî'yi bu ekolün içerisinde, onlardan biri olarak değerlendirmiştir.¹⁸

¹⁷ İran akademik kaynaklarında Nizami Gencevi'nin mesnevîlerinde insani kâmil, ruhi tecrübeler, kalb terbiyesi ve s. gibi irfânî konuları değerlendiren çeşitli tezler bulunmaktadır. Bak: Hasan Şamiyan Samaneh Caferi, "Nemadaşnasi halvetha-i Nezami der Mahzenü'l Esrar", *Edebiyat-i İrfânî*, 9/16, 1976 ; Gulamali Fellah vd. "Tasvir-i del der Mahzen'ül Esrar Nezami Gencevî", (Tahran,1968) Zeban-i ve Edebiyat-i Farsi, 17/65, 47-69; Hürşid Novruzi, "Nakd ve tahlil muteva-yi şerhha-yi Mahzenü'l Esrar", *Pejuheş name-i Ferhengi ve Edeb*, 1/7 (Tahran, 1999) 133-147.

¹⁸ Sara Behzad. *Şem'i Şem'ullah ve Şerh-i Mahzenü'l Esrar: İnceleme, tenkitli metin-özel işimler sözlüğü*. (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2017), 42-45

Nizâmî Gencevî mesnevîlerinde kendisinin iki ilham kaynağından bahseder ki, bunlardan biri Firdevsî'nin *Şehnâme*'si diğeri ise Senâî-yî Gaznevî'nin *Hadikatü'l-hakâka*'sıdır. O, Senâî'nin tasavvufî bilgilerinin Firdevsî'nin destansı anlatımı ile bir araya getirerek ister konuları işleme tekniği, kelime kullanımındaki zarıflığı ve estetiği ile, ister hayal gücünün zenginliği ve dilinin muazzam tasvir kabiliyeti ile ve ilk defa kendinin ortaya koyduğu birçok kavram ve terkiplerle Fars edebiyatında yeni bir üslup, yeni bir anlatım tarzı geliştirmiştir. Nizâmî Gencevî Hamse'nin çeşitli mesnevîlerinde Kur'ân, Hadis, Kelâm ve Tasavvuf kaynaklarından istifade ederek bu dünyanın yaratılış serüvenini Allah-peygamber-insan perspektifinden anlatmış, insanın dünyaya geliş gayesinin dünya hırsları, hiç bitmeyen dünya meşguliyetleri ile uğraşmak değil, özellikle olgunluk yaşı olarak gösterdiği kırk yaşından sonra kalbe yönelmek, onu manevî kirlilerden arındırmak, nefsinin terbiye etmek, yani nihayetinde Peygamber efendimiz örneğinde belirtilen şekliyle güzel ahlâk, yani Ahlâk-i Muhammediyye edinmek olduğunu göstermiş, yer yer kendi özel manevî tecrübelerini de aktararak bu işin yöntemlerine de değinmiştir. Tüm mesnevîlerde hem ana konu içerisinde hem de çok sayıda kısa hikâyelerle bu gaye için yapılması gerekenler listelenmiş, bunlar ihlal edildiği takdirde insanın karşılaşacağı sorunlardan bahsedilmiştir. Burada, daha sonraki yıllarda İbnü'l-Arabî ve onun ekolünden olan sûfiler tarafından detaylı bir şekilde işlenecek olan Vahdet-i Vücûd düşüncesi, Peygamber efendimizin batnî manası olan Hakikat-i Muhammediyye ve insan-ı kâmil kavramlarının Nizâmî Gencevî tarafından, ismi konulmasa da, içeriğinin neredeyse aynı anlam çerçevesinde ele alındığı dikkat çekmektedir.

Manzum aşk hikâyelerinin en büyük ustası unvanını kazanmış Nizâmî Gencevî aşk konusunu ilk defa ikinci mesnevîsi olan Hüsrev ve Şirin'de işlemeye başlamış, Leyli ve Mecnûn'da ise onu daha ileri boyuta götürmüştür. Hüsrev ve Şirin'in başında Nizâmî Gencevî "Kitabın tertibi ve aşk hakkında birkaç söz" başlıklı bölümde bu mesnevîsinin konusunun bir dilberin aşkı olduğunu beyan etmiş ve kendi aşk anlayışını toplam 26 beyitte açıklamıştır:

*Mera kez eşk beh nayed şairi,
Mebada taziyem çüz aşk kari.*

(Benim için aşktan daha güzel bir söz, şiar yoktur. Aşktan başka bir şey yaşamayım ben)

*Felek çüz eşk mihrab-i nedared
Cehan bi hak-i eşk abi nedared*

(Feleğin aşktan başka mihrabı yoktur. Toprak aşkı olmasa dünyanın suyu yoktur).

*Ğulam-i eşk şo kendişe in est
Hamı sahib-i dilan ra pişe in est.*

(Aşkın kölesi ol ki, asıl mesele budur. Hamı gönül ehlinin mesleği budur.)

*Cehan eşk est u diğەر zerk sazi
Hamı bazist illa eşkbazi*

(Bu dünya aşktır, kalanı boş süstür, aşk oyunundan (âşıklıktan) başka şeyler boş oyundur.)

*Eger bi- eşk budi can-ü âlem
Ki budi zende der devran-u alem.*

(Eğer alemin canı aşksız olaydı devran-ı alem nasıl zinde olurdu.)

*Kesi kez eşk xali şod fesurdest
Kereş sad can bud bi-eşk mordest*

(O kim ki, aşktan uzaktır hali harabdır, 100 canı da olsa aşksız ölüdür.)
Şair sonraki 20 beyitte yine aşkın çeşitli vechlerini anlatmağa devam eder:

Eşek gibi yemek ve uyumaktan mutlu olma, kendini aşksız bırakma, bir kediye bile sevgi duysan kendini aslan (şir) zannetmekten evladır. Kimse- nin tohumu aşksız bitmez, emniyet ancak aşk evinde olur. Bu dünyada aşk acısından daha güzel ne var, onsuz ne gül güler ne bulut ağlar. Ateşperestler bile Güneşin aşkından ateşe taparlar. Bakma ki, gönül canın sultanıdır, aşka

kadem koy ki, o canın canıdır. Taşın bile sinesine aşk düşerse onu maşuk kılar, gevhere dönüştürür. Eğer mıknaṭs âşık olmasaydı, demiri cezp etmezdi, güzergahımızda aşk olmasaydı, kehribarın samanla ne işi vardı. Tüm bu sayısız maddeler kendi merkezlerine meylederler. Ateşin yerden göklere fırlaması, suyun gökten yere inmesi hep bu çekimden dolayıdır ki, hâkimân buna aşk der. Eğer iç anlamını merak etsen bil ki, tüm yaratılmışları ayakta tutan aşktır. Eğer asuman aşktan azat olsaydı, toprak, nasıl bu kadar abat olurdu. Ben kendimde aşksız can görmedim, gönlümü (dili) sattım canı aldım. Aşk-tan tüm afakı dumanla doldurdum, aklın gözünü uyuttum.¹⁹

Burada şair aşkın tüm özelliklerini bir bir sayarak aşk kavramının bir nevi bilimsel tarifini yapmıştır:

- Aşk kelimeler içinde en güzel olanıdır – Günümüzde yapılan bilimsel araştırmalar tüm insanlar için en hoşça giden kelimenin sevgi, aşk kelimesi olduğunu tespit etmiştir.
- Feleğin, gök kubbenin mihrabı, kutbu aşktır, yani sadece yeryüzü değil, tüm alemin, evrenin etrafında döndüğü mihver aşktır.
- Toprak aşkı olmasa bu dünya susuz kalırdı, yani suyu talep eden topraktır, ki, topraktan yaratılmışların hürmetine bu dünyaya su (rahmet) verilmiştir.
- Aşkın kölesi ol ki, asıl mesele budur, ki, hamı gönül ehlinin mesleği budur -burası en önemli kısmı, aşka teslim ol ki, aşk seni yönlendirsin, yani onu aklının yerine koy, onun dediğini yap, ki, zaten gönül ehlinin-sûfilerin de asıl mesleği budur, onlar bu işi meslek edinmişler.
- Bu dünyada her şey aşk üzerine kurulmuştur, gerisi dekorasyondur, âşıklıktan başka her şey oyundur, gerçek olan, değerli olan âşıklıktır, başka her eylemde oyun var, gösteriş var, samimiyet yoktur.
- Eğer alemin canı-ruhu aşksız olsaydı, onun devranını, döngüsünü ne zinde tutardı, ayakta tutardı, yani bu dünyanın devranını, döngüsünü sağlayan da aşktır.
- Aşk-tan uzak olan mutsuzdur, isterse 100 canı olsun, donuktur, ölüdür.

¹⁹ Nizami Gencevi, Hüsrev ve Şirin, Farsçası- <https://ganjoor.net/nezami/5ganj/khosro-shirin>
Tercüme: Samara Ahmedi

Burada şair aşkın evrensel bir güç olduğundan, onun yaratılışın her mertebesindeki tezahürlerinden bahseder: önce kozmik felekler, sonra anâsır-ı erbaa: *ateş, su, hava, toprak* mertebesinde, sonra *cemâdât, bitki ve hayvan* mertebelerinde aşkı ele alır. Aşkı her şeyi kendi merkezine meylettiren evrensel bir çekim gücü olarak tarif eder, ona göre aslında her nesne kendi vatanını özler, geldiği yere / kaynağına dönmeye çalışır, yerin kabuğu altındaki ateşin göklere fırlaması ve suyun gökten yere inmesi hep bu nedenledir. Mıknatısın demiri çekmesi, kehribarın saman çöpünü içine alması da bu nedenledir. Burada, aslında, bir taraftan İslâm filozoflarının görüşleri aktarılır, onlara açıkça atıf yapılır.²⁰ Diğer taraftan ise tıpkı Hz. Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin başında geçen 'ney'in geldiği yeri / sazlığı özlemesi gibi, bir anlamda tüm yaratılmışların ana vatanı olan ruhlar alemini, Yaratıcısını özlemesi kastedilir. Dikkat edilirse, bu aşk tanımı Hz. Mevlânâ'nın aşk kavramına yüklediği manaya yakındır ki, o da bu anlayışı vahdet şifresini beraber çözdüğü mürşidi Hz. Şems'ten almıştır.²¹ Sonra şair aşkın insan mertebesindeki yerini anlatır, aşk o kadar önemlidir ki, aşksız insan eşek mesabesinde, insanı hassas yapan, duygusallaştıran aşktır. Bir kediye bile ilgi duysan, aslan gibi mağrur olmaktan kurtulursun, der Nizâmî Gencevî, yani hayvana bile sevgi duyan insan boyut değiştirir, hayvanlıktan insanlık mertebesine yücelir, nefsanî duygulardan kurtulur. Demek ki, asıl mesele sevmektir, sevilmek değildir, sevilmek insanı bağımlı ve bencil yapar, insanı asıl özgürleştiren eylem ise sevmektir. Sonra aşkın daha üst mertebeden anlatımı verilir; bakma ki, kalb, gönül canın sultanıdır, yani onu idare edendir, onun efendisidir, der, o efendinin de efendisi aşktır, yani aşk; *canın canıdır*, tüm yaratılmışları ayakta tutan güçtür. Ve burada çok önemli başka bir şey de söyler, ateşperestlerin taptığı ateş de güneşten olduğu içindir, yani puta tapanlar da

²⁰ Bu anlatım, özellikle İbn Sînâ'nın tabii cisimlerin hareketini açıklamak için kullandığı "tabii yer" kavramı çerçevesindedir. Onun hareket nazariyesine göre, cisimlerde tabii yerlerine doğru iki çeşit meyil vardır: birincisi cisme dıştan yapılan etki sonucu oluşan kasrî meyildir, diğeri ise cismin kendi tabii yerine yönelmesini sağlayan "tabii meyil" dir. (Ali Durusoy, "İbn Sînâ Felsefesi", DİA. Erişim 01/12/2022)

²¹ Cemalnur Sargut. Hz. Mevlânâ'da aşk. Semazen, 5 Aralık, 2019

asında o putla ilişkili gördükleri manaya taparlar. İşte bu anlatım tam da İbnü'l-Arabî'nin tarif ettiği şekliyle aşkın hakikatidir.

2. Leyli ve Mecnûn Mesnevîsinde Aşkın Merhaleleri

Nizâmî Gencevî aşk konusunu Leyli ve Mecnûn mesnevîsinde geliştirerek daha farklı bir boyuta taşımıştır.²² Arap kaynaklarından alınan bu aşk hikâyesi, Kays isimli bir gencin sevgilisi Leyli için söylediği (veya ona atfedilen) şiirlerden sonradan tertiplenmiştir. Nizâmî Gencevî bu meşhur aşk kıssasını Şirvanşah Ahistan'ın isteği üzerine kendine özgü bir şekilde yeniden kurgulamış, onu mesnevî şeklinde tertip etmiştir. Eserin Tevhid, Na't, Mirac'ı anlatan giriş bölümlerinde Nizâmî Gencevî aynı Mahzenü'l-Esrâr'da olduğu gibi Kur'ân ve hadislerle istinaden yaratılışın farklı merhalelerini anlatmış, derin tasavvufî açıklamalarda bulunmuş, “bu geçici toprak evle uğraşma, zehir içip de şerbet zannetme”, “tuzak yeri olan bu dünyadan uzak dur” diye maddi vücuttan kurtulmak ve gönül sahibi erenlerin arkasınca gitmek gerektiğinden bahsetmiştir.

2.1 Eserin Muhtevası

Nizâmî Gencevî'de Leyli ve Kays okudukları okulda tanışırlar ve birbirlerine burada sıırsıklam âşık olurlar. Bir süre sonra olay açığa çıkar ve Leyli'yi Kays'dan ayırırlar. Aşkdan haberi olmayanlar Kays'a deli demeye başlarlar, ona Mecnûn ismini takarlar. Kays çok üzülür, ancak bu ismi kabul eder, canının ve teninin dermanını aramaya başlar. Ancak aşk ateşi onu öylesine perişan eder ki, aklını kaybeder ve sarhoşlar gibi sadece Leyli-Leyli diyerek çölde, dağda dolaşmaya, şiirler söylemeye başlar. Babası oğlunun durumundan haberdar olunca Leyli'nin babasından kızı istemeye gider, ancak Mecnûn'un aklını kaybettiği artık her yerde duyulmuştur, bu yüzden Leyli'yi ona vermezler. Babası Mecnûn'u bu aşktan kurtulması için Ka'be'ye götürür,

²² Wali Ahmadi, The Story of Layla and Majnun: The Idealization of Love, UMS-Michigan University Musical Society blog, September 23, 2016.

<https://ums.org/2016/09/23/the-story-of-layla-and-majnun-the-idealization-of-love/>

ancak o, Allah'ım aşkı artır, diye dua eder. Leyli de bu arada Kays için gözyaşı döker, o da aşkın kölesi olmuştur, sevgilisinin ona yazdığı şiirleri okuyup onları cevaplar. Bir gün Nevfel adlı bir delikanlı Mecnûn'la tanışır, onun derdini öğrenince yardım etmeye karar verir ve Leyli için onun kabilesi ile savaşaacağına söz verir. Mecnûn onun ikametgâhına gider, orada bir az ovunur, yıkanıp yemek yemeğe başlar. Nevfel Leyli'nin kabilesi ile iki kez savaşır, ama Mecnûn'un sürekli Leyli'nin kabilesine dua etmesiyle başarılı olamaz. Leyli sonunda İbn Selâm adlı bir kişiyle zorla evlendirilir, ancak onun kendisine dokunmasına izin vermez, o da bir süre sonra vefat eder. Eserin sonunda Leyli Mecnûn'la mektuplaşmaya başlar, bir seferinde yaşlı bir adamı yollayarak Mecnûn'la buluşmak istediğini bildirir. Lakin, Mecnûn onun çadırına geldiğinde, Leyli onunla yüz yüze görüşmekten vazgeçer. Mecnûn da dışarıda onun için gazel okur. O, kendinde dünyevî şehvetlerin, arzuların, hatta kimliğinin bile kalmadığını ve varlığının, benliğinin Leyli olduğunu, ortada artık ikiliğin kalmadığını, hatta her ikisinin tek bir sikke oluşturduğunu söyler ve çekip gider. Bir süre sonra sonbaharda Leyli üzüntüsünden ölür. Mecnûn bu haberi duyunca yıkılır, Leyli'nin mezarına gelir, biraz burada kalır ve sonunda onun mezarı üzerinde ölür ve onun yanına gömülür.

2.2 Dünyevî Aşkın İlâhî Aşka Dönüşme Merhaleleri: Birinci Merhale: Terk-i Dünya

Eserde Mecnûn'un yaşadığı çeşitli aşk devrelerinin tüm özellikleri anlatılmıştır. Bu özelliklerin sıralanmasında Ken'an Rifâî hazretlerinin bahsettiği, aşkla abdest alanın geçirdiği dört merhalenin yer aldığını söyleyebiliriz. İlk aşamada Nizâmî Gencevî Mecnûn'un halini şöyle anlatır:

- Yeme-içmeden kesilmiş, dünya güzelliklerinden zevk alamaz olmuştur.
- Bütün bağlarından sıyrılmış, evi terk etmiştir.
- Kendine olan ilgisi zayıflamış, yırtık giysilerle dolaşmaya başlamıştır.
- Dünya ile ilişkisini kesmiş ne ölü ne de diri gibi olmuştur.
- Sadece sevgilisini düşünür, başka hiçbir konuya ilgi göstermez.
- Halk varmış, yokmuş aldırılmaz, onu ayıplamalarını dert etmez.

- Sürekli aşk şarkıları, şiirler söyler.
- Akli devre dışı olmuştur, bilinçsizdir, ağlayarak o yana bu yana koşar.
- İyilerden de kötülerden de ayrı düşmüş, iyiyi kötüyü ayıramaz olmuştur.
- Sanki kendini öldürmeye çalışıyormuş.

Dikkat edilirse, burada tam anlamıyla bir *terk-i dünya merhalesi* anlatılır, Leyli'ye âşık olan Mecnûn tüm dünyevî bağlarını kopararak kendisini tamamen aşkına adanmıştır. Hatta akli bile devre dışı kalmış, iyiyi kötüden ayıramaz olmuştur. Burada önemli bir hususun altını çizmek gerekir, görüldüğü üzere, dünyevî aşkın insan üzerindeki etkileri sûfilerin nefis terbiyesi için uyguladıkları pratiklerin hedefleriyle tam olarak örtüşmektedir. Tasavvufî eğitimin ana gayesi insanın kalbini kötü huylardan ve alışkanlıklardan temizlemek, onların yerine iyi huylar yerleştirmek, yani insanı güzel ahlâk sahibi edindirmektir. Başka bir deyişle, insanın vücut mülkünde ruhunu hâkim kılmak, nefisini ise ruhun emri altına geçirmektir. Bu gayeye ulaşmak isteyen müride bir mürşit rehberliğinde nefis tezkiyesi, (ve/veya kalp tasfiyesi) denen özel pratikler yaptırılır. Mürşit müridin nefisini onun beslendiği kaynaklardan – dünyevî zevklerden, şehvetlerden adım adım uzaklaştırır, böylece mürit yavaş yavaş biyolojik dürtülerini ve nefsânî isteklerini kontrol altına almağı öğrenir. Aynı zamanda ona çeşitli zikirler de telkin eder, bu da müridin ruhunu vücudunda daha etkin hale geçirir ve onun Allah'la irtibat kurmasını kolaylaştırır. Bu uygulamalar sonucunda müridin kalbindeki daha üst düzey idrak melekeleri aktif hale gelir ve mürit, ilâhî izin olursa beşeriyet mertebesinden Allah'ın yeryüzünde halifesi olan insan-i kâmil mertebesine yükselir. Görüldüğü gibi, beşerî aşk ilginç bir şekilde sûfilerin nefis terbiyesi için uyguladıkları pratiklerin aynısını âşiğa yaptırarak onun amaçlanan hale hızlı bir şekilde ulaşmasını sağlar.

2.3 İkinci Aşamada Mecnûn'un Hali: Terk-i Ukbâ

*Eşk-e to ze del nihadeni nist,
v'in raz be kes goşadeni nist.*

(Aşkın gönlümden çıkacak gibi değil, bu bir sırdır ki, kimseye söylenmez.)

*Ba şir be ten fûru şod in raz,
ba can be der ayed ez tenem baz.*

(Ana sütüyle tenime girmiştir, canım çıkınca çıkar oradan.)

*Eşk-i ki ne eşk-e cavidanist,
baziçe-ye şehvet-i cevanist.
Eşk an başed ke kem negerded,
ta başed ez in kadem negerded.*

(Ebedî olmayan aşk - aşk değildir, sadece gençlik şehvetinin eğlencesidir. Aşk hiç eksilmeyendir, ezelden beri süregelenidir.)

*An eşk ne serseri hiyalest,
ki u ra ebedü'l abad zevalest.*

(O aşk başıboş bir hayal değildir, ancak ebediyette zeval bulur.)²³

Belli ki, burada artık aşkın tamamen başka bir boyutu anlatılır, bir beşere duyulan sevginin ötesinde *Ezelî ve Ebedî* olan, hiç eksilmeyen bir aşktan bahsedilir. Onun bir sır olduğu, bu sırrın ana sütüyle, yani ilk rızık olarak insana verildiği, onun vücuduna girdiği ve ölümle, can bedenden çıkınca aşikâr olacağı beyan edilir. Hiç şüphesiz, burada yukarıda bahsettiğimiz İbnü'l-Arabî'nin anlatımındaki *gizli hazine* ve insanda saklı olan *ezelî ilâhî aşka* vurgu yapılmıştır.

Babası Mecnûn'u bu illetten kurtulması için Kâbe'ye götürdüğü zaman Mecnûn orada Allah'a şu şekilde dua eder:

*Der halka-ye aşk can furuşem,
bi halka-ye u mebad guşem.*

(Ben aşk halkasında can satıcısıyım, kulağım hep onun halkası var.)

*Men kuvvet ze eşk mi pezirem,
ger mired eşk men bemirem.*

(Ben aşktan güç, kuvvet alırım, aşk ölürse ben de ölürüm.)

²³ Nizâmî-yi Gencevî. Leyla ile Mecnun. Çev: A. Naci Tokmak, (Say yayınları, 2013), 102

*Gerçe ze şerab-e eşk mestem,
âşukter ez in konem ke hestem*

(Ben aşk şarabından sarhoşum, beni olduğumdan daha fazla âşık et.)

*Yareb, to mera be ruy-e Leyli,
her lehze bedeh züyade meyli.*

(Rabbim, Leyli'yı görme arzumu arttır, her lahzada ona olan mey-
limi arttır.)

*Ez omr-e men ançe hest ber çay,
bestan o be omr-e Leyli efzay.*

(Ömrümden ne kaldıysa onu Leyli'nin ömrüne ekle.)²⁴

Burası tam bir *terk-i ukbâ*dır ki, anlamı hiçbir karşılık beklemeden amel etmek demektir. Bu makam, genelde, ilk kadın sûfilardan olan Râbia el-Adeviyye'nin (ö. 796-801) makamı olarak bilinir. Menkıbelerde Basra sokaklarında dolaşarak bir elinde meşale ile cenneti yakmaya, bir elinde testi ile cehennemi söndürmeye giden Râbia'dan bahsedilir. O, ibadetlerin cehennem korkusu veya cennet beklentisi için değil sırf Allah rızası ve Allah aşkı için yapılması gerektiğini söylemiş, insanın tüm fiillerinin gerçek fâilinin aslında Allah olduğunu iddia etmiştir. Râbia Allah'a muhabbet, ilâhî aşk konusunu tasavvufun merkezine yerleştirmiş ve tövbe, zühd, rıza, tevazu gibi tasavvufi kavramları hep bu perspektiften yorumlamış, onların anlamlarına farklı boyut kazandırmıştır.²⁵ Verilen örneklerden burada artık aşkın bu boyutunun anlatıldığını görürüz, çünkü Mecnûn hiçbir karşılık beklemeden her şeyini, hatta hayatını bile hiç tereddüt etmeden sevgilisine adamaktadır.

2.4 Üçüncü aşamada Mecnûn'un hali: *Terk-i hesti*

“Mecnûn'un vahşi hayvanlarla ünsiyeti” bölümünde şöyle bir olay anlatılır:

²⁴ Nizâmî-yi Gencevî. Leyla ile Mecnun, 105

²⁵ Hülya Küçük, Semih Ceyhan. “Râbia el -Adeviyye”, DİA. (Erişim 01/12/2022)

Mecnûn vefâ kaleminin yaprağa Leyli ve Mecnûn yazdığını görmüş, tırnağıyla Leyli'yi yaprak üstünden kazımış, sadece kendi ismi kalmış. Neden öyle yaptığını sorunca, ikimizden birinin adı kalsa yeterlidir, demiş, eğer biri kalkıp âşığı ararsa, maşuku onun bedeninden dışarı fırlar. Bana özün üstüne kabuk olmam yararır. Bu sözler söyleyip savuşmuş, ermiş Rabia gibi, gidip çöle kavuşmuş. Vahşi hayvanlarla yakınlık kurmuş, hepsi onun emrine amade olmuş. O da Süleyman gibi onlara padişah olmuş. Onlara çok iyi bir padişah gibi hükmetmiş, vahşi hayvanlar vahşiliği terk etmiş. Yırtıcı hayvanlarla can yoldaşı olmuş, vahşiyle dost olan ondan uzak olmaz.²⁶

Burada anlatılan olay âşğın sevgilisinde yok olması, onda fenâ bulması halidir, artık maşuk âşğın vücudundadır, onun özü olmuştur. Âşık ise o öze kabuk olmuştur, görüntüde iki kişi olsalar da âşğın vücudunda sevgilisinden başka bir şey kalmamış, tamamen o olmuştur. Bu makama *terk-i hesî*, yani varlığı terk, benliği, enâniyeti terk makamı diyebiliriz, hikâyenin devamı da bu düşüncelerimizi kuvvetlendirmektedir. Mecnûn çölde yaşamaya başlamış, buradaki vahşi hayvanlarla ünsiyet kurmuş, onlar da onun emrine amade olmuşlar, ona zarar vermemişler. Tasavvufî menkibelerde bu olay Râbia el-Adeviyye için anlatılır: bir gün Râbia dağlarda gezinirken, karacalar, ceylanlar, dağ keçileri ve yaban eşeklerinden oluşan yabani hayvan güruhu onun etrafında toplanmış. Hasan el-Basrî geldiğinde ise hayvanlar korku içerisinde oradan kaçmışlar. O da: “Ey Râbia! niçin bu hayvanlar sana dostça davranırlarken, benden kaçıyorlar?” diye sormuş, Râbia da ona “bugün ne yedin?” sorusunu sormuş,” “ışkembe çorbası” cevabını alınca:” Onların ışkembelerini yemişsin, senden nasıl ürkmesinler?” demiş.²⁷ *Mesnevî*'de Mecnûn'un bu konuda daha da ileri giderek adeta yemek yemeyi terk ettiği anlatılır:

*Gofta: “Men ez in hesab ferdem,
K'an ra ke ğeza-xor est xerdem.*

(Demiş: ben bu konuda bir istisnayım, yemek yeme duygumu yok etmekten yanayım.)

²⁶ Nizâmî-yi Gencevî. Leyli ile Mecnun, 196

²⁷ Feridüddîn Attâr, Evliya Tezkireleri, (Kabalıcı Yayıncılık, İstanbul, 2012), 103

*Niru-ye kesi be nan o helvast,
K'u ra be vücûd-e xîş pervast.*

(O kes ki ekmekle helvadan güç alıyor, kendinden başkasını düşünmez.)

*Çon men ze nihad-e xîş pakem,
Key bixoreşi koned helakem.*

(Çünkü benim içim dışım tertemizdir, gıdasızlık öldüremez beni.)²⁸

Yukarıdaki hikâyede özellikle “*Râbia gibi erdi*” ifadesinin kullanılması şairin yukarıda anlatılan olaya işaret ettiğini gösterir. Diğer taraftan sûfiler, kendi nefsinin hayvanî huylarını yenmiş, yani onları kontrol altına almayı başarmış bir insanın vahşi hayvanlarla da dostça geçinebileceğini söylemişler, çünkü tasavvuf ehline göre, çeşitli vahşi hayvanların belirgin özellikleri aslında insan ahlâkının kötü huylarını temsil eder.²⁹

“Mecnûn’un Leyli’ye yazdığı cevap mektubu” başlıklı bölümün sonlarında Mecnûn, kendi halinin bir benlikten sıyrılma hali olduğunu açık bir şekilde ifade eder ki, bu anlatım tam anlamıyla tasavvuftaki fenâ makamının tarifidir:

Seninle dolu olduğum için benliğim yitti, bu yolda benliğinden sıyrılabilen gitti. Benliğinden sıyrılmadığım aşk - aşk değil, aşk yolunda beş para kadar değerli değildir.³⁰

Dikkat çeken hususlardan biri de yukarıda anlatılan hikâyede *Melâmetiliğe* gönderme yapılmasıdır. “Kınamak, kötülecek” anlamlarına gelen *melâmet*³¹ kelimesi tasavvufî bir kavram ve bir meşrep olarak IX. yüzyıldan başlaya-

²⁸ Nizâmî-yi Gencevî. *Leyla ile Mecnun*, 249

²⁹ Şefik Can. *Mevlânâ. Konularına göre açıklamalı Mesnevî tercümesi*. 1. ve 2. Cilt, (Ötügen Neşriyat, Ankara 2008), 373-374; Serpil Yılmaz. *Mesnevî’de geçen hayvan metaforlarının tasavvufî yorumu*. (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi), 2011

³⁰ Nizâmî-yi Gencevî. *Leyla ile Mecnun*, 224

³¹ Melâmet-genelde Allah’ı sevmek, Allah tarafından sevilme, O’nun yolunda nefisle mücadele etmek ve bu mücadele sırasında kendisini kınayanların kınamasından korkmamak şeklinde tanımlanan tasavvufî bir kavramdır. Melâmet ehli kendini beğenme afe-tinden ve kibirlenmeden korunmak için kendini halktan saklar, toplum arasında fark edilmesini sağlayacak bir görünüme sahip olmamaya gayret eder, yaptığı hayrı gizler, la-kin günahlarını açığa vurur, batnında iddia, zahirinde riya bulunmaz. Allah ile arasında

rak Merv, Herat, Belh ve Nîşâbur şehirlerini içine alan Horasan bölgesinde çok etkili olmuş ve kullanımı günümüze kadar süregelmiştir. İbnü'l-Arabî, melâmetîlerin büyüklerini eminler anlamında *ümenâ* adlandırmıştır, onları Allah'ın farz kıldığı emirleri titizlikle yerine getiren, yasaklarından kaçınan, ancak batınî hallerini hiçbir şekilde zahirlerine yansıtmayan, ilâhî sırları dile getirmekten kaçınan, yaptıkları iyilikleri saklayıp sadece kötülüklerinden bahseden güçlü iman sahibi kişiler olarak tarif etmiştir. O, üstünde sadece nübüvvet makamının yer aldığı *melâmet* makamını tasavvufî makamların en yücesi olarak tarif etmiştir. Ehlullâhtan olan melâmetîler, sürekli Allah ile beraber bulunur, bir an bile O'na ibadetten geri kalmazlar, Rubûbiyyet kalplerini istila ettiğinden riyasete karşı bir istek duymazlar.³² Enteresandır ki, bu dönemde yaşamış sûfilerden Ahmed el-Gazzâlî ve Azerbaycanlı sûfiler arasında çok büyük nüfuzu olan Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr melâmet konusunu hep muhabbetle ilişkilendirmişler,³³ aktarılan hikâyeden Nizâmî Gencevî'nin de konuyu aynı bağlamda ele aldığı görülmektedir. Ayrıca, melâmet kelimesi Leyli ve Mecnûn mesnevîsinin farklı yerlerinde hem kınama anlamında hem de tasavvufî kavram olarak geçmektedir:

*Del sır negeşti ez melamet?
Zinde neşodi bedin kıyamet?*

(Bunca kınama gönlünü doyurmadı mı, Kiyamet kopuyor, seni uyandırmadı mı?)³⁴

*İhram deride der goşade
Der kuy-e melamet uftade.*

(İhramı parçalanmış, başı açılmış, Melamet erbabı arasına düşmüş)³⁵

bir sır olan gönül dünyasından kendisinin bile haberdar olmadığı söylenir. Nihat Azamat, Melâmet, Melâmiyye. DİA (Erişim 18/02/2022)

³² Muhyiddin İbn El-Arabî, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye (nşr. Osman Yahyâ – İbrâhim Medkûr), Kahire 1972-92, III, 45-46

³³ Rıhtım, Mehmet. "Azerbaycan Tasavvuf Tarihinde İlk Sufiler (VIII-XI. Asırlar)". Journal of Qafqaz University History. Law And Political Sciences, (29). (Bakü, 2010), 102-111

³⁴ Nizami-yi Gencevi. Leyla ile Mecnun, 111

³⁵ Nizami-yi Gencevi. Leyla ile Mecnun, 97

İlk devir Melâmetîleri yaşadıkları hallerin, gönül dünyasının sırlarının açığa vurulmaması hususuna çok önem vermişler, örneğin, Hücvîrî'nin “*Horasan'ın güneşi ve fütüvvet ehlinin yöneticisi*” diye isimlendirdiği dönemin meşhur sûfililerinden Ahmed b. Hadraveyh (ö. 854) “*fakirlikteki izzetin ve dervişlikteki şerefın gizli tutulması*” gerektiğini söylemiştir, bu da onun melâmet meşrepli olduğunu ve ayrıca melâmetin fütüvvetle ilişkili olduğunu gösterir. *Fütüvvet/civanmertlik*³⁶ anlayışı Nizâmî Gencevî'nin tüm eserlerinde sıklıkla adı geçen ve mesnevîlerinin içerdiği çeşitli kısa hikâyelerde en çok yer alan konulardandır:

Sûfilere göre, fütüvvet/civanmertlik en geniş anlamda yiğitlik, doğruluk, mertlik, iyilikseverlik, bütün mahlûkâta karşı hoşgörü, iyi huylar sergileme, kötü huylardan kaçınma, fedakârlık gibi yüksek ahlâkî erdemlerin tamamını kapsayacak kadar geniş içeriği olan bir kavramdır. Kendisinde tüm bu faziletlerin bulunduğu kişilere *fetâ* veya *civanmert* denmiştir. Birçok sûfi, asıl fetânın Peygamber efendimiz olduğunu söylese de onun “*La fetâ illâ Ali, la seyfe illâ Zülfikâr*” deyişine istinaden bu özellik daha çok Hz. Ali'ye atfedilmiş ve zamanla Hz. Ali fütüvvet anlayışının sembol ismi olmuştur. Çeşitli fityan birlikleri son Abbasi halifesi Nâsır Lidinillâh'ın (1180-1225) bu müesseseleri yeniden yapılandırıp kendine bağlamasıyla ciddi bir dönüşüm geçirmiş, bir taraftan tasavvufi yapı ve fütüvvet ilkelerine bağlı zaviyelerde şeyh-mürît ilişkilerine, diğer taraftan ise çarşı-pazarlarda ustakalfa-çırak münasebetlerine dayanan, iktisadî hayatı düzenleyen kurumlar haline gelmişler. Anadolu'da Ahilik adı altında oluşan bu kurumların teşkilatlanmasında meşhur sûfi-âlim Sadreddîn Konevî'nin babası Meccüddîn İshâkî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Evhadüddîn-i Kirmânî ve Şeyh Nasîruddîn

³⁶ İslâm'dan önceki dönemlerden beri Horasan'da, Arabistan'da ve Türklerin yaşadığı coğrafyada en belirgin vasıfları cesaret, yiğitlik/kahramanlık, dürüstlük, cömertlik ve fedakârlık olan kişilere büyük hayranlık duyulmuş, onları metheden destanlar anlatılmıştır. İslâm'ın yaygınlaşmasıyla birlikte bu özellikler tasavvufun temel kavramlarından biri olan fütüvvet kavramında toplanmış ve İslâm toplumunda Arapça'da *fütüvvet*, Farsça'da *civanmertlik* (cevanmerd), Türkçe'de ise *Ahîlik* olarak bilinen sosyal yapılanma şeklinde, içtimai, iktisadi, siyasi ve dini-tasavvufî yönleri olan bir teşkilat olarak ortaya çıkmıştır.

Mahmûd el-Hoyî (Ahi Evren) gibi büyük mutasavvıfların rolü olmuştur.³⁷ Ancak tarihî ve edebî kaynaklardan Azerbaycan'ın sanatkârlık merkezleri olan Gence, Bakü, Berde, Beylekan, Erdebil ve Tebriz gibi büyük şehirlerde tasavvuf ağırlıklı sanatkâr birliklerinin ta 10. yüzyıldan başlayarak var olduğu, hatta kasaba ve köylere kadar yayıldığı, kapıları her zümreden insanlara açık olan Ahi zaviyelerinde Ahi ismiyle bilinen sûfi şeyhlerin irşat faaliyetinde buldukları bilinmektedir. Bu teşkilatların ana gayesi sağlam imanlı, topluma faydalı, meslek sahibi, ruhî ve ahlâkî bakımdan dengeli ve disiplinli insan yetiştirmek olmuştur.³⁸

Nizâmî Gencevî'nin tüm mesnevîlerinin ana teması insanları güzel ahlâk sahibi olmaya teşvik etmektir dersek, yanılmayız. Leyli ve Mecnûn mesnevisinde de ister ana konu içerisinde isterse yardımcı hikayelerde hep *fütüvvet/civanmertlik* kavramı kapsamı dâhilinde olan ahlâkî erdemler met-hedilmiştir. Mesnevînin giriş kısmı az konuşmanın yararları, maddi vücudu önemsememe, kendi kısmetine razı olma, kanaatkâr olma, padişah hizmetinden çekilmek, yüksek mevki için çabalamamak, gelecek endişesini terk etmek, alçakgönüllü davranmak ve kendini hakir görmek, zulme katlanmamak, halka neşe içinde hizmet etmek, yücelmek için mütevazı olmak gibi başlıkları olan bölümlerden oluşmaktadır. Bu anlamda aşağıdaki beyitler çok manidardır:

*În an mesel k'an cevanmerd
Bi maye hesab-e sud mi kerd*

(Yaptığım o civanmerdin yaptığına benziyor, sermaye olmadan kar düşünmeye benziyor).

*Palangiri be ğayet-e xed
Behter ze kulahduzi-ye bed.*

³⁷ Ali Bolat. Bir kavram ve teşkilat olarak Fütüvvet. Hz. Peygamber ve Fütüvvet, (TÜRK-KAD İstanbul şubesi, 3 Aralık 2017), 7-22

³⁸ Naile Asker. *Azerbaycan ve Anadolu'da sosyo-kültürel ve ekonomik bir teşkilat olarak Ahilik*. Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, 4/9, (Temmuz 2016, Türkiye), 192-198; Nüzhetü'l- Mecalis: X-XIII asırlarda Farsça yazılmış meşhur rubailer toplusundan seçmeler. TEAS press Neşriyat, Bakü, 2016

(Usta bir palancı olsa da insan, iyidir kötü külahçılıktan)³⁹

Mesnevîde, ayrıca, hikâye başlığı ile toplam 3 ayrı kıssa da yer almaktadır ki, bu kıssaların konuları feraset, mertlik-cömertlik ve kanaatkârlıktır. Zannımızca, bu bilgiler Nizâmî Gencevî'nin sûfi kimliğinin anlaşılması için anahtar olabilir. Leyli ve Mecnûn mesnevîsinden örnek olarak aktardığımız hikayeler, ayrı ayrı beyitler, diğer tarihî kaynaklardan ve edebî eserlerden elde edindiğimiz bilgilerle birlikte ele alındığında Nizâmî Gencevî'nin tasavvufun melâmet kolunun ve *ahilik/fitüvvet/civanmertlik* anlayışının çok etkin olduğu bir ortamda yaşayıp yarattığını gösterir. Onun eserlerinin bu perspektiften okunması, mesela, mesnevîlerinde en az Hz. Mevlânâ'da olduğu kadar ciddi tasavvufi konular işlemesine rağmen neden kendi sûfi kimliğini öne çıkarmadığını ve tasavvufun nazarî meselelerinden açık bahsetmediğini anlaşılır kılabilir.

2.5 Dördüncü Aşamada Mecnûn'un Hali: Terk-i Terk

Mesnevînin sonlarında “Leyli'nin Mecnûn'u davet etmesi bölümü” yer alır. Leyli ortalığı تنها bulunca bir yaşlı adama küpelerini vererek ondan Mecnûn'u bulup getirmesini rica eder. Yaşlı adam da Mecnûn'u bulup getirir, ancak Leyli çadırından çıkmak isterken bir anda onunla görüşmekten vazgeçer:

İhtiyara dönüp şöyle demiş: Ey civanmert, buradan öteye gitmeye kalmadı bende takat. Yüzünün nuru öylesine aydınlatıyor ki, beni, ileri gidersem korkarım yakar beni. Daha ileri gidersem yakar beni, aşk kurallarına uymaz, çok ayıp olur.⁴⁰

Mecnûn hemen orada sevgilisi için bir gazel okur:

Acaba sen neredesin, biz nerdeyiz? Sen kiminsin bilmeyiz, ama biz seninleyiz.

Can satarız, yokluk alırız, çul elbise giyer, ipeği yırtarız.

Dünyada kimseye kulluk etmeyiz, gam bizimle şad biz gamla şad olarız.

³⁹ Nizâmî-yi Gencevî. Leyla ile Mecnun, 65,

⁴⁰ Nizami-yi Gencevi. Leyla ile Mecnun, 240

*Benim canımsın bu yüzden gelmiyorsun, çünkü iki can birlikte olmaz di-
yorsun.*

*Bundan sonra sen ben, ben sen olacağız, iki vücûd arasında bir gönle sı-
ğacağız.*

*Sikkemiz birleşecek ve tek sikke olacak, böylece ikili görünüm ortadan
kalkacak.*

*Benliğim o kadar seninle dolu ki, geriye sadece ayaktan çıkan ayakkanı
kalacak.*

*Bende kalan şey senden yansıyan nurdur, senden uzak olan benden de
uzaktır.⁴¹*

Burada tam anlamda bir birliğe varma ve birlikte bir olma, erime söz konusudur ki, artık ikilik ortadan kalkmış, tevhide varılmıştır. Bir önceki merhalede âşık sadece kendi adına konuşma yaptığı halde burada her ikisi adına konuşur, hatta ikili görünümün bile ortadan kalkacağını söyler. Buraya *terk-i terk* diyebiliriz, çünkü artık geriye terk edilecek bir şey kalmamıştır.

Bir sonraki bölümde Mecnûn Selâm-i Bağdâdî ile tanışır, onun “za-
manla bu beladan kurtulursun” demesi üzerine kendini ona tanıtmak için
önemli açıklamalarda bulunur ve kendi kimliğini tam anlamıyla ortaya koyar:

*Ben aşk meydanının ulu şahinşahıyım, hiç xecil çeker miyim bundan?
Dünya şehvetlerinden arındırdım kendimi, güsle dip pak ettim kendimi.
Heva pazarını silip yok ettim, nefsin türlü pisliğinden kurtardım kendimi.
Sonunda tüm vücudum aşk kesildi, aşk ateş oldu beni ateşin odu etti.
Aşk geldi aldı elimden varlık evimi, ben de çektim evden elimi eteyimi.
Varlığımda gördüğün kişi o yarın ta kendisi, ben değilim ki.⁴²*

Böylelikle, orijinal metnin detaylı incelenmesi Nizâmî Gencevî'nin Leyli ve Mecnûn mesnevisinin tasavvufi bir eser olduğunu gösterir, burada şair *kalb* (hem dil hem kalb kelimesi olarak), *sır*, *akıl*, *arif*, *marifet*, *nur*, *irfan*, *perde*, *lâmekân*, *aşk*, *şarap*, *züliûf*, *ben*, *tövbe*, *gafllet*, *can*, *genç* (hazine) *Melâmet*, *civanmert*, *hayret*, *gayret*, *hikmet*, *riyazet*, *perhiz*, *semâ*, *vuslat*, *kanaat*, *az yemek*, *sabır*, *nefs*, *sükût* gibi çok sayıda tasavvufi kavramlar ve semboller

⁴¹ Nizami-yi Gencevi. Leyla ile Mecnun, 242-243

⁴² Nizami-yi Gencevi. Leyla ile Mecnun, 250-251

kullanmıştır. Eserin muhtevası, kullanılan kavramlar, tasavvufi yaşam tarzına, seyr u sülûk merhalelerine, meşhur sûfi isimlerine yapılan atıflar eserin tasavvufi bir mahiyete sahip olduğunu gösterir. Hikâyenin sonunda hem Leyli hem de Mecnûn'un aşk ıstıraplarına dayanamayıp hayata veda etmeleri tasavvuf açısından çok manidardır, çünkü, sûfilere göre, aşktan mak-sat dünya planında birbirinden ayrı düşmüş iki nesneyi bir araya getirmek-tir. Aşk ikilikten doğar, ikilik aradan kalkınca *Vahdet* galebe çalar, tevhide ulaşıldığında âşıklık, maşukluk kalmaz, yani âşık, maşuk ve aşk bir olur.⁴³

Araştırmamız sonucunda Nizâmî Gencevî'nin Leyli ve Mecnûn mesnevîsinde aslında dünyevî aşkın ilâhî aşka dönüşmesinin merhalelerinin anlatıldığını söyleyebiliriz. İlk etapta sevgilisine olan aşkı yüzünden dünyevî bağımlılıklarını terk eden Mecnûn, sonra aşamalı olarak nedenleri, benliğini, varlığını terk eder ve sonunda âşık ve maşukun birlikte var olduğu, âşığın maşuğunda yok olduğu, fâni olduğu bir merhaleye ulaşır. O merhalede aşkın sonu gelir, yani aşk marifete dönüşür ve birlik, tevhid hali zuhur eder, ancak bu âşığın yok olması demek değildir, onun manen gelişerek dönüşmesi, tamamlanması ve başka bir boyutta yeniden varoluşa geçmesi demektir. Leyli ve Mecnûn mesnevîsinde Nizâmî Gencevî bir anlamda *ferdî nefsi* sevmekten *Küllî Nefsi* sevmeye geçişi anlatmıştır ki, bu sonu marifetullâh olan bir yol-culuktur, oraya varınca Mecnûn'a her yer Leyli kesilir, öncesinde tek bir in-sanda seyr edilen ilâhî güzellik tüm eşyada, tüm evrende seyredilmeye başlar.

Mesnevîdeki beyitlerin tasavvuf gözlüğü ile okunması onların büyük bir kısmının farklı anlam katmanları içerdiğini, eserin zengin mana âleminin, sembolik kelimelerde gizli-saklı arka plan bilgilerinin ortaya çıkarılması için tasavvufi şerhe ihtiyaç duyulduğunu gösterir. Nitekim, Nizâmî Gencevî'nin eserlerinin Rusça çevirisini hazırlayan şarkşinas Y. E. Bertels: “*Nizâmî şii-rini tam gücü ve derinliği ile yansıtmak bugüne kadar hiçbir mütercime na-sip olmamıştır; bu tercüme olsa olsa senfonik orkestra için yazılmış bes-tenin tek bir piyanoda ifası gibidir*” demiştir.

⁴³ Samiha Ayverdi vd. *Ken'an Rifâi ve yirminci asrın ışığında Müslümanlık*. (İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 1983), 190-191

Görünen şu ki, Nizâmî Gencevî mesnevîlerinde her üç kitaptan – Kâinat, İnsan ve Kur'ân kitaplarından okumalar yapmıştır. Bu yüzden onun tüm mesnevîlerinde olduğu gibi Leyli ve Mecnûn mesnevîsinde de muazzam astronomik bilgiler ve ahlâk konulu hikâyeler yer almaktadır. Aktarılan tasavvufî bilgiler Ahilik/civanmertlik ve Melâmetîlik ağırlıklıdır. Bilindiği üzere, Ahiliğin üç sacayağı *güç (yiğitlik), mertlik ve ilimdir*; Leyli ve Mecnûn mesnevîsinde yer alan hikâyelerde de ağırlıklı olarak bu konuların işlendiğini görürüz.

Eserde, özellikle gerçek aşkın beklentisiz olması gerektiğine vurgu yapılmıştır ki, Râbia al-Adeviyye, Yunus Emre gibi sûfiler de hep bu konuya dikkat çekmişler, ibadetlerin cehennem korkusu veya cennet beklentisi için değil sırf Allah rızası ve Allah aşkı için yapılması gerektiğini söylemişlerdi. Burası tam anlamıyla bir ihsan mertebesidir, çünkü asıl değerli olan karşılıksız yapılan ameldir, yoksa Allah'a ibadet işi ticarete dönüşmeye başlar. Aşk kavramı aslında tüm dinî ahlâkın kurucu unsurudur, çünkü karşılıklı ahlâka mugayirdir.⁴⁴ Asıl aşkın kaynağı *Vedûd olan – Seven ve Sevilen Allah'tır* ki, O'nun muazzam sevgisi bir ihsandır. Buradan diyebiliriz ki, aşk, gerçek anlamda, insanın Allah'la olan ilişkisidir, bu yüzden insanda iştîyak halini -vatan özleyişini oluşturur. Nizâmî Gencevî'nin tüm mesnevîlerinde hep bu asıl vatana dönme arzusu, iştîyakı ağırlıklı olarak yer almaktadır.

Dikkat çeken önemli bir husus da, Nizâmî Gencevî'nin anlatım tarzı ile Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin anlatım tarzı arasında çok ciddi benzerliklerin olmasıdır: her ikisi Türk kültüründen gelmişler, birçok tasavvufî kavram ve ıstılahları hep benzer edebî formatta kullanmışlar, örneğin, aşk alanında aklın eşek gibi çamura batması, aklın Peygamber efendimizin önünde başını vermesi, güneşin yüzünün balçıkla sıvanamaması, dünya hayatı ile ilgili baya ağır söylemler her ikisinde neredeyse aynı ifadelerle yer almıştır. Bilindiği üzere, Mevlânâ Rûmî'nin müşşidi Şems-i Tebrîzî de tasavvufî düşüncenin Azerbaycan coğrafyasında etkin olan şeyhlerinden eğitim almıştır, Nizâmî Gencevî ile neredeyse aynı dönemde yaşaması ve aynı tasavvufî ortamda yetişmiş olması bu benzerliğin sebebi olabilir. Bu konuda “Gelenekçi”

⁴⁴ Ekrem Demirli, *Aşk nedir?*, Bursa Düşünce Akademisi, 12 Ekim, 2019 tarihli söyleşiden alıntı. <https://www.youtube.com/watch?v=dYJTiySNlm8> (Erişim 21/01/2022)

(Tradisyonizm) akımının efsanevî banilerinden Seyyid Hüseyin Nasr'ın değerlendirmeleri bizim görüşlerimizi destekler niteliktedir. O, Nizâmî Gencevî'yi Fars dilinin en büyük şairlerinden biri, İslâm tasavvuf doktrininin çeşitli yönleri üzerine önemli tespitler yapmış sûfî ve maddî dünya bağlarından kurtulması hasebiyle arketiplerin vücuttaki tezahürlerini anlatabilen bir mana dünyası tercümanı olarak tanımlamıştır. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre, Mevlânâ Rûmî İslâm tasavvufunun manasını/ruhunu, Nizâmî Gencevî ise onun yaşanma şekli/vücudunu anlatmıştır ki, biri olmadan diğeri düşünülemez.⁴⁵

İnsanın manevî yolculuğu sırasında, ilâhî aşka ulaşmak için beşerî aşkın köprü vazifesi taşıması konusu farklı dinlere ait ezoterik metinlerde de yer almaktadır. Bu alanda yapılan araştırmalar arasında sûfî ve Bhakti dinî-mistik geleneklerine ait 12. yüzyılda yazılmış iki aşk destanının: Nizâmî Gencevî'nin Leyli ve Mecnûn mesnevîsi ile Jayadeva'nın Gitagovinda: Karanlık Lord'un Aşk Şarkısı adlı eserinin edebî metinleri Gelenekçi ekol ve Hermenötiğin teorik yapıları çerçevesinde incelenmiş, metinlerde kullanılan sembolik ifadeler karşılaştırılmış, beşerî aşkın tasvirinin sembolik-alegorik, dinî-mistik ve ontolojik boyutları, aynı zamanda insan ruhu ile Tanrı arasındaki mistik bağlantı ele alınmıştır. Her iki eserde bir dönüşüm sürecinden bahsedilir ki, bu süreçte âşık, dünyevî, maddî varoluş boyutundan ilâhî, göksel ve ruhsal varoluş boyutlarına doğru çok keşmekeşli ve sıkıntılı bir yolculuk yapar. Çalışmada bu yolculuğun (ruhsal arayışın veya manevî gelişimin) üç farklı aşamasından bahsedilir: ilk aşama *birlik içerisindeki aşktır*, ancak yaklaşmakta olan ayrılığa da işaret eder. Ardından, yaşanan acı ve ıstırapın yanı sıra, bundan duyulan zevk ve neşeyi de içeren *ayrılıktaki aşk* aşaması gelir. Son aşama ise yeniden *birlik içerisindeki aşktır* ki, yolculuğun sonunu veya artık geri dönüşü olmayan nihai manevî boyutu temsil eder. Araştırmada birbirinden çok farklı coğrafi ve kültürel ortamda oluşmuş edebî metinlerle temsil edilen iki büyük dinî-mistik gelenek arasında aktarılan manevî deneyimler ve hakikatler açısından çok sayıda ortak unsurlar, edebî düzeyde bile benzerlikler olduğu gözlemlenmiştir. Nihayetinde, bu durum Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin “Yollar farklı olsa bile gaye birdir” deyimini

⁴⁵ Seyyit Hosseyn Nasr, “The world view and philosophical perspective of Hakim Nizami Ganjavi”, *J. The Muslim world*, LXXXII/ 3-4, (July-October 1992),199-200

ile Krishna'nın "Tüm yollar bana getirir" deyimini doğrultusunda, aslında benzer kelimelerle ifade edilen hakikatın tek bir hakikat olduğu tespitine götürür.⁴⁶

Kaynakça

- Ahmadi, Wali. *The Story of Layla and Majnun: The Idealization of Love*, UMS- Michigan University Musical Society blog, September 23, 2016. <https://ums.org/2016/09/23/the-story-of-layla-and-majnun-the-idealization-of-love/>
- Akalın, Nazir. "Nizami Gencevî'nin hayatı, edebi şahsiyeti ve eserleri", *Biliğ Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (1998), 67-91.
- Asker, Ahmed. "Ahiliğin yayılma alanı ve Azerbaycan". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 78 (2016), 159-175.
- Attâr, Feridüddin. *Evlîya Tezkireleri*. Kabcacı Yayıncılık, İstanbul, 2012, 103.
- Ayverdi, Sâmiha vd. *Ken'an Rifâi ve yirminci asrın ışığında Müslümanlık*. İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 1983.
- Bertels E.E. İzbrannie trudi, t 2, "Nizami i Fuzulî", (Moskva, 1962), 112-114.
- Bolat, Ali. *Bir kavram ve teşkilat olarak Fütüvvet*. Hz. Peygamber ve Fütüvvet, (TÜRKKAD İstanbul şubesi, 3 Aralık 2017), 7-22.
- Chittick, William C.. "The Divine Roots of Human Love". *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 17 (1995).
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ (Felsefesi)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina#2-felsefesi> (Erişim 01/12/2022)
- Fellah, Gulamali vd. "Tasvir-i del der Mahzen'ül Esrar Nezami Gencevî", (Tahran, 1968) Zeban-i ve Edebiyat-i Farsi, 17/65, 47-69
- Gencevî, Nizâmî. *Leyla ile Mecnûn*. çev. A. Naci Tokmak. (İstanbul: Say, 2013.
- Gencevî, Nizâmî. *Hüsrev ve Şirin*. <https://ganjoor.net/nezami/5ganj/khosro-shirin>. (Erişim 01/12/2021)
- Kanar, Mehmet. "Nizami Gencevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nizami-i-gencevi> (Erişim 01/11/2021).
- Kılıç, Mahmud Erol. *Sufî ve Şiir*. İstanbul: İnsan, 2012).
- Krymskiy A.E. *Nizami i ego sovremenniki*. Bakü: Elm, 1981).
- Küçük, Hülya - Ceyhan, Semih. "Râbia el-Adeviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/rabia-el-adeviyye> (Erişim 01/12/2022)
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*. nşr. Osman Yahyâ – İbrâhim Medkûr. Kahire: yy., 1972-92.

⁴⁶ Lalita Sinha, Unveiling the Garden of Love: Mystical Symbolism in Layla Majnun & Gita Govinda. http://worldwisdom.com/public/viewpdf/default.aspx?article-title=Unveiling_the_Garden_of_Love_by_Lalita_Sinha.pdf (Erişim 15/02/2022)

- Naile, Asker. “Azerbaycan ve Anadolu’da sosyo-kültürel ve ekonomik bir teşkilat olarak Ahilik”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 4/9 (2016), 192-199.
- Nasr, Seyyit Hosseyn. “The world view and philosophical perspective of Hakim Nizami Ganjavi”, *J. The Muslim World* LXXXII/3-4 (1992),199-200.
- Nevruzi, Yakup.”Nezami şair-i sūfi meslek”, *Edebiyyât-i irfâni ve ustura-i şenahî (İrfani ve Mitolojik Edebiyat Dergisi)* 7/25, 124-142.
- Novruzi, Hurşid. “Nakd ve tahlil muteva-yi şerhha-yi Mahzenü’l Esrar”, *Pejuheş name-i Ferhengi ve Edeb*, 4/7 (1999), 133-147.
- Nüzhetü’l-Mecalis: X-XIII asırlarda Farsça yazılmış meşhur rubailer toplusundan seçmeler*. Bakü: TEAS Press Neşriyat, 2016.
- Rıhtım, Mehmet. “Azerbaycan Tasavvuf Tarihinde İlk Sufiler (VIII-XI. Asırlar)”. *Journal Of Qafqaz University History. Law And Political Sciences* 29 (2010), 102-111.
- Rifâî, Ken’an. *Sohbetler*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000.
- Sargut, Cemalnur. *H. Mevlânâ’da Aşk. Semazen*. (5 Aralık, 2019).
- Şamiyan Hasan, Caferi Samaneh. “Nemadaşnasi halvetha-i Nezami der Mahzenü’l Esrar”, *Edebiyat-i İrfani* 9/16 (1976).
- Sinha, Lalita. *Unveiling the Garden of Love: Mystical Symbolism in Layla Majnun & Gita Govinda*. http://worldwisdom.com/public/viewpdf/default.aspx?article-title=Unveiling_the_Garden_of_Love_by_Lalita_Sinha.pdf (Erişim 15/02/2022).

7. Fuzûlî'nin “Leylâ vü Mecnûn” İsimli Eserinde Mecazdan Hakikate Giden Yol

Nezaket MEMMEDLİ

Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Muhammed Fuzûlî adına Elyazmalar Enstitüsünün Türkdilli Elyazmaların Tatkiki şubesinin aparıcı akademisyeni, Bakü, Azerbaycan, ulya98@yahoo.com.tr, ORCID orcid.org/0000-0001-8108-0521

Giriş

Mutasavvıflara göre, kutsal kitabımız Kur'ân-ı Kerîm ve mübarek dinimiz sadece insanlara doğru yaşamayı gösteren bir dizi emir topluluğundan ibaret değildir. Dinimizde öyle sırlar vardır ki bunları anlayan insanın hayata bakış açısı, ona verdiği değer tamamen değişir. İnsanı aydınlatan ve meleklerden daha yüksek bir ahlâk sahibi olmasını sağlayan Kur'ân-ı Kerîm ve ayetlerinin açılımı yalnızca yüksek düşünme gücüne sahip olan beyinler içindir ve sıradan insanlar bunu anlama kabiliyetine sahip değildir.¹ Bu nedenle sûfiler, ilâhî hakikatleri ifade etmek için sıklıkla bir araç olarak *delilik* (mecnunluk, meczupluk) terimini kullanmışlardır, çünkü mevcut kuralara göre deliler söz ve hareketleri için sorumluluk taşımıyorlardı.

Hallâc-ı Mansûr'un ve diğer birçok sûfinin trajik kaderi, sûfilere kendi fikirlerini sadece *hal ehli* olarak tanımladıkları insanların anlayabileceği mistik semboller ve metaforlar, alegorik destanlar içerisinde saklamaya mecbur

¹ Ahmed Hulusi, *İnsan ve Sırları. Beynin Bilinmeyen Güçleri*, (İstanbul: Hurses Yayınları, 1986), 55.

ediyordu. Bu açıdan bakıldığında en uygun araç, poetik metaforlar bakımından zengin olan doğu şiiriydi. Birçok sûfi mütefekkeri, şiiri kendi fikirlerini yaymak ve insanlara aşılama için kullanıyordu. İlk defa tasavvuf edebiyatı adı verilen çok yönlü, zengin ve son derece ayırt edici karaktere sahip bir edebiyat, böyle bir ihtiyacın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ancak mutasavvıflar arasında gerçekten şairlik yeteneğine, tutkulu bir ilhama ve Hakk ile vahdetten meydana gelen doğaüstü bir duyguya sahip şairler de yetişiyordu.

Fuzûlî'nin “Leylâ vü Mecnûn” İsimli Eserinde Mecazdan Hakikate Giden Yol

Türk dünyasının büyük dehası Muhammed Fuzûlî'nin eserleri de bahsettiğimiz sırlarla doludur. Bu nedenle şairin felsefi görüşleri, dine karşı tutumları ve bir mezhebe mensup olup olmadığı konusunda araştırmacılar arasında çok farklı ve bazen tamamen çelişkili görüşler sergilenmiştir.² Fikrimizce, şairin tasavvufî görüşleri asla İslâm'ın temel prensiplerine aykırı değildir:

*Öğle değilim ki bu arade
Zıdd ola sülukim itikade.³*

Fuzûlî, tasavvufî düşüncelerini zengin şiirsel biçim ve kalıplara yerleştirir. Ancak şairin son derece sanatsal eserlerinin iç katmanlarına girildiğinde tasavvufî özü ortaya çıkar. Hakikat talebi ile mecaz yolunu izleyen şair, dünyevî olayları, insanî duyguyu ve hisleri ilâhî hakikatleri ifade etme aracı olarak kullanır.

² Hüseyinzade Alibey, “Fuzûlî ve tasavvuf”, *Maarif ve Medeniyet Dergisi*. 1.cilt (Bakü: 1926); Köprülüzade Mehmet Fuad, *Azeri edebiyatına ait tetkikler*, (Bakü: Azemeşir, 1926); Karahan Abdülkadir, *Fuzûlî, Muhtı, Hayatı ve Şahsiyeti*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınevi, 1989); Levend Agah Sırrı, *Arap, Fars Ve Türk Edebiyatlarında Leyla Ve Mecnun Hikayesi*, (Ankara: 1959); Memmedli Nezaket, *Fuzûlînin Leylavü Mecnun eseri – Poetikası, Felsefesi, El yazmalarının metinşinashlık hususiyetleri*, (Bakü: İlim ve Tahsil, 2016); Memmedli Nezaket, *Fuzûlînin Leylavü Mecnun eserinde tasavvuf ve onun bedii ifade sistemi*, (Bakü: İlim ve Tahsil, 2011); Mazioğlu Hasib, *Fuzûlî- Hafız*, (Ankara: Türkiye İş Bankası, 1956); Mazioğlu Hasibe, *Fuzûlî ve Türkçe Divanından Seçmeler*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınevi, 1992); Rustemova Azade, *Mütefekker Mövlana Füzuli*, (Bakü: Sabah, 1996); Tarlan Ali Nihat, *İslam Edebiyatında Leyla ve Mecnun Mesnevisi*, (İstanbul: Türkiyyat Enstitüsü 1922).

³ Muhammed Fuzûlî, *Eserleri* (Bakü: Şark-Garb, 2005), 2/15.

Şairin *Leylâ ile Mecnûn*, *Sihhat ve Maraz*, *Sâkînâme*, *Yedi Cam* adlı eserleri tek bir sistem temelinde alegorik bir şekilde vahdet-i vücûd felsefesini ifade etmektedir. Türkçe ve Farsça divanlarında bulunan gazellerin çoğu Kur'ân-ı Kerîm poetikasına dayalıdır ve tasavvufî semboller ve mecazlarla manzum betimlemelerin ve ifadelerin dâhiyane bir sentezidir.

Şair, *Leylâ ile Mecnûn* eserinde sabır, şükür, tevhid, hayret, istiğna, fenâ ve bekâ yolculuğunun aşamalarını ayrıntılı olarak anlatır. Şeyh Feridüddîn Attâr da *Mantuku't-tayr* adlı kitabında kuşların geçtiği yedi vadiden ve özelliklerinden bahseder. Bunlar talep, aşk, hayret, tevhid, fenâ ve bekâ aşamalarıdır.

Fuzûlî'nin Melâmetîlik hakkındaki görüşleri daha çok Farsça ve Türkçe divanlarına ve *Leylâ ile Mecnûn* adlı eserine yansımıştır. Mecnûn'un eserdeki manevî tekâmül merhaleleri, bazı farklılıklarla, tasavvuf yolculuğunun makamlarına tekabül etmektedir. Mecnûn'un herhangi bir tasavvuf mezhebine atfedilmesi gerekiyorsa, onun Melâmetîliğe daha yakın olduğu söylenebilir.

Leylâ ve Mecnûn eseri, başlangıcından (İlahi, Leyliy-i sırr-ı hakikat seraperde-i vahdetten iktiza-i zühur edip...) son mısralarına dek (İzhare gelip rûmuz-i vahdet / vahdette tamam olur Bakuhikayet) vahdet-i vücûd felsefesini, aşk yolu ile Tanrı'ya kavuşmayı, bu yolda insan evladının çektiği azap ve meşakkatleri aksettiriyor. Şaire göre *Leylâ ve Mecnûn* destanı bu gerçeği ifade etmek için bir bahanedir.

Türkçe divanındaki ilk gazel, Fuzûlî'nin tasavvufî görüşleri hakkında çok şey söylüyor:

*Kad enaral aşka-lil-uşşaki minhacel hüda,
Salik-i rah-i hakikat aşka eyler iktida.
Aşktır ol neşe-i kamil ki, ondandır müdam
Meyde teşvir-i hararet, neyde tesir-i seda
Vadi-i vahdet hakikatta makam-i aşktır
Kim, muşahhas olmaz ol vadide sultandan geda.
Ey ki, ehl-i aşka söylersin melamet terki et,
Söyle kim, mümkünmüdür tağvir-i takdir-i Huda?⁴*

⁴ Fuzûlî, *Eserleri*, 2/51.

Şair, burada da melamet yolunda olduğunu açıkça ifade etmektedir. Ancak Fuzûlî, şeriattan asla taviz vermeyecek bir yolda olmak ister. Mevlânâ Celaleddin Rûmî gibi Fuzûlî de şeriata büyük önem vermiştir.

*Yareb, hermişe lutfunu et rehnüma bana
Gösterme ol tariki ki getmez sana, bana
Bir yolda sabit et kademi-itibarımı
Kim rahber-i şeriat ola mükteda bana.*⁵

Melâmetîler, şeriatin bütün hükümlerini gizlice takip etseler de bunu insanlara göstermemeyi tercih ettikleri için şeriattan uzak durdukları, namaz kılmadıkları ve oruç tutmadıkları için sık sık azarlanırlar. Allah'ın sevgisini kazanmayı tercih eden Melâmetîler, toplumun aşırı sevgisinin onları kibirlendirmesinden korkarak ilk bakışta tuhaf görünen davranışlara başvurmuşlar ve sürekli olarak “delilik” ve “mecnunluk” ile itham edilmişlerdir. Bu nedenle insanlardan uzak durmaya ve tecrit yoluna gitmeye çalışmışlardır.

*Terk ü tecrid ihtiyar et diyar-i aşkta
Fakr bazarine eshab-i fenadandır revac
Ey Fuzûlî, ben melamet mülkünün sultanyam
Berk-i ahim tac-i zer, sim-i sirişkim taht-i ac.*⁶

Fuzûlî şiirinde çoğu durumda, melâmet taşları âşığı korumak için bir kale olarak verilir. Zira ilâhî vecd halinde, âşığın dilinden öyle sırlar dökülür ki sıradan insanlar onu anlamakta güçlük çekerler ve âşıkları küfürle itham ederler. Meşhur mutasavvıfların hayatını anlatan *Tezkiretü'l-Evliyâ*'da, Hallâc-ı Mansûr'un öldürülmesiyle ilgili olarak Şiblî'nin dilinden şöyle rivayet edilmektedir: “Bana deli denildi, bu yüzden kurtuldum; akıllı olması onu helak etti.” Şiblî'ye göre Hallâc-ı Mansûr'un başına gelen facia, hakikat sırrını başkalarına açıklamasından kaynaklanmıştır.⁷

⁵ Fuzûlî, *Eserleri*,53.

⁶ Fuzûlî, *Eserleri*,100.

⁷ Şeyh Feridüddin Attar Nişaburi, *Manıku'l-tayr*; haz. Muhammed Cevad Meşkur, (Teb-riz: ٤٤ (١٥٩١).

*Nakd-i can tarac-i ğamdan saklamak düşvardır
Aşk ta seng-i melametten hesar etmez bana
Ğam değil, cismimde ger seng-i melamet zahmi var
Şehne-i bazar-i sevdâyem, bu ziyverdir bana.*⁸

Fuzûlî'nin birçok gazelinde, onun bir tarikat pirine mensup olduğuna ve onun liderliğinde tasavvuf yolculuğunun aşamalarını geçirdiğine dair işaretle bulmak mümkündür. Şair, mürşidine "pir-i mugan" veya "aşk" adını verir. Böyle bir rehberi, mürşidiolduğu için menzile, yani kemal derecesine ulaşmasında sıra dışı bir şey olmadığını vurgular:

*Ey Fuzûlî, menzil-i maksude yetsen ne aceb
Hizmet-i pir-i muğan irşadı rahberdir bana.*⁹

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî*'sinin 2. cildinde, annesinin rahminde kan içerek büyüyen ve dünyanın en rahat ve güzel yeri olarak gördüğü için, rahmi terk etmek istemeyen bir bebeğin hikayesini anlatıyor. "O bebeğe dünyada yeşil çayırlar, çiçeklerle dolu vadiler, çöller, güzel tarlalar, meyve bahçeleri ve lezzetli yiyecekler olduğunu söylerlerse, asla inanmaz." diyor.¹⁰ Tıpkı o bebek gibi insan da bu dünyayı asıl vatanı kabul ederek, sonsuz manevî nimetlerle dolu ruhlar âlemine gitmek istemez. Ancak aşk, ister istemez insanı bu maddî dünyadan güzelliklerle dolu bir dünyaya sürükler:

*Bahr-i aşka düşdün, ey dil, zevk-i dünyanı unut,
Balığ oldun gel rahimden içtiğin kanı unut.
Ey Füzulî, çek melamet rehğüzarından kadem
Lehze-lehze çektığın bihude afğanı unut.*¹¹

Şair bir kıtasında da yıllardır melamet yolunda olduğunu bildirir:

*Niçe illerdir ser-i kuy-i melamet bekleriz,
Leşker-i sultani-irfanız, vilayet bekleriz.*¹²

⁸ Fuzûlî, *Eserleri* (Bakü: İlim, 1958), 2/64.

⁹ Fuzûlî, *Eserleri*, 73.

¹⁰ Mevlânâ, *Şark İslâm Klasikleri Mesnevî*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, (İstanbul: MEB yayınevi, 1990), 3/50.

¹¹ Fuzûlî, *Eserleri*, (Bakü: İlim, 1958), 2/91.

¹² Fuzûlî, *Eserleri*, 161.

Şair bazen melâmetî meşrebinden olduğunu gizletmediği için kendini suçlar ve “bihaber” (cahil, habersiz) adlandırır:

*Bisebeb sanmın, Füzulinin melamet çektiğin,
Bihaberdir, meşrebin ehl-i riyaden saklamaz.*¹³

Şaire göre, âşığın Hakk’a giden yolda ilk durağı fenâdır. “Reh-i aşkında fena serhedi evvel menzil” diyen şaire göre bu dünya harabe bir kervansaraydır. İrfan ehli dünyanın gamından bin sevinç, sevincinden ise bin gam bulur. Şaire göre, dünyadaki tüm varlıklar, ışık ve gölge, iyi ve kötü, maddî ve manevî her şey aslında bir ve aynıdır. Aslında evrenin tüm parçacıkları hakikatin varlığına delildir. Ama bunu görmek için âşıklık istidadı olarak tanımladığınız bir yeteneğe ihtiyacınız var. Bu hikmetleri her göz göremez:

*Olsa istidad-i arif kabili-i idrak-i vahy
Emr-i Hakk irsalına her zerredir bir Cebreil.*¹⁴

Fuzûlî melâmeti sonsuz dertlerine bir kalkan etmiştir sanki. Melâmet onun hayat şiarı, meşrebi ve yoludur:

*Ucaldın, kabrim, ey biderdler, seng-i melametden
Ki malum ola derd ehline kabrim ol elametden
Fuzûlî, geç selamet kuçesinden, sebr kuyinden
Ferağat olmayan yerde sefer yeğdir ikametden.*¹⁵

Fuzûlî’nin Leylâ ve Mecnûn’unda Vahdet-i Vücûd Felsefesi

Leylâ ve Mecnûn eseri dibaceden başlayarak (İlahi, Leyliy-i sırr-ı hakikat seraperde-i vahdetten iktiza-i zuhur edib...) son mısralara kadar (İzhar-e gelib rümuze-i vahdet, vahdette tamam olur hikâyet) vahdet-i vücûd felsefesini, aşk yolu ile Tanrı’ya kavuşmayı, bu yolda insan evladının yaşadığı azap ve meşakkatleri aksettiriyor. Leyla ve Mecnun destanı bu hakikati ifade etmek için bahanedir:

¹³ Fuzûlî, *Eserleri*., 160.

¹⁴ Fuzûlî, *Eserleri*,222.

¹⁵ Fuzûlî, *Eserleri*, 263.

*Tutsam taleb-i hakikata rah-i mecaz,
Efsane bahanesi ile arz etsem raz,
Leyli sebebile vasfın etsem ağaz,
Mecnun dili ile etsem izhar-i niyaz.*¹⁶

İslâm dünyasının en büyük düşünürlerinden biri olan İmam Gazzâlî şöyle derdi: "Ârifler mecazî hazzardan hakikat göklerine yücelerek kemale çıktıklarında bu mecrada görürler ki, varlık diyarında Tanrı'dan başka kimse yoktur, Ondan başka her şey mahvolmuştur."¹⁷

Fuzûlî'nin *Leylâ ile Mecnûn*'unda Mecnun, dünyevî olandan, yani Leyla'nın güzelliğinden aldığı mecazî zevklerden hakikat semasına yükselir. Leyla'nın masum yüzünde Mecnun'u hayrete düşüren bu güzellik, Hakk'a giden yolun başlangıcıdır. "Her şey arandığında bulunur ama bu dostu bulmadan aranmaz."¹⁸

Mecnun tüm hayatı boyunca Leyla'nın yüzünde bulduğu hakikati aramıştır ve bu zorlu arayışın sonunda Hakk'a kavuşur.

Eserde şair Mecnun'un doğmasını onun ruhlar âleminde bu fâni dünyaya gelmesi, *haps-i beden* içinde tutsak olması, azatlığını yitirmesi gibi tasvir edilir. Hakikî vatanından ayrılan ruh bu dünyada gurbettedir:

*Ey ruh ki, cam-i cehl edib nuş,
Hübb-i vatan eyledin feramuş.
Kim saldı seni bu teng rahe,
Kandan düşdün bu damgahe?*

Mecnun'un doğumda ağlaması da bu kayıp hürriyetin özlemidir (Yani ki vücut dam-i gamdır; azadelerin yeri ademdir). Mecnun aşkın ağırlı yollarından kemale yetiştikçe, tüm varlıkların ancak Allah'ın varlığı ile var olduğunu anlar ve kendinden Allah'a yolculuk eder. Mecnun'un tasavvufi yolculuğunu simgeleyen bu seferi onu Allah'ın birliğini, tek ve bir olduğunu tasdik etmeye yöneltir. Eseri tamamlayan:

¹⁶ Fuzûlî, *Eserleri*, (Bakü: Şark-Garb, 2005), 2./ 9.

¹⁷ Nurbahş Cevad, *Ferheng-e Nurbahş-e Estelâhat-e Tasavvuf*, (London: 1641) 2/12.

¹⁸ Нурбахш Джавад, *Таверна среди Рун*, (Москва: HBR, 1992), 163.

*Tarihine düşdüler müvafık,
Bir olmak ile ol iki aşık*

mısraları mesnevînin yazılma tarihini bildirmenin yanı sıra, aynı zamanda bu hakikati bir daha ispatlar ve vahdet-i vücûd felsefesini ifade eder. Fuzûlî dibacede okuyucuya mecazî bir aşk destanından değil, *aşk-ı ebedî* ve *hüsn-i ezelî*den bahseden bir eser yazacağını söyler.

Ayrıca ilk üç beyit, Allah ve Peygamberin şanına adanmış şiirler, ayetler ve dualar, eserin ana fikrinin yönünü belirlemektedir. *Leylâ ile Mecnûn* destanı, bu kısımlara konulan felsefi meseleleri, tasavvufi-mistik fikirleri ortaya çıkarmaya hizmet eder. Dolayısıyla bu kısımlardaki tasavvuf terminolojisini, ifade ettikleri felsefi içeriği ortaya koymadan eseri anlamak oldukça güçtür. Çünkü eser baştan sona panteizm felsefesine dayanmaktadır. Sufiler bu felsefeyi “Allah her yerdedir.”¹⁹ şeklinde nitelendiriyorlar.

Bu felsefeye göre tüm yaratılış, bir yaratıcının varlığının kanıtıdır. Evrendeki her şey Allah’ın tecellisidir. *Leylâ ve Mecnûn* da bu fikir üzerine kuruludur. Şair eserin başında *Aba-i ülvi ve ümmehat-i sufli* derken, üst ve alt dünyaları kastetmektedir.

Tevhid-i zat mertebesinde ise sâlik her şeyin mecazî bir varlıkta var olduğunu, bütün sıfatların Allah’ın zatının tecellileri olduğunu ve Allah’tan başka hiçbir şey olmadığını bildiriyor.

Her şeyin akl-ı küllün zerresi olduğunu, yine ona döneceğini, tüm var olanların onun varlığından başka bir şey olmadığını anlar. Tevhîd-i zâtın aşamaları olan *ilme’l-yakîn*, *ayne’l-yakîn*, *hakka’l-yakîn* Mecnun’un hayatında yaşanır.

İlme’l-yakîn aşamasında Mecnun için önemli olan *sırr-ı gaybın* açılması, *Leyli-i sırr-ı hakikatin seraperde-i vahdetten iktiza-i zuhur* etmesidir. Yaratan ile yaratılmışı ayıran perdenin ortadan kalkmasının remzi olan bu hal tasavvuf terminolojisinde *tecelli’l-mükâşefe* diye adlandırılır. Yakîn nuru sâlikin kalbinden tüm şüpheleri siler, onu Tanrı nuru ile nurlandırır.

“Yakîn nuru içimde ışılandı, tüm şüphe ve kuruntuları yandırdı.”²⁰

¹⁹ Nurbahş Cevad, Ferheng-e Nurbahş-e Estelihat-e Tasavvuf, 2/145.

²⁰ Джами Абдурахмон, Саломон и Абсал, (Душанбе: Дониш, 1986), 59.

İlme'l-yakîn aşamasında sâlikin dayandığı ilim ve bilgiler *ayne'l-yakîn* aşamasında onun kalbinden silinir. İlâhî aşk denizinin derinliklerine dalan âşik için ilim faydasızdır. İnsanın fiziki görme, bilme duyguları burada onun işine yaramıyor:

*İlm-i hata ömrün eyleyib sarf,
Meşk itmiş idi hemin iki harf.
Bir safhada "lam"ü "ya" mükerrer,
Yazardı, onu kılarıdı ezber.
Kim, bu iki harfdır muradım,
Rövşen bular iledir sevadım.²¹*

Mecnun'un *ilme'l-yakîn* aşamasında, yani mektepte öğrendiği ilimler Leyla'nın aşkı yüzünden onun hafızasından silinir, unutmadığı yalnız Leyla isminin harfleridir. Sûfilere göre tüm dünyevî ilimler insanın Allah'ı tanınmasına hizmet etmelidir. Manevî gelişmenin belli aşamasında ilâhî hakikatleri anlamaya fizikî duyguların ve dünyevî ilimlerin yeterli olmadığı zaman kalp gözü (basiret) açılır. Bu, sâlikin *ayne'l-yakîne* ulaşmasıdır. Bu aşama Mecnun'un mektebi bırakıp sahralara yüz tutması, içsel arayış, ruhî üzüntüler, sonsuz azap ve ıstıraplar yaşaması ile kendini gösterir. Bu azap ve ıstıraplar sonucunda Mecnun artık kâinatın mahiyetini terk etmeye, varlığın manasını aramaya başlar. Mecnun'un manevî gelişim yolu düz çizgi ile gitmiyor. Bu yolda hislerin kabarma ve çekilmelerinden doğan yanılmalar, iniş ve yokuşlar vardır. Onun bir zaman sahrada Leyla'ya vuslatı arzulanması, hatta Nevfel'den onun Leyla'ya kavuşmasını sağlamasını istemesi, Nevfel'in yardımını umut etmesi, vs. olaylar dediklerimizi ispatlıyor. Lakin bu hal geçicidir, kalp gözü açılmış Mecnun artık dünyaya eski gözlerle bakamaz. Onun dünya görüşü diğer insanlardan tamamen farklıdır. Bunun için Mecnun ona yardım etmek isteyen Nevfel'in ordusuyla savaşarak Leyla'nın kabilesini savunur. Normal tefekkür prizmasından yavaşıldığında, Mecnun'un divaneliğini gösteren bu olay mahiyet itibarıyla onun Leyla'ya fiziken kavuşmasına engel olduğu ve onu yeni azaplara düşürüp, manevî tekamülün sonraki aşamalarını geçmeye zorladığı için zaruri bir harekettir,

²¹ Fuzûlî, *Eserleri*, (Bakü: Şark-Garb, 2005), 2/53.

yani aslında Mecnun'un akıllı olmasının ispatıdır. Mecnun farklı davranmaz, Leyla kabilesine karşı gelemezdi.²²

Samimi yakarışları ile Allah'tan dilediklerini alan, zahiri Leyla'nın vuslatından el çekip hakikî Leyla'ya kavuşan Mecnun artık *Hakke'l-yakin* aşamasına girer. *Hakke'l-yakin*, Hakk aşığının Tanrı varlığında yok olması, Yaratan'la vahdette bulunmasıdır. Mecnun, Leyla'ya kavuşmayı reddederek artık cismanî varlığından, maddî âlemden tamamen tecrit olarak ilâhî mahiyete kavuşmuştur.

İlâhî aşk denizinin derinliklerine dalan bir âşık için ilim ve bilgi bir şeye yaramaz. Tasavvufta ne istediğini bilmemek, manevî gelişimin özel bir aşamasıdır. Mecnun'un:

*Öyle sermestem ki, idrak etmezem dünya nedir
Ben kimem, saki olan kimdir; mey-i sahba nedir.*²³

gazelindeki belirsizlik, Hakk âşığının manevî arayışlarından kaynaklanan “Nedir?” sorusuna eserdeki “*Bilmişiz*” redifli gazel kesin bir cevap verir:

*Biz cihan mamuresin menide viran bilmişiz,
Afiyet gencin bu viran içre pünhan bilmişiz!*²⁴

Bu bilgi, Mecnun'un tüm hayatı boyunca aradığı en büyük hakikattir. Mecnun'un Hakk'ı arama yolu, birçok sūfî şeyhinin yolundan farklıdır. Müritlerinin rehberliğinde tasavvufun belli aşamalarından geçerler ve gönüllü olarak acı çekerler, ruhen arınırlar, bilinçli olarak kendilerine karşı savaşırlar, Allah'a kavuşmayı amaçlarlar. Fuzûlî'ye göre âşık olmak, Mecnun'un gayesi değil, alın yazısıdır, kaderdir.

Mecnun bu yolu kendisi seçmez, bu mecnunluk kaderini, Hakikat yoluna girme şerefini ona Allah verir:

*Temerrüd akl fermanından etsem, dustler; billah,
Meni reyimle sanmın, aşk sultanine memurum.*²⁵

²² Memmedli Nezaket, Fuzûlinin Leylavü Mecnun eserinde tasavvuf ve onun bedii ifade sistemi, (Bakü: İlim ve Tahsil, 2011), 137.

²³ Fuzûlî, *Eserleri*, (Bakü: Şark-Garb, 2005), 2/195.

²⁴ Fuzûlî, *Eserleri*, 206.

²⁵ Fuzûlî, *Eserleri*, 71.

Mecnun aşkta kemale ulaşmadığında Leyla'ya kavuşmayı çok istedi. Ama ilâhî hakikatleri idrak edip vahdet mertebesine ulaştığında artık şikâyet etmez. Mecnun'un fiziksel varlığı ortadan kalkar- sadece Tanrı kalır.

*Bende olan aşikar sensin,
Men hud yokum, ol ki var; sensing.*²⁶

Mecnun'un yaşam tarzı, Fuzûlî'nin kişisel düşünce ve deneyimlerini yansıtır. Acıların efendisi olan Mecnun, şairin kendisi, kaderi ve aşk idealidir.

Onun Leyla'sı, manevî saflığın, mükemmelliğin, ilâhî güzelliğin vücut bulmuş halidir. Bu zirveye ulaşmak, Tanrı'ya kavuşmaktır ve bu vuslat fâni dünyada olamaz.

Fuzûlî'ye göre, evrendeki her şey Tanrı'nın varlığının kanıtıdır. Sonsuz parçalara bölünmüş bu evren, aslında birdir. Var olan yalnız Allah'tır. Başka bir şey yok. Ama ne yazık ki, insanoğlu aldanmıştır ve kendi varlığından, gerçek varlıktan habersizdir:

*Var olanı halk yok sanırlar;
Yok varlığıma aldanırlar.*²⁷

Şaire göre:

*Yoktur bu vücudun itibarı,
Hak ayinedir, cihan gubarı.*²⁸

Bu aynanın -maddi dünyanın- üzerine düşen tozları silmeli ve ona dikkatle ve sevgi gözüyle bakmalıdır. Ancak o zaman bu aynada hakikati görebilir. Hallâc-ı Mansûr'un "Ene'l-Hak" dediği ve Mecnun'un varlığından feragat ettiği şey budur. Fuzûlî'ye göre insan sevgisi, tüm dünyaya hâkim olan ilâhî sevginin bir parçasıdır. Leyla ile Mecnun'un aşkı bu denizde erir, birleşir. Hikâyenin başında sevgilisinin özlemini çeken Mecnun sonunda:

*Hayalile tesellidir, gönül meyl-i vüsal etmez,
Gönülden dışra bir yar olduğun âşık hayal etmez*²⁹

sonucuna varır.

²⁶ Fuzûlî, *Eserleri*, 198.

²⁷ Fuzûlî, *Eserleri*, 18.

²⁸ Fuzûlî, *Eserleri*, 18.

²⁹ Fuzûlî, *Eserleri*, 200.

Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnûn*'unda tasavvuf, tek bir sisteme dayalı olarak vahdet-i vücûd felsefesini kapsamlı bir şekilde ifade eder. Şair, felsefî düşüncelerini şu şekilde karakterize eder:

*Öyle değilim ki bu arade
Sedd ila sülukim, itikade.*³⁰

Bunun için de şair eserin evvelinde okuyucusunu uyarır, hakikate giden yolda şeriatın önemini vurgular:

*Daman-i tarik-i şer'i tutğül!
Her ne ki, hilaf-i şe'r' unutğül!
Tahkik-i vesüe-i vüsul et!
Taklid-i şeriat-i Rasül et!*³¹

Şaire göre bu maddî dünya, insanın yeteneklerini ortaya çıkarması için bir araç, bir imtihan sahasıdır. Sonsuz nimetlerle dolu olan maddî dünya o kadar güzeldir ki insan buradan çıkıp ruhlar âlemine, asıl vatanına gitmek istemez. Ancak bu maddî dünyadan daha güzel bir manevî nimetler dünyası olduğunu anlamalıdır. Allah'ın insanı bu dünyaya getirmekteki amacı, onu mükemmellik mertebesine ulaştırmaktır. Dolayısıyla insan tarikata, yani Allah'a giden yola girmelidir:

*Bildim bu imiş senin muradın,
Kim ehl-i kamal ola ibadın.
Bunda yete rütbe-i kemale,
Onda yete devlet-i vüsale.
Bu rahdan etmek olmaz ikrah,
Hoş rahdurur sana giden rah!*³²

Eserin başlangıcında dünyevî bir güzele âşık olan Mecnun, sonunda insanın tüm maddî nimetlerden vazgeçip Hakk'a döndüğü yüksek bir noktaya, vahdet vadisine ulaşır. *Leyli-i sırr-ı hakikat* cemâlini bu zamanda gösterir. İlk kez Leyla'nın masum yüzünde görüp hayatı boyunca aradığı ve uğrunda

³⁰ Fuzûlî, *Eserleri*, 14.

³¹ Fuzûlî, *Eserleri*, 22.

³² Fuzûlî, *Eserleri*, 16.

sonsuz zorluklara göğüs gerdiği sır Mecnun'a açıklanır. Mecnun *itibar-i sureti ref* edip, *mahbupla mana aleminde birleşmeyi* üstün tutar, Leyla'nın Hakk'a ulaşmak için bir vasıta olduğunu açıkça itiraf eder... Leyla sebebi ile Allah Teâlâ'yı arayıp, O'nu bulduğunu ve O'na kavuştuğunu bildirir".³³

Fuzûlî *Sıhhat ve Maraz* eserinin sonunda ruhun vatanından ayrılarak hüsn diyarında sonsuz azaplara uğramasından ve sonunda sefa (safılık, temizlik) aynasında kendine bakmasından bahseder: "Ruh gözlerine aşinalık sürmesi çekip vücut aynası olmadan kendine bakınca öyle bir güzel gördü ki suret ve manadan ihtiyaçsız, kutsi ruh ile hemahenk olarak vahdet halvetinde oturmuş, kesretin yüzüne kapıları kapatmış. Ne akıl gözünün ona bakmak imkânı, ne de tabiat duygularının ona bir yolu... Ne *Hüsnün* ona bir nazı, ne de *Aşkın* ona bir ihtiyacı kalmış... Ruh bu makama erdiğinde *Ceberut ve Lahut* âlemlerini gördü. Asıl menziline çattı ve yolkesenlerin kaydından kurtuldu. İşin sonunda kendini kendine ulaştırdı. Maşukluk ve âşıklık o halvetin dışında kaldı."³⁴

Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnûn* isimli eseri Allah'ın *ahsenu't-takvim* yani, mükemmel bir şekilde yarattığı insan ruhunun (Tin suresi, 5) bu fânî dünyaya gelmesi, süflî âlemin tuzaklarına düşerek kendini *esfele sâfilîn* (sefililerin sefili)³⁵ şekline salması, aşk vasıtasıyla yeniden göklere, ulviyete yükselmesi, *kendini kendine ulaştırması* sürecini aksettiriyor.³⁶

Sonuç

Fuzûlî'nin yaratıcılığı çok zengin ve çok yönlüdür. Şair, vahdet-i vücûd nazariyesinin hükümlerini, tek bir sistem temelinde yansıtır, tasavvufun nazarî ve felsefî esaslarına dayandırır.

Şair, tasavvuf edebiyatının geleneksel imgelerini ifade etmek için tasavvuf terminolojisini, sembol ve metaforlarını kullanır. Tasavvuf edebiyatında kullanılan taşlaşmış irfan terimleri, kelimeler ve ifadeler, şairin sıcak nefesiyle ve güçlü kalemyle hayat bulur.

³³ Rustemova Azade, *Mütefekkir Mövlana Füzuli*, (Bakü: Sabah, 1996), 50.

³⁴ Fuzûlî, *Eserleri*, (Bakü: İlim, 1985), 5/84-85.

³⁵ Kuran-i Kerim, Tin suresi.

³⁶ Memmedli Nezaket, Fuzûlînin Leylavü Mecnun eseri – Poetikası, Felsefesi, El yazmalarının metinşinâlık hususiyetleri, (Bakü: İlim ve Tahsil, 2016), 77.

Leylâ ve Mecnûn sadece irfanî ifade eden felsefî bir eser değil, aynı zamanda divan şiirinin en güzel yönlerini yansıtan ve şiirsel anlatım araçları bakımından zengin bir sanat eseridir.

Şair irfanî fikirleri ifade etmek için tasavvuf edebiyatının geleneksel sembol ve mecazlar sistemini kullanır, tasavvufî terminolojisinden kendine has bir tarzda faydalanarak orijinal alegorik sistem yaratır. Tasavvuf edebiyatında kullanılan irfanî terimler, taşlaşmış, sabit mana kazanmış söz ve ifadeler güçlü bir sanatkâr kalemi ile hayat bulur, şairin sıcak nefesi ile ısıtarak kendine özgün mana incelikleri kazanır.

Şair bu ve diğer irfanî fikirleri okuyucuya aktarmak için çeşitli teşbih ve metaforlar kullanır. Diğer mutasavvıf şairlerin eserlerinde kullanılan şehir ve sahra, genç ve ejderha, zülûf ve yüz, küfür ve iman, şem ve pervane, mescit ve meyhane, saki, şarap, mey, bade, müdam, mey-i sahba gibi terimlerden orijinal şekilde yararlanarak yüksek sanatkârlıkla onları birbiriyle, eserin ana fikri, bedii sanat ve felsefî mahiyetiyle ilişkilendirir.

Şair *Heft Cam* eserinde sâlikin Hakk'a kavuşma yolunda geçtiği yedi aşamayı alegorik şekilde ifade ediyor.

Fuzûlî'nin Türkçe ve Farsça divanlarında melâmetle ilgili birtakım ifadeler rastlıyoruz. Çoğu zaman melâmet kelimesi şiirsel sembol ve ifadelerin ayrılmaz bir parçası olarak kullanılsa da şair Melâmetliğe ve melâmet kavramına ilgisini de açıkça ifade eder, kendini melâmetî olarak adlandırır. Eserde Mecnun'un yaşadığı ruhî makamlar tasavvufî yolculuğun belli aşamalarında sâlikin geçirdiği hallere uygun gelir. Tasavvufun ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn, sabır, şükür, rıza, tevekkül, fenâ ve bekâ, tevbe, keşif ve şuhûd, hayret ve istiğna Mecnun'un hayatında belli ardıcılıkla onun manevî yetkinleşme sürecini açıklıyor. Şair Mecnun'un kemal yolunu tabii, hayati şekilde tasvir ederek onu hakikat yolundaki aşamalardan hissettirmeden geçirir.

Fuzûlî *Sıhhat ve Maraz*, *Heft Cam*, *Leylâ ve Mecnûn* gibi eserlerinde vâcib ve mümkün varlık, beden ve ruh münasebetleri, cevher ve araz gibi felsefî problemlerden bahsediyor ve eser boyu gerçek hayattan alınan sahneler vasıtasıyla bu kavramları açıklıyor.

Fuzûlî *Leylâ ve Mecnûn*'da eser boyu dibacede verilen *alake-i aba-i ulvi* ve *rabite-i ümmehat-i suflî* münasebetlerini açıyor ve şu kanaate varır: İnsan evladı *rabite-i ümmehat-i suflîni* kırarak, *alake-i aba-i ulvini* kuvvetlendirmeli, yani bu maddî âleme ifrat bağlılıktan kurtularak manevî âleme doğru yükselmeli, büyük idealler uğrunda çalışmalıdır.

Leylâ ve Mecnûn adlı eseri insan ruhunun âlem-i ervah'tan bu fâni dünyaya gelmesi, *beden kafesinde* tutsak olması, Tanrı'nın onun kalbine yerleştiği güzellik sevgisi, onu görme ve duyma yeteneği *âşıklık istidadı* sonucunda Allah'a yönelmesi, sonsuz azap ve ıstıraplarla dolu hakikat yoluna adım atması, manevî yetkinlik, kâmillik aşamasına ulaşarak yeniden geldiği makama yükselmesi sürecini açıklıyor.

Tasavvufta nüzul ve urûc olarak adlandırılan bu kavramlar gerçek bir aşk hikâyesi aracılığıyla okuyucuya aktarılır.

Kaynakça

- Attar, Feridüddin. *Mantık al-Tayr*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. 1. Cilt. İstanbul: MEB, 1962.
- Attar, Şeyh Feridüddin Nişaburi. *Mantıku'l-tayr*: haz. Muhammed Cevad Meşkur. (Tebriz: 1591).
- Attar, Şeyh Feridüddin Nişaburi. *Tezkiretü'l-Evliya*. London: 1091.
- Fuzûlî, Muhammed. *Eserleri*. Bakü: İlim, 1958 2. Cilt.
- Fuzûlî, Muhammed. *Eserleri*. (Bakü: İlim, 1958), 3. Cilt.
- Fuzûlî, Muhammed. *Eserleri*. (Bakü: İlim, 1961), 4. Cilt.
- Fuzûlî, Muhammed. *Eserleri*. (Bakü: İlim, 1985), 5. Cilt.
- Fuzûlî, Muhammed. *Eserleri*. Bakü: Şark-Garb, 2005. 2. Cilt.
- Hulusi, Ahmed. *İnsan ve Sırları. Beynin Bilinmeyen Güçleri*. İstanbul: Hurses yayınları, 1986.
- Hüseynzade, Alibey. "Fuzûlî ve Tasavvuf". *Maarif ve Medeniyet Dergisi*. 1. Cilt, 1926.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Azeri edebiyatına ait tetkikler*. Bakü: Azernesir, 1926.
- Karahan, Abdülkadir. *Fuzûlî, Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayımevi, 1989.
- Levend, Agah Sırrı. *Arap, Fars Ve Türk Edebiyatlarında Leyla Ve Mecnun Hikayesi*. Ankara: 1959.

- Memmedli, Nezaket. *Fuzûlînin Leylavü Mecnun eseri – Poetikası, Felsefesi, El yazmalarının metinşinashk hususiyyetleri*. Bakü: İlim ve Tahsil, 2016.
- Memmedli, Nezaket. *Fuzûlînin Leyla vü Mecnun eserinde tasavvuf ve onun bedii ifade sistemi*. Bakü: İlim ve Tahsil, 2011.
- Mevlânâ. *Mesnevî Şark İslâm Klasikleri*. haz. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: MEB yayınevi, 1990.
- Mevlânâ, Hekim Molla Muhammed Fuzûlî Bayatlı. *Divan-ı Eşar-ı Farisi*. haz. Hüseyin Muhammedzade Sadık. Tebriz: 1611.
- Mazioğlu, Hasibe. *Fuzûlî- Hafız*. Ankara: Türkiye İş Bankası, 1956.
- Mazioğlu, Hasibe. *Fuzûlî ve Türkçe Divanı'ndan Seçmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınevi, 1992.
- Nefisi, Said. *Serçeşme-i Tasavvuf der İran*. Tahran: 1343.
- Nizâmî-yi Gencevî. *Şerefname*. Tertîb-i dehende-i metn-i ilmî ve tedkîkî A. A. Ali-zâde; be-tashîh E. E. Bertels. Bakü: Azerbaycan neşriyatı, 1561.
- Nurbahş, Cevad. *Ferheng-e Nurbahş-e Estelahat-e Tasavvuf*. London: 1641.
- Rustemova, Azade. *Mütefekkir Mövlana Füzuli*. Bakü: Sabah, 1996.
- Tarlan, Ali Nihat. *İslam Edebiyatında Leyla ve Mecnun Mesnevisi*. İstanbul: Türkiye Enstitüsü 1922.
- Бертельс Евгений Эдуардович. *Суфизм и суфийская литература*. Москва: Наука, 1965.
- Джами Абдурахмон. *Саломон и Абсал*. Душанбе: Дониш, 1986.
- Закуйев Ахмед-Каради. *Мухаммед Физули и идеологические течения в Азербайджане и на Ближнем Востоке в среднее века*. Fuzûlî 400 yıl anısına Azerbaycan İlimler Akademisinin “Haberler”inin özel sayısı. Bakü: 1958, 135-141.
- Нурбахш Джавад. *Таверна среди Руин*. Москва: HBR, 1992.
- Рустамова Азаде. *Физули и его поэма “Лейли и Меджнун”*. Fuzûlî 400 yıl anısına Azerbaycan İlimler Akademisinin “Haberler”inin özel sayısı. Bakü: 1958, 39-90.

8. Mecazî Aşkdan İlâhî Aşka Giden Bir Aşk Hikayesi: Mem û Zîn

Nazım ÇINAR

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, nazim.cinar@gop.edu.tr

Giriş

Aşk, Arapça *ışk* kelimesinden türeyen şiddetli ve aşırı sevgi, bir kimsenin kendisini tamamen sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona düşkün olması gibi manalara gelmektedir. Lügat kitaplarında aşk kelimesinin sözlük anlamı, aynı kökten gelen ve sarmaşık manasına gelen *aşeka* kelimesi ile de yakından ilgilidir. Sarmaşığın sardığı ağacın suyunu emmesi, onu soldurması bazen de kurutması gibi şiddetli sevgi de seven kişinin sevdiğinden başkasıyla ilişkisini kestiği, onu sarartıp soldurduğu için bu duyguya aşk denmiştir.¹ İbn Hazm aşkın tanımını yapılamayacak kadar inceliklerle dolu olduğunu vurgulayarak şöyle demiştir; Aşk ancak âşık olunca anlaşılabilir. Aşk ne din tarafından inkâr edilir ne de yasalarca yasaklanabilir. Çünkü yürekler Allah'ın elindedir.²

¹ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1414), 10/252; Süleyman Uludağ, "Aşk", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/11.

² Uludağ, "Aşk", 4/11.

İslâmî literatürde aşk, ilâhî ve beşerî olmak üzere başlıca iki anlamda kullanılmış ve ilâhî aşka genellikle “hakikî aşk”, beşerî aşka da “mecazî” veya “uzrî aşk” denilmiştir. İlâhî aşk, geniş ölçüde tasavvufta, kısmen de İslâm felsefesinde işlenmiştir. İslâm felsefesinde ayrıca kozmik varlıklar hiyerarşisinde alttaki bir varlığın üstteki varlık veya varlıklara duyduğu arzu (şevk) ve sevgi de çoğu zaman aşk terimiyle ifade edilmiştir. Hem ilâhî hem de mecazî anlamda aşk, edebiyatın -özellikle de tasavvuf edebiyatının- ana temalarından birini oluşturmuş ve böylece bu kavram etrafında geniş bir aşk edebiyatı meydana gelmiştir.³

Bir kadın göz önünde bulundurularak zevki ve cinsi cazibe ön planda tutulmak suretiyle oluşan aşk maddidir. Bunun platonik, hayali olanı da vardır. Bu aşk genelde mecazîdir. Hakikî aşk ise; “*Müminler Allah'ı şiddetle severler*”⁴ ayeti mucibince Allah aşkıdır. *Kulun Allah'a olan sevgisi diğer insanların bağlanıp sevdiği her şeyden daha şiddetli olmalıdır. Allah Teâlâ bir kudsî hadiste de “Ben gizli bir hazinedim bilinmek istedim. Mahlûkatı yarattım. Beni tanısunlar diye nimetlerimle onlara tecelli ettim”*⁵ buyurmaktadır. İlâhî aşkın kaynağı Allah'ı tanımaya dayanmaktadır. Zira Allah'ı bilmek, tanımak ancak aşk ile olur. Allah'ı gerçekten seven kişi O'nun yarattıklarını da aynı şekilde sever. Yaratandan ötürü yaratılanı sever. Bu aşk güzele değil, güzelliğedir. Herkesi, her şeyi Allah yarattığı için sevmektir. Varlıklarda tezahür eden Allah'ın sanatını, kudretini, rahmetini, lütfunu ibretle temaşa etmektir. Bu aşka bazen mecazî aşkla da ulaşılır. Bundan dolayı mecazî aşka; gerçek aşkın köprüsüdür denilmiştir.⁶ Gerçek aşka ulaşmak da ilimle olmaz. Nitekim Fuzûlî bunu şu beytiyle çok güzel vurgulamıştır;

*Aşk imiş her ne var Âlem'de
İlim bir kıl ü kâl imiş ancak.*⁷

³ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı Sevgiye ve Sevenlere Dair*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 37,38.

⁴ Uludağ, “Aşk”, 4/11.

⁵ Bakara 2/165.

⁶ Ebü'l-Fida İsmail b Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs* (thk. Abdulhamid b. Ahmed b. Yusuf, Kahire: Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 2/155.

⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 65.

Bu çalışmamızda ünlü alim Ahmed-i Hânî'nin hayatından ve eserlerinden kısaca bahsettikten sonra, Onun mesnevî tarzında yazdığı *Mem û Zîn* adlı eserinden ve Ramazan el-Bûtî'nin⁸ bu esere bazı ilaveler yaparak neşir şeklinde neşrettiği “*Mem û Zîn: yerde yeşerip gökte olgunlaşan bir aşk hikayesi*” isimli eserinden istifade ederek mecazî aşkın İlâhî aşka nasıl dönüştüğüne tanıklık edeceğiz.

1. Ahmed-i Hânî'nin Hayatı ve Eserleri

Ahmed-i Hânî XVI. yüzyılda Hakkari bölgesinden göç edip bir süre Van çevresinde kaldıktan sonra bugün Ağrı'nın bir ilçesi olan Doğubayazıt'a yerleşen han aşiretine mensup bir ailenin çocuğu olarak 1061/1651 yılında Doğubayazıt'ta doğmuş, hayatını ve ilmi faaliyetlerinin büyük bir kısmını geçirdiği bu ilçede 1707 yılında vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir. Halk arasında veli olarak kabul edilen Hânî'nin Doğubayazıt'ta İshak Paşa Sarayı'nın yakınında bulunan türbesi halen ziyaret edilmektedir. Hânî lakabını Hakkari yakınlarında bulunduğu söylenen Han köyünden veya burada yaşayan Hânî aşiretinden ya da mensubu olduğu Hânîyan ailesinden aldığı tahmin edilmektedir.⁹

Hânî ilmi bir geleneğe sahip aileye mensuptur. Babası medrese âlimi Molla İlyas'tır, annesi ise Gülnigar'dır. İlk eğitimini babasından alan Hânî, babasının vefatından sonra yine medrese âlimi olan ağabeyi Molla Kasım'ın yanında eğitimine devam etmiştir. İlk eğitimini babasından ve ağabeyinden aldıktan sonra öğrenim hayatına Doğubayazıt'ta bulunan Muradiye Gulgûn Medresesi'nde devam etmiştir. Hânî, Doğu Anadolu'nun birçok bölgesini dolaşarak Arapça, belagat ve dinî ilimleri okumuştur. Ayrıca astronomi ile de ilgilenmiştir. Başta

⁸ Abdülhak Şinasi Hisar, *Aşk İmiş Her Ne Var Alemde: Aşka Dair Seçilmiş Mısra'lar Ve Beyitler: 1403-1950* (İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1955), 21.

⁹ **Prof. Dr. Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî**, 1929'da Şırnak'ın Cizre ilçesine bağlı Yağmurkuyusu (Cêleka) köyünde doğdu, 2013 Şam'da vefat etti. Doğduğu yer Botan bölgesinde bulunduğundan ailesi Bûtî nisbesiyle tanınmıştır. Kürt kökenli olan babası Molla Ramazan âlim ve sûfî kimliğiyle meşhurdur. Bûtî ailesi 1934'te Şam'a göç etti. Bûtî, 1955'de Ezher Üniversitesi'nden mezun olmuş, Şam Üniversitesinde öğretim üyeliği, bölüm başkanlığı ve dekanlık gibi görevlerde bulunmuştur. Geniş bilgi için bakınız; Bayram Pehlivan, “Bûtî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 19 Aralık 2021).

dinî ilimler olmak üzere zamanın edebiyat dünyasındaki ilimlere genç yaştan itibaren vakıf olmayı başarmış, yaşadığı dönemin kültür, edebiyat ve düşünce dünyasına damgasını vurmuştur. Hicrî 1081 yılında daha yirmi yaşında iken Beyazıt'ta Divan Kâtibi olarak tayin edilmiştir. Daha sonra bu görevden ayrılmış ve kendisini ilme vermiştir. Bir süre bu bölgenin kültür merkezi olan Cizre'de yaşadığı ve *Mem û Zîn* adlı eserini burada kaleme aldığı, İran, Mezopotamya, Ahlat, Bitlis, Bağdat, Şam, Halep, Mısır medreselerinde eğitim gördüğü, İslâm Tasavvufu ve Felsefesini, Yunan Felsefesi ve İsrâkîlik ekolünü, şiir ve sanat tekniğini bu medreselerde öğrendiği belirtilmektedir.¹⁰

İlim öğrenmeye ve öğretmeye çok önem veren Hânî, Beyazıt'ta Hicri 1097'de bir cami ve medrese inşa ettirerek imamlık görevinin yanı sıra dinî ve felsefî eğitim-öğretimle de meşgul olmuştur. Şeriata sıkı sıkıya bağlı olan Hânî, *Şeyh* lakabı ile tanınmasına rağmen geride klasik bir tarikat bırakmamıştır. Şu dizelerde onun şeriata ve ilme ne kadar bağlı olduğunu göstermektedir;

*Şeyhlik, sūfîlik ve keramet; ilim okumak ve onunla amel etmektir
Kuşkusuz halvet yerin; okuduğun hücren, tarikatın ise şeriattır.*¹¹

Hânî'nin eserleri ise şunlardır;

1. Mem-û Zin: Çalışmamıza konu olan bu eser Ahmed-i Hanî'nin, mesnevî tarzında düzenlenmiş olduğu ölümsüz eseridir. Hânî'nin bu eseri Leylâ ve Mecnûn, Ferhad ile Şirin türünde bir eserdir. Altmış bölümden meydana gelen eser 2657 beyitten oluşmaktadır. Hânî, Cizre'de yaşanmış olan aşk olayını edebî alana taşımakla milletinin dil ve edebiyatına ölümsüz bir şaheser kazandırdığı gibi; 16. yüzyıldan bu yana klasik Kürt edebiyatının zirvesinde de yer almıştır. Eserin 361 beyitten oluşan dibace (giriş) kısmı, klasik doğu

¹⁰ Mehmet Sait Özervarlı, “Şeyh Ahmed Hânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/31; Mehmed Uzun, *Kürt Edebiyatına Giriş*. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2007), 25-28.

¹¹ Özervarlı, “Şeyh Ahmed Hânî”, 16/31; Mehmet Salih Geçit, “Hoca Ahmed Yesevî İle Şeyh Ahmed-i Hânî'nin Divân-ı Hikmet ve Mem u zin Eserlerindeki İtikadî Esasların Mukayesesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 129-130; Mahmut Dündar, “Ahmed-i Hânî'nin İlmi Kişiliği”, *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk-Islam World Social Studies* 14/14 (2017), 24-25.

edebiyatlarında olduğu gibi, Allah'a hamd, dua, yakarma, peygamberden şefaht dileme üzerine kuruludur. Bütün bunlar, mesnevî türünün ana bölümleri olan dibace, tevhid, münacat, na't, mi'râciyye, medh-i çihar-yâr-ı güzîn, eserin sunulduğu kişiye methiye ve sebep-i telif sırasına göre ilerler. Mesnevîler, işledikleri konulara göre kategorize edilmeleri hasebiyle; aşk, dinî, tasavvufî ve ahlâkî konular belirgin olanlarıdır. *Mem û Zîn* de aşkî odağa alması hasebiyle bir aşk mesnevîsi olarak öne çıktığı gibi, tasavvufî temalarıyla da öne çıkar.¹²

2. Nubar/Nubihar: Çocuklar için lügat kitabı formatında şiirsel olarak Kürtçe-Arapça dilleriyle yazılmış ahlâk ve eğitim kitabıdır. Kur'ân öğrenimini tamamlayan çocuklara sarf-nahiv derslerine geçerken kolaylık sağlanması amacıyla telif edildiği belirtilen eser, her biri farklı vezinde on üç bölümden meydana gelmektedir.

3. İman Akidesi: Hânî'nin kelim ve akâid ilmine dair yazmış olduğu manzum eserdir. Kitapta akâid ilminin temel konuları olan; ulûhiyyet, nübüvvet ve sem'îyyât kapsamına giren inançla ilgili esaslar şiirsel olarak çok veciz bir biçimde yazılmıştır.

4. Çârkûşe: Her bir mısraı dört ayrı dilde (Arapça, Farsça, Türkçe, Kürtçe) yazılan rubailerden meydana gelmiştir. Rubailer aşk, ayrılık ve kavuşma temalarını ihtiva ederler. Rubailerden ancak beş tanesi günümüze kadar ulaşabilmiştir.¹³

2. *Mem û Zîn*'de Mem ile Zîn'in Hikayesi

2.1 Eserin Dibacesinde Allah'a Övgü ve Aşka Vurgu

Ahmed-i Hânî klasik doğu edebiyatında olduğu gibi eserinin dibacesine Allah'a hamd ederek başlamıştır. Aşk hikayesi ile örülü eserinin daha ilk cümlelerinde *aşk-ı hakikî* ve *aşk-ı mecazî* yi zikretmiştir:

¹² Geçit, "Hoca Ahmed Yesevî İle Şeyh Ahmed-İ Hânî'nin Divân-ı Hikmet ve Mem u zin Eserlerindeki İtikadî Esasların Mukayesesî", 130.

¹³ Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Mem û Zîn: Yerde Yeşerip Gökte Olgunlaşan Bir Aşk Hikayesi*, çev. Abulhadi Timurtaş (Ağrı: Ağrı Valiliği İl Kültür Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2016), 12; Özervarlı, "Şeyh Ahmed Hânî", 16/32.

*Kitabın baş yazısı Allah'ın adı
Vallahi eksik demektir kitap, olmazsa onun adı
Ey aşk güzelliğinin doğuş ufku olan Allah!
Ey «aşk-ı hakiki» ile «aşk-ı mecazi»nin sevgilisi Allah!
Senin adın üzerine yazılır aşk yazısı,
Aşk kaleminin nakşı da yine senin adıdır.
Senin nakşın olmadan kalemin nakşı çiğdir
Senin adın olmazsa yazı da eksik kalır.
Amaç edinilen Kâbe'nin şahı senin adıdır.
Bütün kutsal yazılar da senin adında toplu hâlde durur.
Senin adıdır tüm vahiylerin özü
Görünmeyip de keşfedilen varlıklar senin adında görünür.
Ey gönül sahiplerinin gönüllerinin sevgilisi,
Sensin gönülleri kendine doğru çeken!
Övünen ve nazlanan sevgili sensin!
Âşık da sensin, fakat dileksizsin.
Fayda veren de kendisinden yararlanan da sensin!
Şüphesiz hem isteyen hem de istenensin!
Sensin sevgilinin yüzündeki aydınlık!
Zavallı âşıkın gönlündeki ateş yine sensin!
İnsanın kendisi hem karanlıktır hem ışık;
İnsan hem yakındır sana hem uzak.
Biz gafiller; tembeller; günahkârlar.
Kötülük isteyen nefsimizle kayıtlıyız
Gönlümüzde taşıyoruz senin fikrini ve de zikrini,
Dilimizle de ödemiyoruz senin hamdini ve de şükürünü.
Hânî, gönülden anmıyorsa eğer seni,
Allah'ım! Ona şükredici bir dil ver!¹⁴*

2.2 Hikâyenin Geçtiği Yer ve Kahramanları

Mem û Zîn'de geçen hikâye 1393 yılı civarında Dicle nehri kıyısına düşen ve Irak'ın kuzeyindeki yeşil dağ ve tepelerin arasına yayılan Cizre'de yaşanmıştır. Şehir doğal güzellikleriyle dikkat çekmektedir. Etrafını Dicle nehri kuşatmıştır. Göz kamaştırıcı yükselteleri, büyüleyici yeşillikleri, gök boşluğuna yükselen dağları güzelliğine güzellik katmaktadır.

¹⁴ Özervarlı, “Şeyh Ahmed Hânî”, 16/32.

Hikâye, Cizre beyi Zeyneddîn'in sarayında cereyan etmiştir. Kürtlerin yaşadığı bu bölge, Osmanlı'nın yükseliş dönemine kadar birkaç beyliğe bölünmüş, her beylik ehil ve güçlü bir emir tarafından yönetilmiştir.

Emir Zeyneddîn, idarî kabiliyet ve dehasının yanı sıra oldukça zengin, güçlü ve otoriter bir kişiydi. Daha da önemlisi, her kesim tarafından sevilen, halkının gönlünde taht kuran biriydi. Bundan dolayı adı, Botan dahil olmak üzere Kürdistan'ın sair bölge ve beyliklerinde saygı ve hürmetle anılırdı. İhtişamlı sarayı da diğer beylerin saraylarıyla kıyaslanmayacak kadar görkemliydi. Sanat ve yaratıcılıkta bir abideydi. Sarayın salon ve koridorlarındaki ender mücevherler onu bir müze kadar değerli kılıyordu. Sarayın avlu ve balkonlarında sağa sola sallanarak dolaşan onlarca delikanlı ve saraya güzellik katan büyüleyici bir ortam oluşturan cariyeler ve genç kızlar bulunurdu.

Saraydaki bu güzelliğin en büyük kaynağı ne o eşsiz cariyeler ne de o güzel genç kızlardı. Bu güzellik, iki incinin sırrından fışkırıp yayılıyordu. Allah, o iki inciye güzellik abidesi ve ilâhî birer mucize örneği olarak bu şehirde yaratmıştı. Öyle bir mucize ki gönülleri hayrete düşürüyor ve akılları sarhoş ediyordu. Bu iki inci Emir Zeyneddîn'in kız kardeşleri Sitti ile Zin idi. Yirmi yaşını geçmeyen büyük kardeşin adı Sitti idi. Teni beyaza hafif çalan esmerlikteydi. Eşsiz bir güzele sahip olan Sitti'nin bambaşka bir görünümü vardı.

Adı Zin olan kız kardeş ise, güzelliği ve kusursuzluğu ile herkesin dikkatini çekmekteydi. Dal kadar ince bir boyu, ipek kadar yumuşak bir teni vardı. Bembeyaz teni ateşin bir kırmızılığında parlıyordu. Anlatılamayacak zariflik ve çekicilikte iri ve kara gözleri vardı. Kumral değildi. Koyu dudaklarındaki kırmızılık ve yanaklarındaki alevin beyaza karışan yüzü ile gece büyü gibi sarkan siyah saçları, akli baştan alacak gibiydi. İnce ruhlu ve soğukkanlıydı. Her yönüyle güzelliğin, zarafetin ve inceliğin harika bir örneğiydi.¹⁵

İki genç kız, sarayın gözlerden uzak tutulan bir yerinde sedefin içinde gizli tutulan iki inci gibi olmalarına rağmen, güzellikleri Cizre'yi aşarak Kürdistan'ın her tarafına yayılmıştı. Şöhret ve güzellikte ölçü olarak gösterilirdi. Böylesi büyüleyici iki ceylanın, Botan Beyi'nin sarayında iki

¹⁵ Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, çev. Mehmet Emin Bozarslan (İstanbul: Gün Yayınları, 1968), 20-23.

güzel çiçek gibi gözlerden uzak tutularak hapsedilmesi gerçekten ilginç bir durumdu. Kürt halkının genelinde, özellikle lider ve önde gelenlerinin ruhunda ateşli bir kıskançlık yaratılmıştır. Öyle ki, kadın ve erkekler ancak sınırlı bir şekilde birbirlerini görme imkânına sahiptir. Üstelik bu iki ceylanın ağabeyi, bu kıskançlığa fazlasıyla sahipti. Kız kardeşlerinin ender güzelliği, beyin ruhundaki bu kıskançlık alevini iyice şiddetlendirmişti. Ancak buna rağmen kız kardeşlerinin güzelliği tüm şehre ve hatta diğer ülkelere kadar yayılmıştı. Bu yüzden birçok saray âşığının, kızların güzelliğini duymaktan başka bir şansı yoktu.¹⁶

2.3 Mem ile Zin'in İlk Defa Karşılığı

İnsanlar yeni yılın baharını karşılamak için 20 Mart'la vedalaşmaya hazırlanıyorlardı. Her tarafta bir hareketlilik vardı. Kürtlerin yaşadığı diğer bölgelerde olduğu gibi Cizre halkı da 21 Mart günü nevruzu kutlamaya hazırlanıyorlardı. Şehir dışına çıkararak doğanın bu yeni doğum gününü kutlamak bir görevdi. Bu sebeple büyük-küçük, kadın-erkek, herkes şehir hayatını saran bütün sahtelikleri geride bırakarak ilâhî yaratıcılığın sergilendiği güzelliklerle dolu yerlere giderek sadece Allah'a boyun eğerek gün batımına kadar vakit geçirmeliydiler.

Sözü edilen hareketlilik başta beyin sarayı olmak üzere tüm Cizre'de fark ediliyordu. Beyin de nevrüz törenine katılacak olması sebebiyle sarayda da büyük hareketlilik vardı. Ancak Sitti ve Zin'in bulunduğu üst katta bir sükûnet vardı. Prensesler balkonda oturmuşlar gün batımını seyrederken coşkuyla nevrüz bayramını konuşuyorlardı. Yeryüzünün güzelliklerinden bahsederken söz güzelliğin kendisine gelip dayandı. Hem erkeğin hem de kadının başındaki güzelliğin; tabiattaki güzellik gibi bir güzellik olmadığı, işin içine ruhun canlılığı ve aydınlığının da girdiği bir güzellik olduğu bilinmeliydi. Bu ruh da erkek için kadın ve kadın için de erkekten başka bir şey değildi.

Sitti ile Zin hayallerindeki erkekte bulunmasını istedikleri güzelliklerden konuşmaya başlamışlardı. Sitti, "bana eş olacak erkeğin güzelliği beni

¹⁶ Bûtî, *Mem û Zin*, 18-19.

büyüleyici tabiat kadar etkilemedikçe onunla evlenmem mümkün değildir” diyordu. Zin ona; “böyle birisini nerede bulacaksın bütün erkeklerin senin gibi saraylarda mı yaşadığını sanıyorsun” dedi. Sitti araştırıldığında böyle bir erkek bulunabilir dedi ve güflüştüler. Zin, Sitti’ye bu aradığı erkeği ancak erkek meclislerinde bulabileceğini söyledi. Sitti’de bir sessizlik oldu ve “evet tek sorun budur” dedi. Bunun üzerine Zin bir çözüm bulduğunu, bir şekilde yolunu bularak erkeklerin arasına katılmak suretiyle evlenecekleri erkeği bulabileceklerini söyledi.

Sitti’nin nasıl bir çözüm bulduğunu sorması üzerine Zin, çözümünü şu şekilde anlattı. Nevruz kutlamalarına yediden yetmiş herkesin katılacağını ve böylece herkesin nevrüz kutlamaları için Dicle’nin kenarına toplanacağını söyledi. Haliyle kutlamalar boyunca erkekler ve kadınlar ayrı ayrı yerlerde oturacaklardı. Bu durumu çözmek için o devirlerde Kürtlerin ve Farsların nevrüz ve benzeri kutlamalarda yaptıkları bir adetleri vardı. Erkekler kadın elbisesi, kadınlar da erkek elbisesi giyerek kutlamalara katılıyordu. İşte o kutlamalarda Sitti ile Zin erkek kıyafeti giyerek kimse görmeden planlarını gerçekleştirmek için bir şekilde törene katıldılar.

Cizre halkı öyle bir kalabalık oluşturmuşlardı ki kalabalığın sonunu görmek adeta imkansızdı. Her türden insan iç içe girmiş, fakiri zenginiyle, küçüğü büyüğüyle ve âlimi cahiliyle bir olmuştu. Aralarında gönlündeki yarayı unutkanlık şarabıyla sarmaya gelen âşıklar, bu tutkulu büyü önünde başını eğip ilham almaya çalışan şairler ve gördüğü manzara karşısında hayrete kapılarak bu büyü ve güzelliğin yaratıcısına secdeye kapılan filozoflar vardı.

Böylesi büyüleyici güzelliklerin bulunduğu bir günde insanların aklını hayrete düşüren bir şey oldu. Bütün bakışları üzerlerine çeken iki delikanlı bu topluluğa karışmıştı. Allah’ın kendilerine verdiği eşsiz güzelliği gören herkes hayrete kapılıyordu. Topluluk içinde kendilerini görüp de bir müddet dalgınlaşmayan yoktu. Tavırlarıyla şöyle diyorlardı: “Üzerinde dünya eseri gözükmeyen şu iki delikanlı kim olabilir? Bu bayramı kutlamak için gökten inen iki melek olabilir mi? Yoksa bu cazip tabiatın, bize armağan olarak gönderdiği iki delikanlı kendi ikizi midir?” Doğrusu onların bu kadar şaşırıp hayrete düşmesi yadırganmamalıdır. İki delikanlı, beyin kız kardeşleri Sitti ile Zin’den başkası

değildi. Büyük topluluk arasına, düşlerindeki delikanlıları ve güzelliklerine denk gençleri bulma imkanını elde etmek için erkek kıyafetleriyle katılmışlardı.

Erkek elbisesi giyen iki prenses gün boyu kalabalığın arasında dolaşmalarına rağmen beğenilerini kazanacak delikanlıları bulamadılar. Cizre halkı gün boyunca güzelliklerle dolu nehir kıyısında eğlendiler. Gün batımına doğru yolları dolduran halk evlerine dönmeye başlamışlardı. Erkek kıyafeti giyen Sitti ile Zin’de kadınların oluşturduğu kalabalıktan biraz uzakta idiler. Bu esnada garip bir olay oldu. Yüzleri şaşkın iki genç kızın kendilerine doğru geldiklerini gördüler. Ne yapacaklarını bilmeden şaşırıp kaldılar. Sitti ve Zin’e yaklaşan kızlar baş dönmesi gibi bir hal alarak bayılıp düştüler. Bu olaya çok şaşıran Sitti ve Zin bu iki genç kızın kim ve hangi sınıftan olduğunu çok merak ettiler. Ortalık sakinledikten sonra bayılan iki genç kızın yanına gittiler. Onları tanıyıp tanımadıklarına baktılar, herhangi bir bilgi elde edemediler. Ancak ikisinin yüzünde izzet ve azamet karışımı bir güzelliğin olduğunu gördüler. Sitti ve Zin yerde yatan gençlere şefkatle bakmaya başladılar. Bu şefkat ruhların yaratıcısının gücüyle garip bir şekilde sevgiye dönmeye başladı. Birilerinin görmesinden çekinen prensesler Sitti ve Zin isimlerinin yazılı olduğu pahalı yüzüklerini çıkararak yerde yatan gençlerin parmaklarına taktılar. Onların basit yüzüklerini de kendi parmaklarına taktılar. Böyle yapmakla ileride onları tanıyacıklar ve sırlarını öğreneceklerdi.¹⁷

Gelişen olaylardan da anlaşıldığı gibi gördükleri karşısında bayılıp düşen gençler kız değildi. Onlar beyin divanında saygın bir yere sahip iki delikanlı idi. Onlardan biri yiğitliği ve mertliği ile tanınan birinci vezirin oğlu Tacdin idi. Tacdin’in Arif ve Çeko isminde iki de kardeşi vardı. Sarayda saygın bir yerleri vardı.

Yerde baygın yatan gençlerden diğeri ise Tacdin’in can dostu ve yakın arkadaşı ve aynı zamanda sarayın divan sekreterliği görevini yürüten Mem idi. Tacdin ve Mem birbirlerini öz kardeş gibi seviyorlardı. Tacdin ile Mem’i kadın kılığına girip kendilerini gizlemeye sevk eden sebep, güzellikleri dilere destan Sitti ile Zin’i görmektir. Şehre dönüş yolunda gördükleri güzellik ruhlarına ruh, canlarına can katmış ve onları sarhoş etmişti. Mem ile Tacdin’i

¹⁷ Bûtî, *Mem û Zin*, 21-27.

bayılıp yere düşüren tek başına prenseslerin güzellikleri değildi. Onları bu hale düşüren, bütün duygularını esir alan, bundan daha başka bir gerçektir. O gerçekte aşktan başka bir şey değildi. Bu aşk maddî değerlerin üzerinde ve erkek ile kadın olma gerçeğinden öte bir aşktır. Bu aşk ikisini de kalbinden vurmuştu. Mem ile Tacdin ayıldıklarında gece olmuştu. Ne olduğunu hatırlamıyorlardı, hiçbir şey hissetmiyorlardı. Hissettikleri tek şey, kalplerindeki alışılmadık çarpıntı, sinirlerindeki gevşeklik, genel bir takatsızlık idi. Bu duygularla dolu Mem ile Tacdin büyük düşüncelere daldılar. Gün geçtikçe ıstırapları artmaya başladı. Birbirleriyle dertleşirken parmaklarındaki Sitti ve Zin'in isimlerinin yazılı olduğu yüzükleri gördüler, şaşkınlıkları iyice arttı. Zaman sonra yüzüklerindeki ismin emir Zeyneddin'in kız kardeşleri Sitti ile Zin olduğunu anladılar. Bu arada Tacdin ile Mem nevrüz dönüşünde bayılmadan önceki karşılaşma anını hatırladılar. Başlarına gelenlerin günbatımında karşılaştıkları iki delikanlıdan olduğunu hatırladılar. Parmaklarındaki yüzüklerin de o günden kaldığının farkına vardılar. Sonunda o iki delikanlının kendilerini arayan iki prensesten başkası olmadığına kesin kanaat getirdiler. Onların da kendileri gibi kıyafet değiştirip gerçek kişiliklerini saklama düşüncesinin onlarda da olduğunu anladılar. Olay iyice açığa çıkınca gün geçtikçe Tacdin ve Mem'in düşünceleri derinleşmeye, üzüntüleri artmaya ve farkına varmadıkları aşk ateşi her taraflarını sarmaya başlamıştı.¹⁸

Mem ile Tacdin tarafında yukarıdaki gelişmeler olurken sarayda da önemli gelişmeler oluyordu. Nevruz kutlamaları sonunda saraya dönen Sitti ve Zin o karşılaşma anını bir türlü unutamıyorlardı. Kız zannettikleri o iki gencin hayali Sitti ile Zin'in bütün düşüncelerini sarmıştı. Tarif edemedikleri bu duygu gönüllerini esir almaya başlamıştı. Gün geçtikçe prensesler durgunlaşmaya ve kötüleşmeye başlamışlardı. Bu durumu da sarayda sadece bir kişi fark etmişti, o da Sitti ile Zin'in dadısı Hayzebün idi. Olgunlaşmış yaşıyla son derece zeki bir kadın olan dadı, prenseslerdeki bu durgunluğun farkına varmıştı. Dadı prenseslere seslenerek; nevrüzdən sonra hallerinin değiştiğini, bir durumun olduğunu ve onlara yardımcı olmak istediğini söylemişti. Prenseler nevrüz kutlamaları dönüşünde cereyan eden

¹⁸ Bûtî, *Mem û Zin*, 28-33.

hadiseyi dadıya anlattılar ve o esnada şu duyguları hissettiklerini söylediler; “Onlar yerde yatarken iki ruhun gönüllerinin etrafında dolaştığını ve gönüllerinin aşk manalarıyla çarptığını” söylediler. Devamla şu ifadeleri zikrettiler; “Dadıcığım onlar harika, berrak iki kadeh gibiydiler. Fakat içinde parıldayan içki bizdik. Geceyi aydınlatan en güzel lamba gibiydiler. Fakat fitillerinden çıkan ışık bizdik. Parlak ve gayet güzel iki ayna gibiydiler. Fakat onlardan saçılan güneş bizdik” dediler.

Dadı; “sevgili prenseslerim! Erkek, kadının güzelliğinin aynası olmadıkça kadının mükemmel bir güzelliğe sahip olduğu söylenemez. Erkekteki güzelliği kadın anlamlandırmadıkça, onun da bir güzelliğe sahip olduğu düşünülemez. Mecnun olmasaydı, Leyla’nın güzellik ve cazibesinin bir manası olur muydu” dedi.¹⁹

Dadı prenseslerin içinde buldukları bu gizemi çözmek için onlarla konuşuyordu. Prenseler olup bitenin hepsini dadıya anlattılar. Dadı böyle bir şeyin olması mümkün değildir, diye onlara cevap verdi. Bunun üzerine prensesler o gün değiştirdikleri yüzükleri dadıya gösterdiler. Dadı işi yeni anladığını belirterek bu durumu çözeceğini onlara söyledi. Dadı birçok plan yaparak ve tecrübesini de işin içine katarak işi çözmeye koyuldu. Dadı Hayzebün bir şekilde yolunu bularak manevî hastalıkları iyileştiren maharetli bir hekim kılığına girerek halkın arasına katılmış ve Tacdin ile Mem’e ulaşmaya çalışmıştı. Haletiruhiyeleri iyice bozulan Tacdin ile Mem bir akşam üstü dostlarıyla Tacdin ve kardeşlerine ait bir köşkte sohbet ederken hekim kılığına giren Hayzebün selam vererek yanlarına girmişti. Aralarında geçen konuşma neticesinde Hayzebün aradığı gençlerin bunlar olduğuna kanaat getirdi. Tacdin de Mem de Hayzebün’e manevî hastalıklar ile ilgili sorular soruyorlardı. Hayzebün manevî hastalıkların birçok çeşidinin olduğunu belirterek şu ifadeleri zikretmişti; “bu hastalığın en şiddetli türü yavrucuğum, Allah sana göstermesin gözlerden çıkıp gözlerde yol alır. Sonra kalplere yerleşir. Başlangıçta duygularda bir titreşim, göğüs kemikleri arasında şiddetli bir çarpıntı, yüzde bir renk değişimi şeklinde kendini gösterir. Artık ilerlediği zaman alevi insanın iç organları arasında gürleşen

¹⁹ Bûtî, *Mem û Zin*, 34-37.

bir ateş halini alır. Ateş olmadığı halde her tarafı onunla yanar. Köz olmadığı halde kalp kızarır da kızarır. Sonra bu hastalık daha da ilerleyip yerini tam aldığı zaman kalbi en derin yerine kadar yırtar ve parçalar. Azı dişleri olmadığı halde onu yaralar ve yırtıp koparır. Bu duruma geldiğinde kan akar gözlerinden fişkirir. Bu tür göğsün inlemeleri ile iç organların kıvrımları arasında eriyip gider. Bu aşamadan sonra artık ne hekim bir şey yapabilir ne de ilaçlar fayda verebilir. Aşk ateşi ancak ruhları birbirine sarılıp kavuşmasının verdiği serinlikle sönebilir.”²⁰ Yaşlı kadın daha sonra göz yaşlarına bürünerek sustu. Mem’in ve Tacdin’in yüzüne bakarak prenseslerin vurulduğu iki delikanlının bunlar olduğunu anladı. Hayzebün gençlerin bu haline çok üzüldü. Gençlerin üzerlerindeki üzüntüye ve kırgınlığa rağmen dış görünüşlerinde gözlenen güzellik ve hoşnutluğun yanında simalarında izzet ve şeref emareleri de açıkça fark ediliyordu. Yaşlı kadın gençleri tesselli etmeye başlamıştı. Allah’a yemin olsun ki sizin bu acılarınızı gidereceğim, ben size gönderilen bir elçiyim, diyerek Tacdin ve Zin’den aldığı yüzükleri onlara gösterdi. Çok şaşırان ve hayretler içinde kalan gençler sevinçlerinden ne yapacaklarını bilemediler.

Yaşlı kadın onlara faydalı olacağını bu durumu çözmek için elinden geleni yapacağını söyledi. Ve şimdi bu yüzüklerinizi size getirmiş iken sizdeki yüzükleri bana verin ki sahiplerine götüreyim dedi. Bu duruma çok sevilen Tacdin hemen yüzüğü yaşlı kadına verdi. Ancak Mem, kadına bu isteğini yerine getirmekten aciz olduğunu ve kendisini hayata bağlayan yegâne tesellinin bu yüzük olduğunu belirterek yüzüğü almamasını rica etti. Yaşlı kadın onlara geri dönme vaadinde bulunarak ayrıldı.²¹

Bu arada Sitti ile Zin sarayda yaşlı kadının gelmesini dört gözle bekliyorlardı. Prenseslerin yanına gelen kadın onlarla yaptığı görüşmeyi anlattı. Allah’ın onlara yiğitlik, güzellik, şıklık ve mükemmellik verdiğini, gençlerin hayırlı kimseler olduğunu, onların prenseslerin güzelliğine denk olduğunu ve isimleri anıldığında damarlarındaki kanın bir ateşe dönüştüğünü söyledi. Dadı ile prensesler arasında uzun uzun konuşmalar oldu. Sitti ile Zin

²⁰ Bûtî, *Mem û Zin*, 41-44.

²¹ Bûtî, *Mem û Zin*, 38-47.

dadıya ricada bulunarak gençlerin yanına gitmesini, kendileri adına onlara tesellide bulunmasını istediler. Tacdin ile Mem'in yanına gelen dadı müjdeli haberi onlara verdi. Tacdin ile Mem bu duruma çok sevindiler. Dostlarına giderek bu aşk hikâyesini anlattılar.²²

Ertesi günün sabahında Tacdin'in akrabaları ileri gelenlerle beraber saraya gidip önce Tacdin için Sitti'yi daha sonra da Mem için Zin'i istemeyi kararlaştırdılar. Beyin huzuruna gelen misafirler saygı ve tazimle beyi selamladılar. Beye durumu anlattılar. Bey de zaten Tacdin'i tanıdığını ve bu işe olumlu baktığını söyledi. Bey Tacdin'in kardeşlerine ve beraberlerindeki döner tebeşüm etti. Bugünden itibaren elinden gelen her şeyi yapacağını ve her yönü ile dört dörtlük bir düğün yapılması için ne gerekiyorsa yapılmasını emretti. Bu arada bey Mem'e de iltifatlarla bulundu, yanına oturttu, Tacdin'in en yakın arkadaşı olduğunu ve bu mutlu günde Tacdin'e sağdıçlık yapmasının iyi olacağını söyledi.²³

Sarayda Tacdin ile Sitti'nin düğünü için hazırlıklar başlamıştı. Hiçbir masraftan kaçınmadan dillere destan görkemli bir düğün olmuştu. Herkes yiyip içip eğlenmişti. Tacdin'in sağdıçlığını yapan Mem de Sitti'nin kız kardeşi Zin de bu düğünün içindeydi. Mem, düğünün akabinde adetler gereği üç gün daha sarayda kaldı. Üçüncü günün sonunda Tacdin'i tebrik ederek saraydan ayrıldı. Ancak kafasında bin türlü düşünceler vardı. Beyin kendisine yakınlık gösterdiğini, kendisiyle ilgilendiğini, ileride Zin ile evlendiği zaman aynı şekilde kendisine kolaylık göstereceğini, Tacdin'in düğününde olduğu gibi dillere destan bir düğünün olabilir mi diye hayal ediyordu.²⁴

Gel gör ki bu dünya bir imtihan dünyasıydı. Bütün bu güzel gelişmeler olurken birtakım kötülüklerde beraberinde geliyordu. Evren, hayat şafağının söktüğü zamanlardan bu yana birbirine zıt manzaralara sahne olmuştur. Şu görünen gece ile gündüz, karanlık ile aydınlık, alev alev yanan güneş ile yayılan gölgeler, ayrılık ile vuslat, matem ile düğün, üzüntü ile sevinç, darlık ile bolluk, yumuşak çiçekler ile kanatan dikenlerin tümü evrendeki bu

²² Bûtî, *Mem û Zin*, 48-51.

²³ Bûtî, *Mem û Zin*, 53-57.

²⁴ Bûtî, *Mem û Zin*, 58-66.

tezatın örnekleridir. Allah bunları, hayır ile şerri anlamlandırmak, birini öbüründen ayırmak, her unsuru zıttı ile tanıtmak, evrende hareket ve mücadele ruhunu yaymak ve yaratıkların çabalama ve yardımlaşma sistemine bağlanmasını sağlamak için yaratmıştır. Evrendeki bu kanun anlatmaya çalıştığımız hikâyemizde de kendisini göstermiştir. Hayır ve şer unsurları bir arada bulunmuş ve mutluluk sevinci mutsuzluğun gözyaşlarına karışmıştır. Hikâyemizdeki şerrin temsilcisi, bey divanının kahyası olup babası bilinmeyen Bekir adında bir şahıstı. Bu kahyanın her türlü hile ve pislîği içinde barındıran bir kişiliği vardı. Adeta fitnenin çirkeflîği ile beslenen bir ruha sahipti. Görünüşü itibarıyla sadece ufak tefek bir cüce değildi. Bununla birlikte kel, çirkin görünüşlü, kin, nefret ve haset fişkıran gözleri ile de dikkat çekmekteydi.

Tacdin, beye defalarca bu fitnecinin kovulması ve yerine iyi bir insanın alınması için ricada bulunuldu. Bey de bazı bahaneler ileri sürerek bunu kabul etmemişti. Tacdin'in bu yaptıklarından Bekir'in haberi olmuş ve içten içe Tacdin'e kin beslemeye başlamıştı. Bekir, birtakım planlar tasarlayarak Tacdin'i tuzağa düşürme hazırlıkları yapmaya başlamıştı. Tasarladığı planı gerçekleştirmek için uygun fırsatlar arıyordu. Bir gün beyin bahçede oturduğu bir zamanda ağaçları budama bahanesiyle beyin yanına yaklaştı. Bey Tacdin'in saraya gelip gelmediğini sordu. Bekir de tam fırsat bilerek; "efendim Tacdin'in ayağı dört gündür saraya basmadı. Saray divanına uğramak için zaman bulamıyor herhalde" diyerek beyi dolduruşa getiriyordu. Bekir fitnelerinin dozunu artırarak birbirini ardına devam ettirmeyi sürdürdü. Bir gün yine büyük bir fitnessini beye aktararak; Mem ile Zin'in dramatik aşkının kıvılcımlarını ekti. Beye, Tacdin'in kız kardeşi Sitti ile evliliğinden beri, kendi başına buyruk hareket ettiğini, hatta kız kardeşinin Zin'i Mem'e peşkeş edip onunla evlendirme vaadinde bulunduğunu söyledi. Tabii bey bu sözleri duyunca çok şaşırıp, sinirlendi yerinden kalkıp gözlemlerini sağa sola gezdirdi. "Ne! Tacdin haberim olmadan bu işlere mi kalkışıyor? Tacdin bana danışmadan kız kardeşimi istediği biriyle evlendirmeyi mi vaat ediyor. Herhalde ona fazla yakınlık gösterdim de ondan bana karşı hiçbir korku ve saygısı kalmadı". Tabii bu gelişmelerden Bekir çok memnundu zira istediği fitne planı işliyordu. Bey fitne sebebiyle hırsına yenik

düşmüştü. Oysa Allah Teâlâ: “*Ey iman edenler! Şayet bir fâsık (yalancı/ günahkâr) size bir haber getirirse, doğruluğunu araştırın. (Yoksa) bilme-yerek bir kavme kötülük eder de yaptığınıza kesinlikle pişman olursunuz*”²⁵ buyuruyordu. Ancak bey araştırmadan Bekir’in sözlerine inanıyordu. Bekir fitnesini iyice ilerlemişti bir gün beye “benim esas korkum; onun, size olan yakınlığı ve akrabalığı yoluyla saraydaki nüfuzunu ve akrabalarının ağırlığı kullanarak yarın kalkıp kendisini bey ilan etmeye kalkışmasıdır” dedi. Tabii bey bu söylenenlere gerçekmiş gibi inandı ve kızgın bir şekilde söyledi; “Allah’a yemin ederim ki Zin’i Mem’e vermeye ve yakın bir zamanda düşünlerini yapmaya niyetliydim. Fakat atalarımın onuruna yemin ediyorum ki, bu uğurda kanın sel gibi akması pahasına dahi olsa bu iş olmayacaktır. Kafasını taşımaktan bıkmış olan kimse gelsin böyle bir talepte bulunsun ya da aracı olsun veya nüfuzunu kullansın.” Böylece bey aracı olmaya geleceklerin önünü de kesmiş oluyordu. Tabii gelen kişiler Bekir’in oynadığı fitnesinin rolünü bilmiyorlardı. Bildikleri tek şey beyin bu konuyu açanları ve Mem’in Zin ile evlendirilmesi konusunda ricada bulunmaya çalışanları sert bir şekilde geri çevirmesiydi. Hatta gelenlere, hepimiz iyi biliniz ki Zin hayatı boyunca bu sarayda bekar kalabilir, ama Mem’e varması asla mümkün değildir. Bunun sebebini bilmenize gerek yoktur. Sadece böyle olmasını istiyorum o kadar. Bir daha bu konuyu bana açmanıza da gerek yok” diyerek konuyu kapatmıştı.²⁶

2.4 Zin ile Mem Arasındaki Aşk Ateşinin İyice Alevlenmeye Başlaması

Dillere destan bir düşünle dünya evine giren Tacdin ile Sitti güzel ve mutlu günler geçiriyorlardı. Zin’in ablası Sitti saraydan ayrılıp dünya evine girili kırk gün olmuştu. Zin’in aklı kırk günden beri başında değildi. Dalgın halde yaşıyordu. Gündüzleri gecelerine karışmış bir vaziyetteydi. Odasında inleme ve ağlamaktan başka bir ses duyulmuyordu. Acı ve keder gıdası, gözyaşı tek içeceği olmuştu. Saraydaki nedimeler Zin’in yanına gelerek onunla dertleşmek konuşmak istiyorlardı, onlar zannediyorlardı ki ablasına üzüliyor,

²⁵ Hucurât 49/6.

²⁶ Bûtî, *Mem û Zin*, 65-71.

oysaki onun gerçek üzüntüsünün aşktan olduğunu bilmiyorlardı. Zin'e nasihat eden nedimeler onun göğsünden çıkan ah seslerini duyunca sustular. Ve Zin şu sözleri zikretti;

“Ayıplamamak lazım. Aşk, bir gönül ateşidir. Nasihat ise onu söndüreceği yerde daha da alevlendirir. Aşk kalbe yerleşen bir sırdır, kınandıkça ortaya çıkar ve üzerindeki perde aralanır. Hele hele nasihatte bulunan kişi muhatabının çektiği acının sırrını bilmiyorsa, kalp dünyasından ve acılarından uzak öğütler vermeye çalıştığı için onu daha çok yalnızlık duygularının içine iter ve acı ile kederlerinde ne kadar yalnız olduğunu hissettirir”.²⁷

Nedimeler odasından ayrıldıktan sonra arkalarından onlara gönlü aşk ateşiyle yandığı halde şu sözleri söylemişti; “Hoş geldiniz arkadaşlarım! Hoş geldiniz ey bahtı kararmış nefislerin dostları! Ey yaralı kalplerin nedimleri! Ey acı çeken gönüllerin sırdaşları! Ey üzgün hatırların yatak arkadaşları! Acımış boğazların rahatlatıcı kadehleri! Ey solmuş gözlerin aydınlatıcıları!

Tüm âşıklar sizlerle emellerine kavuşur, âbidler de sizlerle mutluluk ve ünsiyete kavuşur. İşte virane gönlüm aranızdadır. Sizin için boş kalmış, sizlerden başka kimseyi barındırmıyor. Bugün dilediğiniz gibi onu yuva ediniz, nasıl isterseniz öyle tasarruf edin onda. Sonra gönlümü geçip diğer duygu ve organlarıma da sahip olun. Onlar da sizindir bugün. Siz gözlerimin aydınlığı, dudaklarımın şarabı ve düşüncelerimin yanan lambasısınız. Gelin ey dostlarım! Kalbimin en vefalı dostları sizlersiniz. Bana gelin, etrafımda halka oluşturun. Şu bahtsız günlerimde size ne kadar muhtaç olduğumu, şu karanlık gecelerimde sizleri ne kadar özlediğimi bir bilseydiniz!”

Aşk Zin'i o kadar olgunlaştırmış ki halinden şikâyet etmiyor, Allah'a niyazda bulunuyor, kardeşi Sitti'yi bile kıskanmıyordu; “Beni tüm karanlığıyla kaplayan bahtıma gelince o, kendisine rıza göstereceğim ve kendisiyle sükûnet bulacağım kismetimden öteye geçmeyecektir. Ezelden beri etrafımı kuşatan dertler ve içimde yuvalanan bahtsızlık nasibim olmuştur. Sevinç senin, keder benim olmuştur. Dünyanın tüm sevinçleriyle verdiği Tacdin, senindir. Dertleriyle ve mutsuzluğuyla verdiği Mem de benimdir.

²⁷ Bûtî, *Mem û Zin*, 73-76.

Allah'ın hükmüne karşı boynum büküktür ve benim için takdir ettiği kismete de rızam sonsuz olacaktır”.²⁸

Zin'in içini yakan ateş etkisini iyice artırıyor ve Zin, kendi ateşinin mumdan bile yakıcı olduğunu vurguluyordu. Geceleri genelde kendi odasında yalnız başına uyanık kalarak odada yanan mumlardan birinin yanında oturup; nasıl yandığını, gözyaşı gibi her tarafından akan damlalarını ve eriyip yok oluşunu seyrediyordu. Düşüncelere dalıyor, kendisinin de o mumlar arasında bir muma dönüştüğünü hissediyor, onlar gibi eriyip sonra sönmeye doğru yürüdüğünü görüyordu. Ardından gözlerini yanında oturduğu muma dikip ona şöyle sesleniyordu:

“Ey önümde ayakta durup benim gibi yanan kız kardeşim! Benim acılarımla seninkiler arasında, doğu ile batı arasındaki mesafe kadar fark vardır. Bunun için şükredip gıpta etmelisin. Senin ateşin sadece dışından yükselir, benimkinin alevi ise kalbimin derinliğinden içimi yakarak yükselir. Senin ateşin sadece sendeki fitile temas eder onu geçmez. Benimki ise, alevi ruhumun her tarafını sararak içimi ve dışımı her tarafında savaş ilân etmişçesine geçtiği yeri yakmadan rahat durmuyor. Sendeki ateş, tepende etrafını aydınlatan bir ışık iken, bendeki, içimde etrafımı karartan kesif bir dumandır. Sen sabah şafağından gün batımına kadar mışıl mışıl uyurken, içimde alevlenen ateşten ve göğsümden yükselen feryatlardan haberdar mısın? Dağlayan iniltilerim, coştukça içimde coşan alev ve hiç sönmeyen ateşim ne gece ne gündüz bana rahat vermiyor. Bir saatliğine bile olsa dinmiyor ki biraz soluk alayım. Onu söndürmek için ne üfleyecek bir ağız ne de bir yel vardır.”²⁹

Aşk ateşi Mem'i de yiyip bitiriyordu. Mem günden güne eriyordu. Çok kısa bir zaman içinde o yakışıklı, gücüyle ve kişiliğiyle gurur duyan ve kahramanlığı ve yiğitliğiyle övünen delikanlı gitti, yerine görünümüyle yürekleri yakan, zayıf, solgun, dağınık, dalgın, deliliği andıran bakışlarla kâh vadilerde kâh tepelerde dolaşan bir adam haline geldi. Kimi zaman Dicle'nin sahillerinde volta atar, kimi zaman da dağların zirvesine çıkıp inerek yerde de patikalar oluştururdu. Hiçbir yerde karar kılmaz ve hiç kimsede ünsiyet bulmaz olmuştu. Dicle'nin yanına oturup saatlerce onunla şöyle dertleşirdi;

²⁸ Bûtî, *Mem û Zin*, 76-77.

²⁹ Bûtî, *Mem û Zin*, 78.

“Ey gözyaşlarım gibi akan ve özlem ateşim gibi coşan Dicle! Neden gece gündüz durmadan hep akıyor ve coşuyorsun? Bir saatliğine bile olsa dinlenmiyorsun. Hiç yorulmuyor musun? Yoksa sen de mi benim gibi aşkın acılarından ve deliliğinden çekiyorsun. Sende mi gönlünde sükûneti ve sabrı yitiren bir sevgili saklıyorsun. Onu andıkça için için kaynıyor olman ondan mıdır? Çevresinde sürekli döndüğün yeşil adadan başka sevgilin kim olabilir ki? Kendisi kollarında uyuyorken ve elleri kalbine yerleştirilmiş iken, sağ elin belinde sol elin gerdanlığında iken bu kadar fevran etmenin anlamı ne? Bütün bu güzellikler içinde olduğun halde, bunu bir nimet olarak bilip şükretmen gerektiğini fark etmiyorsun! Sürekli köpürüp sinirleniyorsun. Öfkeli bağırışların ta göklere kadar çıkıyor ve ateşinin harareti ta Bağdat’tan hissediliyor. Bunca nimet içinde yaşarken nedir başka istediğin? Kaybettiğin hangi ümidin var ki, onun için bu kadar fevran ediyorsun.”³⁰

Mem içindeki aşk ateşinin tesiriyle rüzgâra ise şöyle sesleniyordu; “Ey ruh inceliğinde esen ve korunan azizin kapısı kendisine açık olan yel! Şu tutsağın sana arz edeceği bir ricayı dikkate almak istemez misin? Öyleyse şu doğu tarafına doğru es ey yel! Orada güzelliğin ve zarafetin kapısını, mutluluk ile ünsiyetimin sunağını göreceksin. Vardığın zaman ilk önce eğil ve eşiği öp. Sonra o güzelliklerin sahibi olan beye yaklaş. Ancak saygılı ve kibarca olsun. Ona gereken övgü ve senaları sun. Hürmetleri bildir. Ardından cayır cayır yanan ateşe dönüşen kalbin mesajını kendisine iletmek için birkaç adım geriye doğru çekil. Ona bu mesajın, kanını mürekkep ve param parça olmuş vücudunu kâğıt olarak kullanan kölesi tarafından gönderildiğini söyle.”³¹

2.5 Beyin Av Gezisi ve Mem ile Zin’in Buluşması

Bey tellallar çıkartarak yay ve oku olan herkese ava davet etmişti. Neredeyse şehrin hepsi ava çıkmıştı. Günlerce saraydan dışarı çıkmayan Zin ise camdan sarayın bahçesini seyrediyordu. Bahçe boş ve oldukça sakin idi. İçinde türlü türlü çiçekler, ağaçlar ve meyveler vardı. Bahçenin sessiz olmasından hoşlanan Zin gücünü toplayarak ve fırsatı değerlendirmek isteyerek bahçeye indi.

³⁰ Bâtî, *Mem û Zîn*, 80-81.

³¹ Bâtî, *Mem û Zîn*, 81-80.

Zin bahçeye gittiğinde dallar arasında çırpınan kuşları gördü ve onlara şöyle seslendi; “Ey mutlu kuşlar bu bahçede aranızda bahtı kara, zavallı ve dertli bir kuşum vardı. Uzun zamandır burada yok, göğe yükseldi bir daha da dönmedi. Aranızda onun hangi bahçe yerleştiğini ve hangi dalda yuva kurduğunu bilen var mı? Sizden onun hala kanat çırparak yaşadığını ve dallarda öttüğünü ya da feleğin gazabına uğrayıp benim gibi yenik düştüğünü anlatacak biri var mı?” diye oradaki kuşlara seslendi.

Daha sonra bahçede etrafı seyredirken gölgeli bir ağaca varıp ona sığındı. Gövdesine yaslandı ve bu arada gözleri sapsarı bir güle takıldı. Bu renk onun acılarını ve hasretini yeniden uyandırdı ve güle şöyle seslendi; “Ey sarı gül! Senin bu kadar sararman beni üzdü vallahi. Söyle bana ey zavallı sendeki bu renk mutsuzluk rengi mi yoksa benim gibi bahtı kara olanlara acıyıp şefkat duymandan gelen bir renk mi? Yoksa bülbüller mi, hepsi kırmızı güllerle uğraşırken senin dostuz kalışından mıdır.”³²

Sanki kader bugün Zin ile Mem’i buluşturmak istemişti. Günlerce bîçare bir şekilde hastalık döşeğine bağlı kalan Mem’in gönlüne birazcık dolaşıma isteği ve herhangi bir yere çıkma arzusu uyanmıştı. Mem içinde doğan arzusunun sebebini bilmeden üzerine basit bir hırka alarak dışarı çıktı. Ne tarafa niçin yürüdüğünü bilmeden rastgele yürürken bir anda kendisini emir Zeyneddin’in bahçesinin önünde buldu ve bahçeden içeri girdi. Bu arada hala ağaca yaslanmış bulunan Zin kendisine doğru bir karartının geldiğini fark etti ve bu beklenmedik hadise karşısında bayılıp yere düştü. Mem, uzun zamandır görmediği bu güzel bahçenin içinde havasını içine çekerek ağaçların ve çiçeklerin arasında yürürken daldan dala konarak öten bülbülleri gördü. Bir müddet bülbülleri temaşa ettikten sonra onlara şöyle seslendi; bu kadar tedirgin olman ne için ey küçük kuş. Benim tutkunu olduğum gültüm senin güllerinden daha parlak ve benim bahtım seninkinden daha çok kara olduğu ve aşka eridiğim halde benden ne bir inilti ne de bir ses duyuyor musun ey kuş.³³

Mem bahçede çevresine bakarak ilerlerken birden kendisini çimenlikler üzerine uzanan genç bir kadının cüssesinin yanında buldu. Kim olduğunu

³² Bâtî, *Mem û Zin*, 86-90.

³³ Bâtî, *Mem û Zin*, 90-91.

öğreneceğim derken adeta neye uğradığını şaşırmış bir vaziyette baygın haldeki cesedin yanına bayılarak düştü. Daha sonra gözlerini açtığında yanında âşığı Zin'in olduğunu gördü. Zin, Mem'in başını dizine koyarak yavaş yavaş uyandırdı. Mem gözünü açtığında dizlerini sevgilisinin dizleri üzerinde buldu. Gülümseyen bir çehre ve yaşlı gözlerle dünyanın kendisine bakan en güzel yüzünü görüyor ve çarpan kalbinin üzerinde de Zin'in sağ elini buluyordu. "Aman Allah'ım kimi görüyorum sensin değil mi? Sen kalbimsin kaybettiğim kalbimsin değil mi? Fakat acaba şu an bu gerçek mi değil mi" diye söyleniyordu. Daha sonra bey ve diğer kişilerin avdan geleceğini düşünerek bir yere saklanmaya karar verdiler. Çardakta otururlarken bey ve diğerleri geldi bu arada Zin Mem'in elbisesinin altına sığındı. Bu durumu fark eden Mem'in arkadaşı Tacdîn Mem'i zor durumdan kurtarmak için sarayını ateşe verdi. Herkes yangını söndürmeye gittiğinde Zin de oradan çekilerek saraya gitmiş oldu. Tacdîn; "bugüne kadar insanlar ateşi hep suyla söndürmeye çalıştılar. Bugün ben ateşi ateşle söndürdüm" diyerek can dostuna olan muhabbetini göstermiş oldu.³⁴

Zin ve Mem'in bahçede buluşmasından haberdar olan Bekir hemen beye koşarak olup bitenleri anlatır. Bey de bunu öğrenmek için bir hal çaresi aramasını emreder. Bekir der ki; "Beyim Mem'le satranç oynayın. O satranca çok mahir birisidir. Eğer beni yenersen istediğini alırım diye söylersiniz. Böylece esas amaç belli olur." Bey gizlice Mem'i bahçeye çağırır. Meşrubatlar ve meyveler hazırlanır, yenilir, içilir. Bir ara bey Mem'e "bugün bizim seninle savaşımız vardır. Kalk da karşıma geç şüphesiz seninle savaşacak olan benim. Şartımız üç defa yenilen taraf galip gelen tarafın her isteğini yerine getirmek olsun. Bu sınavın sonucunun kötü olacağını düşünen beyin yiğit oğlu ve Mem'in de samimi dostu Gırgın, hemen Tacdîn'e koşup haber verir, Tacdîn, Çeko ve Arif'i yanına alarak gelir.

Bey Mem ile satranç oynadıklarında, Mem çok iyi bir satranç oyuncusu olduğundan Emir Zeyneddîn'i iki el yener. Bunu gören şeytan ruhlu Bekir, beye yerlerini değiştirmelerini söyler. Yerlerini değiştirdiklerinde Mem'in yüzü Zin'in oturduğu pencereye geldiğinden, aşkı dolayısıyla satrancı unuttur.

³⁴ Bûtî, *Mem û Zin*, 96-99.

Mem, oyundan kopar ve böylece altı el yenilir. Bey de tam böyle yenilmiş, sevgilisi karşısında oturup şaşırmış Mem'e sevgilisinin kim olduğunu ve mutlaka onu getireceğini söyler.

Bekir önceden tedbirli olduğundan, hemen ileri atılarak; "Mem sevdiği kızı beyimize açıklamaktan utanıyor herhalde, ben onu da önce görmüştüm beyin meclisinde bahsedilmeye değmeyen siyah, çirkin ve özürülü bir cariye" idi diyerek tahrik edici sözler söyledi. Bunları duyan Mem kızar ve şuurunu kaybederek; "Asla, Bekir'in söylediği gibi değil, padişah kızı saraylı olup, temiz soylu ve ismi de Zin'dir" der.

Bey bunu duyunca hemen hizmetçilere Mem'i öldürmelerini söyler. Fakat orada hazır bulunan Tacdin, Çeko ve kardeşleri hemen bağırıp, hizmetçileri durdurarak şöyle derler: Sizler Mem'i tutuklayıncaya kadar, sizlerden üç yüz kişi yaralanacaktır. Ve bizleri de siz parçalamadıkça Mem'e bir şey yapamazsınız. Ancak, elimiz beyin önünde bağlıdır. İşte boğaz, işte el, ayak ve işte zincir" derler. Bey bu sefer, Mem'in ellerini bağlattırıp zindana gönderir. Mem bir sene kadar zindanda kalır.³⁵

2.6 Mem'in Aşk Zindanda İyice Olgunlaşıyor ve Rabbine Yakarıyor

Mem zindanda türlü türlü sıkıntılara maruz kalıyordu. Yalnızlığın verdiği hüznle etrafına baktı. Zindanın kapkara duvarları, köşeleri ve kupkuru zemini gözlerine görünmeye başladı. Yerde yırtık bir kilimden başka üzerinde oturulacak bir şey yoktu. Kendisine bağlanıp dert ortağı yapacağı, merhamet dileyeceği bir şey ararcasına, nemli gözlerini zindanın diğer taraflarına da gezdirdi. Fakat kapkara zindan sağır ve dilsiz tek parçadan ibaret idi. Ne ses duyuyor ne de feryattan anlıyordu. Dünyadaki varlıklarla olan son ünsiyet bağı dahi kesildi ve önünde bağlanacağı bir tek şey gördü; o da dertlilerin dergâhı, mutsuz ve mazlumların barınağı olan gök. Başını kaldırdı, gözlerini yukarıya dikerek feryatlarını şöyle dile getirdi;

"Rabbim! Beni görmüyor musun? Senin zayıf biçare kulunum. Kaldırmadığım tüm bu acılar arasında nasıl eridiğimi görmüyor musun?"

³⁵ Bûtî, *Mem û Zin*, 102-108.

Rabbim! Yeryüzündeki kulların sıkıntılı hallerime merhamet etmediler. Gördüğün gibi yarımı toprağa gömdüler ve yok oluş yolunda tek azığı olan özgülüğünden bile mahrum ettiler. Bana sen merhamet et. Senin hak olan zatına yemin ederim ki, bundan sonra senden başkasına sığınmayacağım. Gözyaşlarımı sadece senin huzurunda dökeceğim ve senin yüceliğinin dışında başka birilerine boyun eğmeyeceğim”.³⁶

Mem, bu münacattan sonra gözlerini kapatıp, kendisiyle baş başa kalınca yeni bir ruh haline girdi. Önceki mutsuz, sıkıntılı ruhu gitti, bedenine adeta yeni bir ruh girdi. Bu ruh, karanlık arasında çıkan ışık gibi vücudunun her tarafını aydınlattı; kalbine rahatlık, sükûnet veren serin bir dokunuşla sızdı. Etrafındaki yabanilik, eşsiz bir ünsiyete dönüştü. Nefsinde ve etrafında bunu fark ettiği an, başını kaldırdı. Zindanın duvarına yaslanarak İlâhî aşkın verdiği huzurla Allah’a münacatını şöyle sürdürdü:

“Rabbim! Dünyayı ve dünya ümitlerimi kaybettiğim sırada senin lütfuna kavuştum. Senin yüzünün hakkı için bugünden sonra dünya, içindeki her şeyiyle bana dönse dahi kapından ayrılmayacağım. Zalimler diledikleri kadar bana zulmetsinler, bana kötülük etmek isteyenler diledikleri kadar kötülüklerini sürdürsünler, gönlümü diledikleri şekilde ateşe versinler, karanlıklarda, yabanî hayvan inlerinde hapsetsinler. Sana secde etmekten vazgeçmeyeceğim, ilahlığının hakkı için bunlardan hiçbiri beni caydıramayacak ve en zayıf ümidimi dahi kalbimden koparamayacak.

Ruhumda parlayan hidayetin devam ettiği sürece sabretmek bana gayet tatlı gelir. Gönlümde bana ünsiyet veren nurunu gördüğüm sürece, bu karanlık gözüme hiç gelir. Lütfun ve merhametinle kuşatıldığım sürece bu acı kalbime rahatlık verir.

Ümitsizlik de nedir. Bütün dünya bir araya gelse kalbime ümitsizlik sokabilirler mi hiç? Eşsizliği ile beni esiri kıldığım boya, güzelliğiyle beni sarhoş ettiğin gözlere, benim için ateşe dönüştürdüğün nura, acı ve sıkıttan başka kendisinden faydalanmadığım güzelliğe yemin ederim ki, bu acı ve işkence sükûnetimi bozabilir, ama aramıza ölüm perdesini koysalar dahi, kavuşma ümidimi asla kesmeyecektir. Senin merhamet ve lütfunun kanadı altında, sevgiliyle mutlu olmak ne kadar da güzel olur.

³⁶ Bûtî, *Mem û Zîn: yerde yeşerip gökte olgunlaşan bir aşk hikayesi*, 109-111.

Neden mutlu olmasınlar? Onlar bildiğin gibi ey Rabbim! Temiz ve pak iki ruhtur. Bu dünyadan sadece acı ve ateş gördüler, rahmeti bol, adaleti sınırsız lütuf sahibi, her şeyden haberdar olan büyük padişaha sığındılar.

O güne ne kadar hasretim ey Rabbim. Senin huzuruna gelip merhametli ellerinle zalimlerin döktürdüğü gözyaşlarımızı sileceğin ve bizi güven ve huzur içinde şefkat kucağına alacağın güne ne kadar hasretim ey Rabbim!³⁷

O karanlık zindanın dibinde insanlarla ilişkileri kalmayıp ümitsiz kaldığı sırada Mem'in kalbine, üzüntüsünü hafifleten ve onu kuşatan ilâhî bir ünsiyet indi. Dünyadakilerden ümidi kesilip onlardan uzaklaştıkça, Allah ile ilişkisi güçlenip O'na olan bağlılığı artıyordu. Zindan kendisine bir mabet oldu. Gece gündüz Allah'a yakarıyor, O'na ibadet ediyordu. Gardiyan kendisine her yemek verdiğinde, onu ya ayakta veya secdede namaz kılarak Allah ile münacat halinde görüyordu.

Mem'in bedeni eriyip zayıflamaya, ruhu güçlenip yücelmeye başladı. Bedeni erimeye ve ruhu canlanıp yücelmeye doğru gittikçe dünyadan uzaklaştı ve gökle ilişkileri arttı. Artık bedeni, ruhunun elinde bir oyuncak olmuş, dilediği gibi üzerinde tasarruf ediyordu. Madde ruhta erimeye başlamış, artık fer-yatlar bedene tesir etmiyor ve ayrılık ateşi gönlünde yakıcı etki yapmıyordu. Mem'in ruhu büyük bir aşkla yalnızca bir tek şey bekliyordu. O da zindandan dünyaya değil, beden kafesinden kendisine hazırlanan ferahlığa kavuşmaktı.³⁸

2.7 Zin'in yakarışları da devam ediyordu

Mem'in aşkı ilâhî aşka doğru evrilirken Zin, çektiği onca acıya rağmen mutluluktan ümitsiz değildi. Ablası Sitti'nin Tacdin ile mutluluğa erdiği gibi kendisinin de Mem ile beraber kalbindeki ümitlerine ulaşması konusunda büyük bir inanç taşımaktaydı. Ancak beyin Mem'i zindana attırıldığını öğrenince kalbine uzanan ümit bağları kesildi. Gönlü alev saçmaya başladı. Gözyaşlarına boğuldu, dünyası daraldı. Sanki saray bütün ihtişamıyla üstüne gelmişti. Duygularında sayısız acı birikmişti. Kimi zaman Mem'in başına gelenlerden dolayı acı çekiyor ve onun zindandaki yalnızlığına ağlıyordu.

³⁷ Bûtî, *Mem û Zin*, 111-112.

³⁸ Bûtî, *Mem û Zin*, 112-113.

Kimi zaman da Mem'in, acılar içindeyken kendisinin sarayda mutlu, rahat ve özgür olduğunu hayal ediyor olmasını hatırladıkça, sıkıntısı bir kat daha artıyordu. Sonra kendisine dönüp ümitlerinin söndüğüne ve ömrünün kalan kısmında ümitten hiçbir ışık görmediğine ağlıyordu. Ardından aşk ateşiyle kavrulup feryat ediyordu. Daha sonra Allah'a şöyle niyaz ediyordu:

Günlerime yağdırdığın bunca zorluk ve mutsuzluğun arkasında gizlenen hikmet ne olabilir ey Rabbim? Bir defa bile olsa, feleği kalbimi sevindirmeye ve beni mutlu etmeye yönlendirmedin. Dünyanın benim de gözümde parlamasına müsaade etmedin hiç". Başlangıçta o zavallıyı sarhoş ettin ve onu sevgimin alevi arasına atıverdin. Sonra o alevi benim kalbime de çevirdin. Onu kendi haline o şekilde yanmaya feryat ile figan etmeye bıraktın. Kısa süreliğine aramızda bir ışık yaktın. Birbirimizi tanıdıktan ve birbirimize yöneldikten sonra alelacele ışığı söndürdün. Aramıza karanlıktan bir perde koydun. Her birimizi ateşte kavrulmaya, aşk ve kederle baş başa bırakmaya başladın. Gözlerimizin önünde insanların sevinç ve düğün merasimlerini serdin. Gön-lümüzde ise üzüntü ve acıdan bir matem kurdun. Ne suç işledim ki ey Rabbim? Gönderdiğin zavallının ne suçu var? Ümitlerini yerin dibine açılan zindanın karanlığında araması için mi oraya gönderdin?³⁹

Zin daha sonra kendine gelerek ilâhî aşkın verdiği neşveyle adeta şikayetlerinden utanıyor ve Allah'a şöyle niyaz ediyordu: "Bunları neden söylüyorum ki? Neden bu şekilde sitem ediyorum ki? Kısmetimin ezelden bu olduğunu biliyorum. Buna daha evvel de razı olmuştum. Bugün de sabrederek, şükrederek buna razı olmam gerekir. Beni bağışla Allah'ım! Kaderinle hakkımda verdiğin her hükme rızam sonsuz, boynum büküktür."⁴⁰ Yemeden içmeden kesilen Zin gün geçtikçe zayıflıyor, adeta hastalıklara davetiye çıkarıyordu.

2.8 Mem'in Hapisten Çıkarılması İçin Beye Başkaldırı

Bu arada Tacdin ve kardeşleri toplanmışlar uzun uzun konuşmuşlar onca araya adam koymalarına rağmen beyin Mem'i bağışlamaması üzerine beye baş kaldırmaya karar vermişlerdi. Kardeşler saraya yaklaştıklarında beye bir ihtiyar gönderip, suçsuz olan Mem'i serbest bırakmasını istediler.

³⁹ Bûtî, *Mem û Zin*, 114-115.

⁴⁰ Bûtî, *Mem û Zin*, 115.

Kardeşlerin giriştikleri hareketten haberdar olan bey, ihtiyara Mem’i serbest bırakacağını ve gönüllerinin rahat olmasını söyledi. İhtiyar sevinçle kardeşlerin yanına giderek sevindirici haberi verdi. Aslında bey sözlerinde samimi değildi zaman kazanmak için söylemişti. Yeni entrikalar düşünüyordu. İhtiyar, beyin yanında ayrılınca fitneci Bekir beyin huzuruna girerek yeni fitneleri aklına düşürdü. Bekir, beye; “efendim bunlardan kurtulmak istersen Mem’e bir zehir vermelisin veyahut Zin’i zindana Mem’in yanına göndermelisin. Zira Mem hakikî âşiktir. O Zin’i görünce dayanamayıp ölecektir” der.⁴¹

Beyin dinî duyguları ağır bastı ve Mem’i zehirlemek istemedi. Diğer planı gerçekleştirmek için hiç gitmediği kardeşi Zin’in odasına gitti. Kardeşini sessiz ve karanlık bir odada buldu. Gözlerini çevrede gezdirmeye başlayınca, yalpalanarak ayakları üzerinde durmaya çalışan kız kardeşini gördü. Ona yaklaştı. Zorla ayakta durabilen, deri ve kemikten ibaret acınacak görünümlü, solgun yüzlü kız kardeşine baktı. Müteessir ve şaşkın gözleriyle sanki şunları soruyordu: “Bu gayet sağlıklı, büyüleyici güzelliğe sahip ve bütün vücuduyla gülücükler dağıtan kız kardeşim Zin midir? Bütün bunları kaybedip bu hale gelmiş de haberim nasıl olmamış. Sonra yanına sakince oturdu. Gözlerini sessizce odada gezdirdi. Üzüntü ve kederin, odanın her tarafına sirayet ettiğini fark etti. Odadaki yatak, sedirler, kapalı perdeler, dağınık eşyalar bu zavallı ve mutsuz Zin için kedere bürünmüştü. Üzüntüden şaşkına dönmüş, sessizliğe bürünmüş kız kardeşine döndü. Gözleri Zin’in solmuş, gözyaşlarının yaraladığı titrek bakışlarıyla karşılaştı. Sanki bu gözleriyle Zin, beye şöyle demek istiyordu:

Ben senin öz kardeşin iken nasıl bana karşı bu kadar acımasız olabildin? Saadet kadehini ağızımdan uzaklaştırarak yere vurup nasıl parçalayabildin? Ben senin, sevinçlerinle o kadar mutlu ettiğin kız kardeşin iken, gençliğimin mutsuzluk ve ayrılık ateşinde yanmasına, bu sarayda acı çekmeme nasıl göz yumdun ve kabullenebildin? Ben sarayda inliyordum acıyanım yoktu. Yardım istemek için feryat ediyordum dinleyenim yoktu. Niçindi bu kadar öfken?

⁴¹ Bûtî, *Mem û Zin*, 118-123.

Hangi suçu işledim ki ağabeyim, beni tüm bu acılarla cezalandırdın? Allah'a yemin ederim ki aşktan sadece acı ve zehir gördüm. Allah'a yemin ederim ki sana ne gizli ne açık hiçbir şekilde ihanet etmedim. Hele hele seni utandıracak bir kötülüğü asla yapmadım. Allah'a yemin ederim ki ruhumu senin sandığın gibi hiçbir şeyle kirletmedim ve utanca bulaştırmadım.⁴²

Bey merhamet uyandıran bu bakışları okuyunca, tüm duyguları merhametle titredi, yüreği sızladı. Onu o kadar acıklı ve şiddetli bir şekilde sarstı ki içindeki tüm öfke ve katılık döküldü. Kalbi şefkatle çarpmaya ve pişmanlıkla sızlanmaya başladı. Bu durum karşısında gözyaşlarına hâkim olamayan bey, kız kardeşine yönelerek şöyle dedi: “Gerçekten sana haksızlık ettim kardeşim. Allah'a yemin ederim ki sana o kadar haksızlık ve zulüm ettim, o kadar sert ve acımasızca davrandım ki bu günahımın ne pişmanlıkla ne de tövbeyle affolunacağını inanmıyorum. Yüreğimi nerede kaybettim ki bu kadar acımasız davrandım?” diyerek hatalarını itiraf etti. Zin, ömrünün en güzel günlerini acı çekerek ve mutsuzlukla geçirdiği halde kendisine hiç acımayan ve hatta aldırmayan sözde ağabeyi olan beyin bu sözlerini işitince kendi haline acıdı, geride bıraktığı onca acı ve fer-yada tekrar teslim olmaya başladı. Bedeni o kadar zayıflamış ve yüreği de o kadar incelmışti ki bunları kaldıramaz hale gelmişti. Birden göğsünden bir dalga kan fişkırpıp ağzından çıktı ve yere yıkılıp bayıldı.

Bey bu korkunç manzara karşısında ne yapacağını bilemez oldu. Gecikmiş pişmanlık ateşi duygularını dağıldı. Yüreğini yakmaya başladı. Tüm şuurunu ve dengesini kaybetti. Kan içinde uzanan kız kardeşinin baş ucunda durdu ve geç vakitlere kadar ağladı. Ev halkı saatlerce geciken Cizre Beyi'nin durumunu öğrenmek amacıyla merakla kapıya geldi. Bak-tılar ki; Zin yerde baygın ve kanlar içinde yatıyor, bey de başucunda ağ-lamakta. İçeri girenler beye “yoksa Zin'i öldürdün mü?” diye bağırdılar. Onlar odada bu halde iken hizmetçilerden biri koşarak gelip beye: “Bir gar-diyen, Mem'in ölmek üzere olduğunu bildirmek için geldi. Efendimiz neyi emrediyor” dedi.⁴³ Dramatik olaylar birbirini takip ediyordu.

⁴² Bûtî, *Mem û Zîn*, 126-127.

⁴³ Bûtî, *Mem û Zîn*, 128-129.

2.9 Zin'nin Ağabeyine Vasiyeti ve Âşıkların Son Kez Bir Araya Gelişi

Sarayda ağabeyinin yanında baygın bir vaziyette kanlar içinde yerde yatan Zin, “Mem” sesini işitir işitmez kalktı ve oturup ağabeyine döndü. Ona ilâhî aşkın tesiriyle keramet nevinden birçok sözler söyledi;

“Sevinç ve düğün günümde mi ağlıyorsun ey Bey! Mutluluğuma sebep olduğun zaman, senin ağlamana, üzülme mi sebep olacağım. Ruhum bugünden itibaren onca zamandır özlemine duyduğu mutluluğa doğru yükselmeye başladı. Ona izin verdiği, rızanı ifade ettiğin ve ona merhametle yaklaştığın andan itibaren ancak o mutluluğa uçabildi.

Bugün dalgalı dünya denizinde başladığım, dalga ve fırtınalarından dolayı acı ve sıkıntı çektiğim uzun seyahatimin sonuna geldim. Sahile varmışken biraz durup bir soluk almalıyım. Beni bekleyen ebediliğe doğru koyulmaya başlamadan önce biraz durmalıyım ki sizlerle vedalaşayım, sizden helallik dileyeyim ve efendime vasiyetimi okuyayım”.⁴⁴

Sonra başını arkasındaki bir yastığa dayadı. Orada bulunanların yüzünde hüznün ve keder izleri daha da belirginleşti ve odaya sessizlik hâkim oldu. Zin ağabeyiyle bir rüyadaymış gibi konuşmaya devam etti:

“Tasalanma ey kalbimin ve ruhumun bir parçası! Ağlama halime. Zin gibi yüzlerce kız kardeş sana feda olsun. Tasalanmayın beyim. Mem’i ruhuma arkadaş seçtiğim günden beri bu acıları kabul etmişim zaten. Ona kavuşmak için kaderin bana vereceği kederleri mihr olarak kabul ettim. Keder kalbimin olsun. Saltanat ve mutluluk senin kısmetin olsun.

Beyim! Bugün nasibim olan bir şeyimi benden almaya kalkışma. O benim hissemdir ve ona razıyım. Dön sen ey beyim! Saltanat tahtında otur. Parlayan tacını başına koy, etrafında eğlence meclislerini düzenle. Efendileri ve hizmetçileri nimet şarabınla sarhoş et. Meclisinde bulunan yaşlılar eğlenceli ve neşeli gençliklerine dönsünler. Sofranda en lezzetli yemekleri ve içecekleri bulundur. Sofranın etrafında da neşelendiren ve sevindiren ne varsa hepsini hazırla ama eksiksiz olsun. Etrafa her türden ıtır ve tütsü dağıt. Tüm dostlarını davet et. Güzellik her çeşidiyle dans etsin. Başlarının üstünde dallar ve güller sallanıp gitsin.

Beyim! Bugün ruhumuz kemale erip olgunlaştı. Fânî dünya üzerindeki yaşam ilişkilerimizden bir şey kalmadı. Aramızdaki perdeler çekildi ve engeller

⁴⁴ Bûtî, *Mem û Zin*, 130-131.

kaldırıldı. Evet biraz sonra bu beden toprağa gömülüp gözlerden kaybolacak. Fakat hiçbir şey ruhunu kavuşma nimetinden mahrum edemez.

Beyim! Bizim düğünümüzü eksiksiz olarak yapmayı unutma. Her ne kadar her birimiz birer ruha dönüşmüş isek de yine seviniriz. Güzellikleri, sevinçleri arzularız. Kız kardeşim Sitti için düzenlediğin o muhteşem düğünü hatırlıyor musun? Bu şehir o gün nasıl da ışıltıyla, neşeyle parlamıştı. Senden ricam benim düğün günümde de aynısını yapıp bana da aynı ilgiyi göstermelidir. Emret bu şehir yine sevinç atlarına binsin. Adamlarına ve askerlerine haber gönder düğün dernek kursunlar. Eğlence ve coşku neşesi beyinleri sarhoş etsin ve yine şehrin meydan, cadde ve sokakları süslenisin.

Kardeşim! Zaman daraldı, çeyizimi temin edip hazırlamakta acele edersem beni minnettar etmiş olursun. Şimdiden hazırlanmalıdır ki düğünümeye yetişsin. Sitti'nin sarayını hatırlıyor musun beyim. O muhteşem, eşsiz köşkü. Onun kadar güzel ve onun kadar muhteşem bir tabuta muhtacım. En değerli abanoz ağacından olsun. İşlenmiş olmasına da dikkat ediniz. Kapağı aynı güzellik ve ihtişamda olsun. Altın ve gümüş çizgileriyle süslenmiş olsun. Etrafında sevinç ve kutlama merasimi eksiksiz olsun.

Yalvanyorum sana beyim, söylediklerimi olduğu gibi gerçekleştiriniz. Sevinç günümde beni mahcup etmeyiniz. Halk beni ilgisiz ve horlanmış görmesin. Halk mezara geldiğinde, “Sitti'nin düğün günü ne kadar da sevinçli, parlak bir gündü. Acı ve üzüntü ile Zin'in şansı ezelden beri kıttı ve bahtı karaydı.” demesin. Sonra izin verin, cansız bedenimi ablam yıkasın ve o süslesin. Nâşım ile beraber gelmesine izin verin beni o uğurlasın. Mem'e gelince onu da can dostu Tacdin'e bırak onu da o yıkasın ve son karargâhına kadar beraberinde olsun”.⁴⁵

Zin biraz susup soluklandıktan sonra ağabeyinden isteklerini kaldığı yerden şöyle devam ettirdi:

“Daha sonraki zamanlarda da bana iyiliğini sürdürüp tamamlamalısın. Tam bir yıl boyunca aç karınları doyur. Çıplak bedenleri giydir. Yoksulları yanına çağırarak zenginleştir ve onlara merhamet et. Mutsuzları ara onları mesut et ve teselli ver. Merhametinle sil beyim mutsuzların gözyaşlarını. Dertlilerin kalbini ihsanıyla ferahlat. Tutsakları serbest bırak. Kimsesizlerle mazlumlara haksızlığı kaldır. Karanlıkta kalan nefisler için nimetinden bir çıra yak. Hazin gönülleri sevindir. Kırılmış kalpleri kendi lütfunla neşelendir. Dertlilere

⁴⁵ Bûtî, *Mem û Zîn*, 131-133.

yaklaşarak onları teselli et. Meclisine alarak kederlerini gider. Geceleyin mahalleleri dolaş karanlıkta ağlayarak sabahlayanları bul. Gün doğarken çöllere düşen ve acılarıyla tepelere ve dağlara çıkanları araştı. Gücün yettiği kadar acılarını dindir. Yaralarını sar. Bütün bunları çeyizimin hesabından ve benim niyetimle yapmayı asla unutma beyim. Bu sözlerimi hakikat veya mecaza ayırarak birisine hamletme.

Vasiyetimin şu son satırlarını yerine getirme konusunda sana yalvarıyorum beyim. Son karargâhımızda benimle Mem arasına hiçbir perde koymaya müsaade etme. Bizi orada baş başa bırak ki, aynı mezarda mutluluk içinde kucaklaşalım. Ayrılık ateşinin yaktığı, özlem alevinin erittiği bedenlerimiz birbirine değsin”. Bu sözleri işiten Zin’in yakınları feryat ederek ağlamaya başladılar.

Beyin kalbinden kötülük duyguları gitmiş yerini merhamet duygularına bırakmıştı. Bey ağlayarak kalktı kardeşi Zin’i kucakladı başından öptü ve şöyle dedi:

“Yemin ediyorum ki kardeşim, bugüne kadar sana merhamet etmeyen kardeşimim. Ne pahasına olursa olsun günahımı affettirmeye çalışacağım. Mutluluğunuz ve birleşmeniz için canımı feda ederim. Ne hayatta ne de ölümden sonra sizi ayıracak hiçbir şeye izin vermeyeceğim.”

Bey, bu arada zindandaki Mem’in durumunu hatırladı. Etraftakilere; “Şimdi hemen Mem’i görmek için zindana koşunuz. Sizinle beraber Zin de gelsin. Eminim ki o can çekişmiyor. Ya baygınlıktır ya da çektiği bir acıdır. Ona müjdeyi yavaş yavaş verin, zindandan çıkardığımızda kendine gelecektir.”⁴⁶

Zin’in gece boyu geçirdiği baygınlık ve bedeninden çıkan kan, vücut diencini iyice zayıflatmıştı. Zin, Bey tarafından Mem’in serbest bırakılmasına izin verildiğini ve onun zindandan çıkartılmasını emrettiğini işitince kendine geldi. Gücünü toparlayarak kalktı ve kendine çeki düzen verdi. Gece karanlığında ablası Sitti, bazı yakınları ve sarayın nedimeleriyle zindana gitti. Zin, Mem’in kendisini bir anda görüp bayılmasın diye biraz geride kaldı. Korku ve endişe içinde zindana inmeye başladılar. Her tarafı karanlık olan Mem’in kaldığı yeri gördüler. Mem’in namazlık olarak kullandığı kilimin üzerinde aşırı zayıflıktan neredeyse kemikleri görünecek bir şekilde hareketsiz olarak buldular. Mem’in bu halini gardiyana sorduklarında gardiyan;

⁴⁶ Bûtî, *Mem û Zin*, 133-134.

“bazı tutukluların anlattığına göre sabah namazından önce odasına gür bir ışık girmiş ve ondan sonra baygın düşmüş” dedi. Mem’i uyandırmak için çok uğraştılar, ilaçlar içirdiler fayda etmedi. Zin Mem’e doğru onunla konuşmak için ilerledi ancak Mem’i görünce kendine hâkim olamadı ve üstüne atladı. Ağlayarak Mem’e seslendi, Mem’in gözleri açıldı ve kendine geldi. Vücudunu topladı ve oturmaya çalıştı. Daha sonra hiçbir şey söylemeden kibleye yönelerek secdeye kapandı. Bir süre sonra başını secdeden kaldırdı ve şaşkınlıkla Zin’e doğru baktı. Daha sonra ilâhî aşkın tesiriyle Zin ile karşılıklı konuşma başladı;

- Mem, benim için ne güzel rehbersin.
- Zin, sen ne iyi bir sevgilisin.
- Mem, sen beni rabbime götüren ne güzel bir yol göstericisin.
- Zin, sen ruhumun çırasısın.
- Mem, sen gönlümün nurusun.

Karşılıklı konuşma devam ederken dinleyiciler arasında bulunan Sitti, Mem’in şuuruna hâkim olamadığını ve kendinden geçmeye başladığını fark edince onun sözlerini kesti. Daha sonra Mem’e; beyin affettiğini, zindandan çıkacağını, hasretin bittiğini, Zin’e kavuşacağını, beyin kutlamalar ve eğlenceler yapacağını ve kendisini huzura beklediğini söyledi. Bu arada Mem’in şuru biraz yerine geldi ve aşk ateşinin tesiriyle şu sözleri zikretti;

“Hayır, hiçbir beye gitmem. Hiçbir sultanın ve vezirin kapısında durmam. Hiçbir köleye ve esire köle olmam. Şu hayatı elinde olmayan, ölümü kendisinden uzaklaştırmaktan aciz, tahtını koruyamayan bey de kim oluyor. Yalancı göz bağıcılık beni aldatamaz. Geçici hayallerin parlaklığı beni şaşırtamaz. Biz efendilerin ve kölelerin efendisi olan yüce Rabbin kapısına gittik. Sultanların ve beylerin sultanı olan Allah, bizi huzuruna kabul etti. O, öyle bir sultandır ki adaleti, zengin ile fakir, bey ile köle arasında ayırım yapmaz. O, kırılmış kalplerin sahibi ve hazin nefislerin dostudur. Bereketli lütfuyla nikâhımızı O kıydı ve düğünümüzü kendi yüce huzurunda O düzenledi. Bir kez daha yokluk kümeslerine inmekten veya köle ve beylere yönelmekten Allah’a sığınırız. Bizi bekleyen O yücenin huzurundan başka bir yerde düğünümüzü yapmayız

ve kalplerimizin sahibi ve ruhlarımızın yaratıcısından başka, bizi birleştirecek kimseye el uzatmayız.

İşte orada bizim için Rıdvan cennetini süslemiş. Orada bizim için çok sayıda huri ve hizmetçiler toplamış ve her yerinde bize mutluluk veren nimetleri tamamlamıştır. Epey zamandır davetiyesi geldi, onlar şimdi bizi bekliyor, karşılamaya hazırlanıyor. Büyük buluşmamız oradadır. Mevlamız orada bize adalet elinden mutluluk kadehini uzatacaktır. Rahmetinin gölgesinde aşkımızı kutlayacaktır. Yüzünü bize göstermekle mutlu edecektir ikimizi. Bu dünyada çektiğimiz kederleri unutturacak. Yüzümüzdeki gözyaşı ile feryatların izlerini silecek ve acımızı giderecektir. “Mevlam! O büyük buluşma gününü ne kadar da özlemişimdir.” Mem bu yakarışlardan sonra gözlerini kapattı ve ruhunu teslim etti.⁴⁷

Mem’in ölümüyle bir anda zindanda feryat sesleri yükseldi. Haber Cizre’nin her tarafına yayıldı. Her evi bir matem havası бүрүdü, herkes göz yaşları döktü. Haberi alan Mem’in can dostu Tacdin, ne yapacağını bilemeden Mem’in cenazesinin bulunduğu zindana doğru koştu. Yolda insanların arasında fitneleriyle beyi dolduran, âşıkların kavuşmasına engel olan Bekir’i gördü. Hakaretler ederek hışımına kaldırıp yere vurarak öldürdü. Daha sonra zindana giderek Mem’in cenazesinin üzerine atılarak saatlerce ağladı, geceyi orada geçirdi. Öfkesi iyice artmıştı. Bu olaya sebep olan bey de dâhil herkesi öldüreceğim diyerek kızgınlığını gösterdi.⁴⁸

Sitti neredeyse bütün gücünü kaybetmiş olan kardeşi Zin’i alıp eve götürdü. Ertesi günün sabahında Cizre’yi sessizlik ve hüznü sarmıştı. Bu acıklı aşk olayına tümüyle üzülen Cizre halkı bir yasa бүрүнmüşü. Mem’in cenazesine tüm Cizre halkı iştirak etmişlerdi. Büyük küçük herkes mezarlıkta ağlaşıyordu. Mezarlık bir matem yerine dönmüşü. Kalabalığın arasından ince ve uzun boyuyla ve ilk defa peçesiz yüzüyle Zin ortaya çıktı. Mem’in defnedildiği mezara doğru koşmaya başladı. Mezarın yanına gelince ayaklarının bağı çözüldü ve mezarın üzerine atılarak gözyaşlarını dökmeye başladı. Daha sonra aşkın yakıcı ateşiyle şu sözleri söyledi;

⁴⁷ Bûtî, *Mem û Zin*, 135-138.

⁴⁸ Bûtî, *Mem û Zin*, 139-140.

“Ey bedenimin ve ruhumun sahibi. Ey yitiğim! Ey bahçesini bırakıp giden bahçıvan! İşte bahçen burada yetişmiş ve meyvesini de vermiştir. Fakat sahipsiz ve bahçıvansız kalmıştır. Bana, senden sonra şu sahipsiz kalan bahçenin meyvelerini kimin koparacağını ve bahçede kimin dolaşacağını söyler misin? Sen ayrılıp gittikten sonra bahçenin güzelliğinin ve meyvesinin ne anlamı var? Bahçenin manzarası eşsiz güzellikte, gölgesi hoş ve geniş, meyvesi de yetişmiş ve lezzetli olduğu doğrudur. Ancak Allah’a yemin ederim ki senden başka kimseye helal olmayacaktır”⁴⁹ şeklinde birçok ifadeler zikrederek Mem’e olan ölümsüz aşkını dile getiriyordu.

Zin, Mem’in mezarına sarılarak uzun süre ağladı. Mezarın toprağını yüzüne başına sürdü. Ardından mezarı yastık edinip bir müddet öylece kaldı. Etrafındakiler onu kaldırıp teselli etmek istediklerinde; ruhunu teslim etmiş soğuk cansız bir bedene dokunduklarını anladılar. Feryat sesleri yeniden yükseldi. Hüzün orada bulunanların kalbini yerinden söktü. Bey, kız kardeşinin cansız bedeninin üzerine atıldı ve uzun süre hıçkırıqlarla ağladı.⁵⁰

Zin, vasiyeti üzere ablası Sitti tarafından yıkanıp kefenlendi. Kalabalık bir halk cenazesini kıldı. Daha sonra az önce defnettikleri Mem’in mezarını yeniden açtılar. Bey, ağlayarak mezara indi ve elleriyle kız kardeşini Mem’in yanına koydu. Bu esnada bey şimdiye kadar yaptığı şeylerin pişmanlığını ve acısını da hissederek şu ifadeleri zikretti; “Ey Mem! Hayatta iken senden alıkoyduğum sevgilini al. Dünyada iken sana yaptığım haksızlık ve gönlüne karşı işlediğim cinayet için beni bağışla, hakkını helal et. Kader beni öyle bir pişmanlık ateşiyle cezalandırdı ki yaşadığım sürece bunun acısını çekeceğim”.⁵¹ Bey, olayların gerçek yüzünü âşıklar öldükten sonra anlamıştı ama iş işten geçmişti. Gelen haberleri araştırmadan ve incelemeden kabul etmenin vicdan azabını çekiyordu.

Bu arada fitneleriyle ortalığı birbirine katan Bekir ile ilgili ilginç bir gelişme oldu. Tacdin, zindanda Mem’in öldüğünü duyunca olayların bu noktaya gelmesine sebep olan Bekir’i öldürmüştü. Bekir’in öldürüldüğünü duyan Zin buna çok üzölmüştü. Hatta Zin vasiyet ederek Bekir’in kendi

⁴⁹ Bûtî, *Mem û Zin*, 141-142.

⁵⁰ Bûtî, *Mem û Zin*, 142-143.

⁵¹ Bûtî, *Mem û Zin*, 143-144.

mezarlarına yakın bir yere gömülmesini vasiyet etmişti. Zira Zin'e göre Mem ile arasındaki aşkın bu seviyeye gelmesinde Bekir'in rolü büyüktü. Zin, aşklarının bu kadar temiz ve duru olması hususunda Bekir'in, kader tarafından görevlendirilmiş birisi olduğunu düşündürüyordu.⁵² Görünüşte âşıkların birleşmesine engel olan hadiseler gerçekte Mem ile Zin'in ilâhî aşka ulaşmasına vesile olmuştu. Görüldüğü gibi ilâhî aşk en kötü düşmanı bile bağışlatabiliyor.

Takdîr-i ilâhî bu âşıkları normal ömürlerinde birleştirmemiş, ancak öldükten sonra mezarın karanlığında birleştirmiştir. Ahmed-i Hânî hikâyesinin sonunu aşk sözcüğünü de içine katarak Allah Teâlâ'ya yakarışlarla bitirmiştir;

Ey Rabbim!

Acı çekenlerin gerçek aşklarının acısı ve âşıkların sonsuz samimiyeti için.

Güzelliğin tatlılığı ve sarhoşluğu için. Ey Rabbim!

Hicranın verdiği acı ve kavuşma şarabının verdiği sarhoşluk için.

Âşıkların sevgiden aldığı lezzet ve rakiplerin düşmanlığından çekilen acı için.

Bülbül ve diğer kuşların gözünden akan damla ve gülün üzerine düşen nem için.

Mem'in feryatları ve Zin'in döktüğü gözyaşları için.

Ey Rabbim! Tüm bunların hatırı için bu geçici gölgelerin perdesini gözlerimden kaldır ki, dünya üzerinde senin kuvvetinden başka kuvvet görmeyeyim. Hayat aynasının camında senin cemalinin güzelliğinden başka güzellik görmeyeyim. Kadehle değil, kadehin içindeki şarapla sarhoş olayım.

Senin karşı konulmaz gücüne inandım, nuruna, cemaline inandım. Tüm bu kâinatın beden, senin ise kâinatın ruhu olduğuna ve evrenin hakikat, senin de onun sırrı olduğuna inandım.

Sen âşıkların ve sevgililerin ziyetlerindeki güzelliक्सin. Âşıkların kalbinin meylî sanadır ve göntüllerinin arzusu sensin.

Şarabın lezzetini sen yarattın. Gözyaşında acıyı, eziyeti sen var ettin.

Âşıkları birbiriyle bağlayan senin nurunun sırrı ve ışığıdır. Kalpleri alevlendiren senin yüceliğindir.

Selvi ağacının boyunu uzatan, ona şekil veren sensin.

Yumuşak kırmızı güllerin çanağını kanatan sert dikenler arasında eşsiz bir şekilde gülü yaratan sensin.

⁵² Bûtî, *Mem û Zin*, 144.

Bülbül ve kuşların küçücük gönlünü güllerin cemaline ve güzelliğine meftun eden sensin.

Rengârenk çiçeklere, yemyeşil dallara güzellik, cazibe veren sensin.

Bülbülün sesine ahengi kazandıran sensin.

Eğer cemalinin ışığından yansıyan sır olmasaydı, uyuklayan kirpiklerdeki sürme ve çekici beyazlık içinde olan göz bebeklerindeki siyahlığın güzelliğinin bir anlamı olmazdı.

Eğer güzelliğinden verdiği feyiz olmasaydı, yumuşak yanakların allığı, gülümseyen dudakların kırmızılığı, yüzün etrafına ve omuzların üzerine uzayan saçların sarkması, akılları baştan alıp bu kadar büyüler miydi? Ey Rabbim!

Azamet ve saltanatının âyetlerini, güzelliğini bu fanî evren üzerinde deşmiş şekil ve kalıplarda yansıttın. İnsanların bir kısmı, fânî dünyayla sarhoş oldu, kalıp ve şekillere takıldı, ebedî azameti ve gerçek sırrı düşünemedi. Böylece aynaya takılıp içinde parlayan güneşin kendisini fark edemedi. Papağana ve onun hızlı konuşmasına vurulup hayran kaldı, bu sözleri dudaklarında yaratan o yüce kaynağı düşünemedi.

İnsanlardan bir kısmı da gözlerini açtı, yalancı düşler yerine önünde apaçık duran eşsiz hakikatle uğraştı. Yankıyı bırakıp etraftan gelen sesi dinledi. Önlerinde parlayan güneşi görebilmeleri için aynaya sırt çevirdiler. Sonra kâinattaki güzelliğin ilahına, şaraptaki ferahlığı yaratanın zatına, ıtrdaki güzel kokunun mucidine eğilerek secdeye kapandılar.⁵³

Sonuç

Bir nevruz bayramında başlayan Mem ile Zîn'in aşk hikayesi başlangıçta mecazî olarak başlamış, acılarla, ıstıraplarla ve türlü türlü sıkıntılarla yoğunlaşarak olgunlaşmış, gösterdikleri sabır ve metanetle ilâhî aşka dönüşmüştür. Fitnecilerin ortalığı karıştırması, beyin hırsı ve hepsinden de öte takdîr-i ilâhî gereği âşıklar bu dünyada kavuşamamışlar. Kavuşmaları ahirete kalmıştır.

Hikâyenin geneline baktığımızda gerek Mem gerek Zîn nezdinde aşkın insanı nasıl olgunlaştırdığını, onca sıkıntılara maruz kalmalarına rağmen olaylar karşısında nasıl sabır ve metanet gösterdiklerini, bey efendiliklerini ve hanım efendiliklerini görmekteyiz. En sıkıntılı zamanlarında bile ilâhî aşkın verdiği olgunlukla olaylara bakmışlar. En büyük düşmanlarını bile ilâhî aşka ulaşmalarına

⁵³ Bûtî, *Mem û Zîn*, 145-147.

sebebe olduğu için affetmişlerdir. Sıkıntılı ve zor zamanlarda her daim Allah'a yönelmişler ve ona yakarmışlardır. Mem ile Zin'in aşkı belki sonradan gelenlere yüzyıllarca örneklik teşkil edecektir. Hele hele günümüzde birbirlerini çok sevdiklerini söyleyen gençler bir de bakıyorsun ki kısa bir zaman sonra birbirleriyle kanlı bıçaklı düşman olmuşlar. İşte bu noktada Mem ile Zin'in saf ve duru aşkı gençler için ne kadar önemli olduğu görülecektir. Netice olarak; Kürt edebiyatının güzel örneklerinden biri olan *Mem û Zîn* okunmaya ve mecazî aşkın ilâhî aşka nasıl dönüştüğüne örneklik teşkil etmeye devam edecektir.

Kaynakça

- Aclûnî, Ebû'l-Fida İsmail b Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzili'l-ilbâs*. thk. Abdulhamid b. Ahmed b. Yusuf, Kahire: Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân el-. *Mem û Zin: Yerde Yeşerip Gökte Olgunlaşan Bir Aşk Hikayesi*. çev. Abulhadi Timurtaş. Ağrı: Ağrı Valiliği İl Kültür Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2016.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Dündar, Mahmut. "Ahmed-i Hânî'nin İlmî Kişiliği". *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk-Islam World Social Studies* 14/14 (2017), 222-229.
- Geçit, Mehmet Salih. "Hoca Ahmed Yesevî İle Şeyh Ahmed-İ Hânî'nin Divân-ı Hikmet ve Mem u zin Eserlerindeki İtikadî Esasların Mukayesesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013).
- Hisar, Abdülhak Şinasi. *Aşk İmiş Her Ne Var Alemde: Aşka Dair Seçilmiş Mısra'lar Ve Beyitler: 1403-1950*. İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1955.
- İbn Hazm. *Güvercin Gerdanlığı Sevgiye ve Sevenlere Dair*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 1414.
- Özervarlı, Mehmet Sait. "Şeyh Ahmed Hânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/31-32. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. "Aşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/11-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uzun, Mehmed. *Kürt Edebiyatına Giriş*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2007.
- Xanî, Ehedê. *Mem û Zîn*. çev. Mehmet Emin Bozarlan. İstanbul: Gün Yayınları, 1968.

9. Divan Edebiyatında Aşk-Ateş İlişkisi ve Bunun Şeyh Galip'teki Tezahürü

Ahmet ARI

Prof. Dr., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, ahmet.ari@ahievran.edu.tr

İnsanoğlunun en yüce ve en ince duygusu olan aşk, edebî mahsullerin de esasını teşkil eder. Hatta bütünüyle sanatın ortaya çıkışına sebep aşktır denilebilir. İnsanoğlu bu duygusunu ifade için sanatın değişik dallarından faydalanmış lakin aşkın ifadesinde şiirden daha uygununu bulamamış; tarih boyunca şiirin bütün tematik değişimlerine direnen en değişmez teması aşk olmuştur. Bu yüzden aşkın asıl ve asil sözcüsü şiirdir demek mübalağa olmaz. Baştan sona aşkın beyanıyla dolu olan divan şiiri ise bu sözcülükte başı çeker.

Tarih boyunca insanlık çok çeşitli aşk anlayışlarına sahip olmuştur. Divan şairlerinin asırlar boyunca anlatmaya çalıştığı aşk ise tasavvufî aşk anlayışıdır. Divan şiirinin dayandığı edebî gelenek/estetik genel olarak dinî-tasavvufî bir özellik taşıdığı için tasavvuf, divan edebiyatının temel kaynaklarından biri olarak gösterilmiştir. İslâm dünyasında tasavvufî bakış tarzı V./XI. yüzyıldan itibaren edebi sahada da kendisini hissettirerek hâkim bakış açısı haline gelmiş ve bilhassa gazel, tasavvufî dokuyu en çok barındıran nazım şekli olmuştur. Divan şiirindeki tasavvufî örgü, mecaz-hakikat kurgusuna dayanır. Buna bağlı olarak aşk da mecazî ve hakikî olmak

üzere iki şekilde karşımıza çıkar. Kısaca ifade edecek olursak mecazî aşk, fânilere gönül bağlamak; hakikî aşk ise Allah'ı sevmektir. "Mecaz hakikate köprüdür" anlayışı doğrultusunda bazen mecazî aşk, hakikî aşka vesile olur.

Divan şiirinde aşk konusu hep bir müphemlik arz edegelmiştir. Gerek aşk duygusunun sübjektif (halî/vicdanî) olma hali ve gerekse söz konusu tasavvufî bakış tarzından kaynaklanan sembolizm/karmaşıklık dolayısıyla divan şairleri aşkın tam bir tarifini yapmaktan uzak durmuşlar, aşkı vasıflarıyla anlatma yoluna gitmişlerdir. Bu yaklaşım sebebiyle aşk pek çok unsura benzetilmiştir. Klasik şiirimizin mecaz sistemi içerisinde aşkın en çok benzetildiği unsurların başında ateş gelir. Çünkü tasavvufta ateşin ve yanmanın hususi bir yeri vardır. İnsanın, hammaddesi nur olan melek mesabesine erişmesi, diğer bir deyişle kâmil insan olabilmesi için ateşin sınavından geçip arılık kazanması gerekir. Bilindiği gibi ateş maddeleri ayırır. İnsanın maddî kirlere arınması için de manevî bir ateşle yanması gerekir. Bunu tam tersinden de düşünebiliriz: İnsanda maddî kirlere sebep olan nefistir. Nefis ise, şeytanın etki alanı içerisinde. İçine ateş düşen yani olgunlaşan insan, hammaddesi ateş olan şeytandan etkilenmez. Allah'tan, Allah'ın nurundan teşekkül eden insan ruhu bu nura, bu ateşe iştiağ duyar. Dolayısıyla canlı olmak, alevde yok olmak demektir. Bu da sevmekle, aşkla gerçekleşir. Sevmek, bitip tükenmez bir ışıkla parlamaktır. Çünkü sevmek kuşkudan kurtulmak, kalbin saydamlığında yaşamaktır.

Seyr-i sülûktaki ilerlemesini, "*Hamdım, piştım, yandım.*" diye özetleyen Mevlânâ, *Mesnevî*'nin 9 ve 10. beyitlerinde 'insan-ı kâmil'i temsil eden 'ney'in sesinin hava değil, ateş olduğunu ve bu ateşin de aşk ateşi olduğunu belirterek "*Kimde bu ateş yoksa yok olsun*" der. Keza İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye* ve *Tedbîrât-ı İlähiyye*¹ adlı eserlerinde ateş, yanma ve kalpte hararetin artışıyla ilgili uzun mülahazalarda bulunur. Pek çok muhtasavvıf, bilhassa Yunus ve Mevlânâ bu ateş ile yandıklarını dile getirmişlerdir. Dilimizde yer alan 'aşk ateşi', 'aşk ile yanmak', 'aşk ile yanıp küle olmak', 'sevda ile küle dönmek' vb. deyimler yahut Türkçe gibi kullanı-

¹ İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlähiyye* - Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, (Haz. Mustafa Tahralı), İstanbul: İz Yayıncılık, 1992; Nihat Keklik, İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak El-Fütühât el-Mekkiyye, İÜ Edebiyat Fakültesi Yay. 1980.

lan 'ah aşkın elinden' manasındaki "âh mine'l-aşk" sözü, aşk hakkındaki duygu ve ifade müşterekliğini göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Divan şiirinde aşk ile ateş o kadar imtizaç etmiş, birbirini hatırlatır bir durum almıştır ki rüyada ateş görmek dahi âşık olmaya, aşka yorulmuştur.

*Âteşe düştüm düşümde âşık olmazdan evvel
Mübtelâ-yı aşk olursun diye ta 'bir ettiler (Mahremî Dede)²*

Aşk-ateş münasebetinde en çok kullanılan unsurlardan birisi mum (şem') ve pervane alegorisidir. Pervane, geceleyin ışığın çevresinde görülen küçük kelebeğe denir ve divan şiirinde âşığı temsil eder. Bilindiği gibi pervane, ışığın çevresinde döner döner ve sonunda kendini o ışığın içine atar; her ışığın kaynağında sıcaklık, ateş olduğu için de kavrulur gider. Şair sevgilisini mum ışığına, kendisini de pervaneye benzeterek onun uğruna can vermeye hazır olduğunu ortaya koyar. Fakat âşığı yakan öyle bir ateştir ki, bu ateşin hararetini, şem'e duyduğu aşktan dolayı kendisini onun ateşinde yakan pervane bilmediği gibi şem'in kendisi dahi bilmez:

*Yakdı yandırdı beni mahabbet bir âteş ile
Ki tef ü tâbumı ne şem ' ü ne pervâne bilir (Cevrî)³*

Divan şiirinde aşk denince akla ilk gelen neredeyse hep ateştir. Aşkın kendisi ateş olduğu gibi aşktan kaynaklanan her hâl de ateştir ve aşka düşenin ondan kurtulması mümkün değildir:

*Bu âlem sanki oddan bir denizdür
Ana kendüyi atmakdur adı aşk (Eşrefoğlu Rûmî)⁴*

*Rehâ bulmak ne mümkün sûziş-i mihnetten uşşâka
Firâk âteş visâl âteş belâ-yı intizâr âteş (Re'fet)⁵*

² Esrar Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*, Haz. İlhan Genç, (Ankara, AKM Başkanlığı Yayınları, 2000), 473.

³ Hüseyin Ayan, *Cevrî, Hayâtı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1981), 195.

⁴ Mustafa Güneş, *Eşrefoğlu Rûmî Dîvânı* (Ankara, 2000), 227.

⁵ İsmet Bozdağ (1995), *Divan Edebiyatında Aşk Şiirleri*, (İstanbul: Emre Yay. 1995), 101.

Klasik şiirimizin mecaz sisteminde aşkın en önde gelen vasıflarından biri olan ateş, Şeyh Galip'te –herhalde, “*Bir başka lügat tekellüm ettim*” demesinin bir gereği olarak– sanki daha canlı, daha yakıcı ve daha aydınlıktır. Galip'in aşk-ateş ilişkisindeki farklılığını ve üstünlüğünü, “müceddit” olmaya aday şairlik mizacı yanında esas olarak, doğumundan itibaren tenefüs ettiği atmosferle yani tasavvufî yönüyle izah etmek icap eder. *Hüsni ü Aşk* isimli meşhur mesnevîsinin ‘sebeb-i te’lif’ kısmında aşkı, “*pâyâna er-meyen hikâyet/sonu gelmeyen hikâye*” olarak değerlendiren Galip, yine aynı yerde (HA, 60/225)⁶, söz denen cevherin harcamaya en lâyık olduğu şeyin aşktan başka bir şey olamayacağını da şöyle dile getirir:

Hiç aşktan özge şey revâ mı / Sarf etmeğe gevher-i kelâmı

Hüsni ü Aşk'ta “Benî Mahabbet” kabilesini tanıtırken söylediği, “*Giydikleri âfitâb-ı temmuz / İçdikleri şu 'le-i cihân-sûz // Erzakları belâ-yı nâgâh / Ateş yağar üstlerine her gâh*” (HA, 66/245, 249) beyitlerinden itibaren çok orijinal bir anlatıma kavuşarak önemli bir yer işgal eden ateş, Şeyh Galip'te bizatihi aşktır. Aşk olan bu ateşin asıl membaı ise Tanrı güzelliği olup bütün kâinatı kaplamıştır. Bunun içindir ki, insan er veya geç bu ateşte yanacak ve yok (fenâ) olacaktır. Ateşte yok olmak bizzat ateş olmak demektir ki bu da vahdetin ta kendisidir.

Şeyh Galip'te ateş, âşğın içinde bulunduğu aşkın ıstırabıdır. Yaşanılan ıstırabın gönle ateş düşürmesi özel olarak ünlü mesnevîsi *Hüsni ü Aşk*'ta karşımıza çıkar. Bilindiği gibi Hüsni'e meftun olan Aşk'ın sevdiğine kavuşması için Galip'in, *Bir nâr ki dûdı dûd-ı Nemrûd / Gûlân-ı siyeh-nümûd-ı Nemrûd* (HA, 322/1588) şeklinde tarif ettiği bir ateş denizinden geçmesi gerekmektedir. Bunun için kullanabileceği yegâne vasıta ise mumdan bir gemidir. Galip bu mumdan gemileri *Tâbût idi lîk keştî-i mûm / Olmaz girenin mezârı ma 'lûm* (HA, 319/ 1558) ifadesiyle tabuta benzetir ve girenin mezarının belirsiz olacağını söyler. Alev denizinde mumdan bir gemiyle yol almaya çalışan yolcuyu daha pek çok tehlike beklemektedir. Galip bütün bu

⁶ Hüsni ü Aşk'tan yapılan alıntılar Muhammet Nur Doğan, *Şeyh Galip-Hüsni ü Aşk*, (İstanbul: Ötüken Yay. 2002) künyeli yayından alınmış olup HA kısaltmasıyla verilmiştir. İlk rakam sayfa, ikinci rakam beyit numarasını gösterir.

sembollerle nefis tezkiyesi için aşılması gereken yolun ne denli çetrefilli olduğunu ortaya koyar. Fakat eğer âşık aşkında samimiyse, kendisini tamamen Allah'a teslim ettiği için *Halilullâh* unvanını alan Hz. İbrahim gibi tam bir teslimiyetle bağlı ise, *Çün âyet-i berd âh-ı serdi / Ol âteşi dâd-veş geç-çerdi* (HA, 324/1603)⁷ beytinde ifade edildiği gibi bu ateş denizinden geçmesi çok da zor olmayacak üstelik arınıp olgunlaşacaktır: *Nûr etdi cemâl-i Aşkı teşdîd / Hûn-âb-ı şafakda sanki hurşîd* (HA, 324/1595)

Divan şairlerinin ekseriyetinin âşık-maşuk ilişkisi için 'gül-bülbül', daha az olarak da 'servi-kumru' mazmunlarını kullanmasına mukabil Şeyh Galip'in daha çok "şem'/mum-pervane" mazmununu kullanması onun aşkı ateş olarak telakki edişinin bir başka göstergesidir. Nitekim mum-pervane mazmununa yönelik en güzel beyitlerden biri olan Hayâlî Bey'in :

*Aşk bir şem'-i ilâhîdir benim pervânesi
Şevk bir zencîrdir gönüm anın dîvânesi*

matlamı çok beğenmiş olmalı ki, iki defa tanzir etmiş ve bir tercî-i bendinde de mütekerrir beyit olarak kullanmıştır. Pervaneyle ilgili düşüncelerini,

*Devr-i felekden n'ola pervâneye
Şem'i tavâf etmege bir per gerek
Yanması hâzır yolu ma'lûm anın
Haccına ne zâd ü ne rehber gerek (295/I-3-2,3)⁸*

⁷ Hz. İbrahim, Babil puthanesindeki bütün putları kırınca Nemrut tarafından yakılmak istenir. Rivayetlere göre dağ gibi odun yığılarak yakılan ateşe İbrahim mancınıkla fırlatılır. Fakat Allah ateşe, "Ey ateş, İbrahim'e karşı serin ve selamet ol." (Kur'ân-ı Kerîm, El-Enbiyâ-XXI/69. 'Berd ayeti' diye bilinir.) buyurunca, sıcaklık ve yakıcılık özelliği kaybolarak ateş, bir ışık (nur) haline gelir ve İbrahim kendisini bir gül bahçesi içerisinde bulur. Yine rivayete göre, ateşe fırlatıldığında kendisini havada yakalayan ve bir arzusunun olup olmadığını soran Cebrail'e, "Allah ne dilerse onu yapısın." diyerek kendisini tamamen Allah'a teslim ettiği için 'Halilu'llah' sıfatını alan İbrahim, Allah'a tam bir teslimiyetle bağlanan kulu yani âşığı temsil eder. İşte bunun gibi Hak âşıkları da manevî bir ateşin sınavından geçerek Allah'ın Celâline Cemâline kavuşmak isterler.

⁸ Şeyh Galip Divanı'ndan yapılan alıntılar, Naci Okçu, *Şeyh Galip Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umûmî Tahlili ve Divânın Tenkidli Metni* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları/1453, 1993) künyeli eserden alınmış olup ilk rakam sayfa, ikinci rakam şiir, üçüncü rakam ise beyit veya mısra numarasını gösterir.

şeklinde ortaya koyan Galip, pervanenin işinin hiç de kolay olmadığını şu beytiyle ifade eder:

*Bu sözü ammâ ki kolay sanma sen
Aşk gibi sînede gevher gerek (296/1-3-4)*

Şeyh Galip'e göre aşkın başka bir ismi varsa o da olsa olsa ateş olabilir. Aşk ile ateşi bu derece birbirleriyle imtizaç ettirip ayrı düşünemeyen şair, şiirinin manidar oluşunu da yakıcılığına bağlar. Manayı bir kuş olarak tasavvur eden şair, bu kuşun ancak tesirli ve yakıcı şiire konduğundan bahseder:

*Nazm-ı bî-sûzişe mürgân-ı ma'âni konmaz
Gülşen olsun mı semenderlere bâg-ı yâkût (518/30-10)*

'Tecelli'yi halk arasında kullanıldığı mana ile yani 'kader, başa gelen hâdiseler, çekilen acılar' şeklinde değerlendirdiğimizizde,

*Aşk âteş-i tecellî-i Mansûrdur bana
Her çub-ı dâr bir şecer-i Tûrdur bana (485/1-1)*

deyişiyse Galip'in, aşkı bizatihi ateş olarak telakki ettiğini görürüz. Onun kaderinde de Mansûr gibi aşk ateşi ile yanmak vardır. Ayrıca şairin, gazellerine, 'Aşk âteş-i tecellî-i Mansûrdur bana' mısraı ile başlaması, onun şiirinde aşk-ateş ilişkisinin ne denli önem arz ettiğini göstermesi bakımından oldukça dikkate şayandır.

Mutasavvıflar, Tanrı'ya ancak aşk yoluyla varılabacağına inanırlar. Yani kişinin vahdete erebilmesi ancak kendi varlığından sıyrılması, maddeden arınması ile mümkündür. Bu da ancak aşk ateşinde yanmakla gerçekleşir. Bilindiği gibi fizik dünyada maddeleri ayrıştırma ve arındırma ısı, yani ateşle sağlanmaktadır. Bunun metafizikteki karşılığı ise aşk ateşidir. Bu durumda ateş bir taraftan evreninin kurucu unsuru olarak ele alınırken diğer taraftan da düşünce ve hayal için seçme bir unsur olmaktadır. Tûr dağı maddedir. Aşk tecelli edince paramparça olmuştur. Tasavvuf literatüründeki en önemli kavramlardan olan 'ene'l-Hak' sözünün sahibi meşhur mutasavvıf Mansûr Hüseyin b. Hallâcî'l-Beyzavî'nin (ö. 309/921-22) ve Hz. Musa'nın Tûr

dağında Tanrının tecellisiyle nurlar içinde gördüğü ağacın (Şecer-i Tûr) zikredildiği bu beyitte Galip, hem Mansûr'un macerasını hem de Hz. Musa'nın kıssasını⁹ iç içe yerleştirmiştir.

Aşk bir ateş gibi âşıkları sürekli bir ıstırap ile inletir, onlara 'âh' çektirir. Bu yüzden 'âh mine'l-aşk' sözünün eski kültürümüzde mühim bir yeri vardır. Bu söz, az kelime ve özellikle içindeki 'âh' ile aşkı çok veciz bir biçimde hulâsa eder. Bu bağlamda,

Lafzı yâ âh yâhûd nâle yâhûd efgândır
Suhan-i aşkda hiç olmaz edâ-yı diğer (1007/41)

Aşk şeyhü'l-beled-i kalbimdir
Âh dâd ü sited-i kalbimdir (583/90-1)

diyen Galip'in, Mevlânâ'ya ait "Âh aşktan, aşkın hallerinden; hararetiyle gönlümü yaktı yandırdı" anlamındaki,

Âh mine'l-aşkı ve hâlâtihî
Ahraka kalbî bi-harârâtihî (294/I)

⁹ Hz. Musa'nın Tur dağındaki kıssası şöyledir: Hz. Musa ailesi ile birlikte Medyen'den Mısır'a giderken Tûr dağının da bulunduğu Tuva vadisinde gece bastırır ve yollarını kaybederler. Mevsim kıştır ve Musa'nın yenice bir oğlu dünyaya gelmiştir. Hz. Musa uzakta bir ateş görüp yol sormak ve ateş almak için ışığa yönelir. Işığın bir ağaçtan geldiğini anladığı sırada "Şüphesiz benim ben senin Rabbin. Haydi pabuçlarını çıkart. Çünkü sen mukaddes Tuvâ vadisindesin. Ben seni (peygamberliğe) seçtim. Şimdi vahy olunacak şeyleri dinle." (Kur'an 20 (Tâ Hâ)/12-13) nidasını işitir. Hz. Musa'ya Âsâ ve Yed-i Beyzâ (Beyaz el: Hz. Musa Allah'ın emriyle elini koynuna sokup çıkarınca eli güneş gibi parlamış) mucizeleri burada verilmiş ve Allah ile konuştuğu için de Musa, 'Kelîm' sıfatını almıştır. Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi ve Allah'ın dağa tecelli etmesiyle dağın paramparça oluşuna dair kıssa da Kur'an-ı Kerîm'in Ârâf (7) suresi ayet 143'de anlatılır: "Vaktâki Musâ (ibadeti için) tayin ettiğimiz vakitte geldi, Rabbi ona (ilâhî sözünü) söyledi. (Musâ) dedi ki: 'Rabbim, (cemâlini) göster bana, (ne olur) seni göreyim". Bu yurdu: 'Beni katiyyen göremezsin. Fakat şu dağa bak. Eğer o, yerinde durabilirse sen de beni görürsün'. Derken Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça ediverdi. Musâ da baygın yere düştü. Ayılınca dedi ki: 'Seni tenzih ederim. Tevbe ettim sana. Ben iman edenlerin ilkiyim", (Bkz. Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, (İstanbul: Ahmet Sait Matb. 1990), 237.

Arapça beytini terci-i bendinin vasıta beyti yapıp çokça tekrar etmesi aşk-ateş ilişkisini vermesi cihetiyle mühimdir.

Şeyh Galip Divanı'nda Aşk¹⁰ adlı çalışmamızda aşkın 129 ayrı unsura benzetildiğini tespit ettik. Bu unsurların pek çoğu için genellikle tek örnek beyit yer alırken aşkın ateş ile beraber düşünüldüğü ve ateş kelimesi yanında nâr; sûz, sûziş, şerer, şerâr(e), şu'le kelimelerinin de kullanıldığı yirminin üzerinde beyit vardır. Aşkın ateşe teşbihinde şairin yer yer farklı tavırlarda olduğu görülür. Bu tavırlar aşk ateşinin müspet yahut menfi olarak değerlendirilmesine bağlıdır. Menfilikten kastedilen, aşk ateşinin istenmeyecek türden kötü bir şey oluşu değil, onun yakmasından kaynaklanan ve gayet tabii olarak ettirdiği şikayettir. Galip'e göre aşk ateşi hiç zaman kaybetmeden hemen yanılması gereken bir ateştir ve bu ateşte varlığını yok etmeye ancak gerçek âşıklar, mert olan kimseler yavaşabilir:

Güş-ı felekde nağmelerin sûz-nâk olur
Gâlib mahabbet âteşine yan hemân amân (811/298-6)

Âteş-i aşkda mahv etmeğe çâr unsurunu
Dört yanından kemer-i gayreti merdân kuşandır (589/95-11)

Aşk ateşi bazen kişiyi kendinden geçirecek, deli edecek bir hususi-yete sahiptir:

Ben hele gayb eylemişem kendimi
Âteş-i sevdâya düşelden beri (295/1-2-7)

Galip'e göre aşk, âşık olanları sürekli bir ateş içinde yakar. Öyle ki, onlara gül, gülün fidanı, ırmak, hep ateş olarak görünür ve sinelerinin 'dâğ'larla (yara, zahm) kaplanıp lâle bahçesi gibi olması âşıkların en çok istediği şeydir: Âşık içinde bulunduğu aşk ateşine öylesine ülfet etmiştir ki, ateşte yaşadığına inanılan 'semender'e dönmüştür ve onun gözünde her yer ateş, her şey ateştir:

¹⁰ Ahmet Arı, *Galip Dede'nin Aşk Ateşi-Şeyh Galip Divanı'nda Aşk* (İstanbul: Profil Kitap, 2. Bas. 2018).

*Gül âteş gülbün âteş gülşen âteş cûy-bâr âteş
Semender-tyñetân-ı aşka bestir lâle-zâr âteş (665/165-1)*

Varlık âlemi, *anâsır-ı erbaa* (dört unsur) denilen hava, su, toprak ve ateşten mürekkeptir. Fakat aşkı ateş; âşığı ise, *semender-tyñetân* (semender tabiatlı) olarak gören Galip'e göre âşıklar sanki bu dört unsurun sadece ateş unsurundan oluşmuşlardır:

*Mürekkebdir vücûdu tâ ezel yek-pâre sûzişden
Anâsırdan meger uşşâka olmuştur dûcâr âteş (665-165-6)*

Şair, içinde bulunan aşk ateşinin ne derece şiddetli olduğunu ifade etmek için, bu ateşi cehennem ateşine benzeterak perçemin de yakıcılığını bu ateşten aldığını belirtir:

*Dûzah-ı âteş-i aşkımdan alır neşv ü nemâ
Reşk-i reyhân-ı Behişt olsa sezâdır perçem (757/247-4)*

Şair bu ateşi bazen 'gizli bir ateş' (sûziş-i pinhân) olarak niteliyorsa da bu, öyle gizlenebilecek bir ateş değildir. Nasıl suyu sıkıştıramazsanız ateşi de gizleyemezsiniz. "Ateş olmayan yerden duman çıkmaz" atasözünün tersinden bir ifadesini de hatırlatan aşağıdaki beyitte şair, aşk ateşinin ne kadar saklansa da ortaya çıkacağını, gizlenemeyeceğini vurgulamaktadır. Elbette kastedilen aşktan hâsıl olan hâllerin âşığı ele vereceğidir. Fakat şair tasavvurunu 'ateşin gizlenemeyeceği' gibi kesin ve herkes tarafından kabul edilen bir kurala dayandırır ki, kısa zaman öncesine kadar iddia edildiğinin aksine, Divan şairlerinin tasavvurlarının temelinde mutlaka reel bir alt yapının olduğu hususuna güzel bir örnektir.

*Ne kadar saklasam elbette olur keşf ü iyân
Kalamaz penbe-i dâg içre **bu âteş** pinhân (336/XIII-5-3,4)*

Aşk,

*Kevser-i âteş-nihâdın adı aşk
Dûzah-ı Cennet-nümânın adı aşk*

*Bir lügat gördüm cünûn isminde ben
Anda hep cevri ü cefânın adı aşk (956/23)*

şeklinde tavsif eden şaire göre aşk, âşğın daima içinde yandığı bir ateştir ve ne kadar sıkıntılı da olsa ona katlanmak, ağlama ve sızlamayı bırakarak (terk-i girye) tahammül etmek lazımdır. Zira zerre miktar su (gözyaşı), bu ateşi söndürmeye kâfidir. Bu ateşin sönmesi ise âşğın varlık sebebinin ortadan kalkması demektir. Mum ilâhî nuru temsil eder ve âşık daima yanan bir mumdur. Yanmak her ne kadar mumu bitiriyorsa da diğer taraftan içinde irfan nuru teşekkül etmektedir ve âşğın bundan duyduğu büyük bir lezzet vardır. Öyleyse âşık asla ah vah etmemeli; acizlik göstermemeli ve aşk derdiyle vücudunda açılan mücevher kıymetindeki yaraları gözü gibi sakınmalıdır:

*Tahammül eyle **sûz-ı aşka** terk-i girye kıl Gâlib
Fürûğ-ı şem'e zîrâ zerre mikdâr âb olur mâni' (682/181-6)*

*Hemîşe mâni' olur girye **sûziş-i aşka**
Kesâd-ı diğer ilendir revâc-ı âteş ü âb (510/23-2)*

Gerek genel olarak divan şiirinin aşk anlayışında ve gerekse Galip'in aşk anlayışında çoğunlukla aşk ateşinde yanılmak istenmesine karşılık aşğdaki beytinde Galip bu ateşten uzak durulmasının gerektiğini söyler ve buna da pervaneyi misal getirerek 'pervane yandı da ne kazandı' der. Bu durum ilk planda bir çelişki gibi gözüküyorsa da aslında bir uyarı, bir fayda gütmeye söz konusudur. Eğer yanma olgunlaşmayı, maddeden arınmayı sağlayamıyorsa boş yere acı çekmekten başka bir şey değildir. Yunus'un 'ilim kendini bilmeyi sağlamıyorsa boştur' deyişi gibi Galip de olgunlaşmayı sağlayamayan ateşin sadece maddî acı çektireceğini vurgulayarak aynı zamanda temel aşk anlayışını da ortaya koymaktadır:

*Bilen uzak tolaşur **âteş-i mahabbetden**
Kim etdi kendüyi Gâlib çî-sûd pervâne (835/318-7)*

Aşk ateşine dayanamayacaklara bir uyarıyı da içeren yukarıdaki beytinde bir anlamda aşk ateşinde yanmaktan muradın ne olduğunu da ortaya koyan şair, bu ateşin aynı zamanda dünyadan, benlikten kısaca 'mâsivâ' dan geçmek; bunları aşmak veya bunlardan gelebilecek tehlikelerden korunmak için bir siper olduğunu da vurgular:

*Berk-i hâtif gibi bu kayd-ı sivâdan güzer et
Erişen hâr u hasa âteş-i aşkı siper et (320/VIII-6-1, 2)*

Aşk ateşi ile dûzah (cehennem) arasında münasebet kuran şairin aşağıdaki beyitte ise aşk ateşi ile behişt (cennet) ateşi arasında bir münasebet kurduğunu görürüz. Bu tasavvurda ateşin müspet yönü yani, aydınlatması, parıltısı vurgulanır. Bütün olaylar arasında, iki karşıt değerlendirmeyi aynı açık seçiklikle kabul edebilen yegâne unsur olan ateş cehennemde yanarken cennette parıldar. Şairin sülûn gibi süzülen âh şuleleri (vücutundaki yaralar) de tavus gibi rengarenk parıldayan cennet ateşinden aşağı değildir:

*Behişt-i âteş-i aşka eder pervâz reng-â-reng
Tezerv-i şu 'le-i âh-ı derûn tâvûsdan kalmaz (646/148-2)*

Aşağıdaki beyitte şair ateş (nâr) teşbih ettiği aşk ile tambur denen musiki aletinin insan ruhu üzerinde derin tesir bırakan sesi arasında da yakıcılık noktasında bir münasebet kurmuştur. Tamburun sesinin vücut bulduğu oyuk kısım aşk ateşinin bulunduğu bir kaseye benzetilmiştir ki, kalp (gönül) olarak düşünülebilir:

*Numûne-i küre-i nâr-ı aşk kâsesidir
Zebân-ı tâzene güyâ zebâne-i tanbûr (570/79-10)*

Aşkın yine ateş olarak tasavvur edildiği aşağıdaki beyitte ateş ile ruh (yanak), rûy (yüz) ve gül kelimeleri arasında renk noktasında bir münasebetin kurulduğu görülür. Bu beyit, aşkın ateş ile münasebetini göstermesi yanında, divan şiirindeki aşkın 'bir çehreye alaka duymaktan ibaret olmadığı' şeklindeki temel tespiti de teyit eder mahiyettedir. Renk ve parlaklık ciyetiyle ateş ile münasebet oluşturan yüz ve yanak olmasa da veya bunlardan söz edilmese de aşk ve onun ateşi mevcuttur. Şairin bu ateşten söz etmesi

için yüze, yanağa (somut bir sevgili) ihtiyacı yoktur. Üstelik asıl makbul olan da aşkı, yüz ve yanaktan söz etmeden yaşamaktır:

Ruhuna âteş-i ter rûyuna güldür demeden
Sûziş-i aşkı bu vech ile edâdır matlab (515/28-4)

Sonuç olarak, tasavvuf düşüncesinde olduğu gibi divan şiirinde de aşk, kâinatın varlığının, devamının ve kararının sebebi olduğu gibi, âşığın da varlığının membaı ve hayatının devamının sebebidir. Yani âşık ancak aşkı ile vardır, onun sayesinde ayaktadır; aşkının bitmesi ile ölmesi arasında fark yoktur. Şeyh Galip de bu yüzden, aşk ateş de olsa, âşığı yaksa da hayatı hep aşk ile beraber ister ve onsuz hayatı tasavvur bile edemez:

Bî-sûziş-i aşk istemeziz tûl-i hayâtı
Mânend-i şerer böyle ölünce gideriz biz (625/130-2)

10. Erzurumlu İbrahim Hakkı Divan’ında Mecazdan Hakikate “Aşk”

Şükran KOÇAK

Doktora öğrencisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
kocaksukran29@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6830-8448

Murat KEKLİK

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
muratkeklık@yyu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8579-772X

Giriş

Aşk kelimesi Arapça *ışk* köküne nispet edilir. Lügatte “aşırı sevgi”¹ anlamında olup kişinin sevdiğinden başkasını görmemesi ve tamamen ona bağlı olmasını ifade eder. Aşk, mecazî ve hakikî aşk olmak üzere iki şekilde ifade edilir. Kur’ân ve hadiste aşk kelimesine rastlanmaz. Daha çok

¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016), “Aşk” ,48. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç yayınları, 2004), “Aşk”,24. İlhan Ayverdi, *Asırlar Boyu Târihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı, 2010), “Aşk”,108. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), “Aşk”, 1/104. Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Akçağ Yayınları, t.y), “Aşk”,938.

“muhabbet”² ve “hubb” sözcüklerinin kullanımı bulunmaktadır. Buna ilave olarak “meveddet” sözcüğünün kullanıldığı olmuştur. Meveddet, muhabbetin derecelerinden biri olup kalpte sevgiden dolayı bir hasretin olmasını ifade etmektedir.³

İslâm dininde aşk, mecazî ve ilâhî aşk olmak üzer iki manada kullanılmıştır. Mecazî aşk için beşerî; ilâhî aşk için hakikî aşk ifadesi kullanılmıştır.

Mecazî aşk, beşerî aşk olarak bilinir. İnsanın insana duyduğu aşk mecazî aşktır. “Ruhun en yüce hissiyle yaratıklardaki güzellikleri sevmesi bedii (estetik, zarif) sevgidir. Bu anlayışla insanın insanı sevmesi afif ve mecazî aşktır. Karşı cinse duyulan sevgi de böyledir. İnsanı günaha sokmayan beşerî aşka doğal aşk denir. Sınır ve kural tanımayan ve insanı günaha sokan aşka ise behimî/hayvanî aşk denir. Mecazî aşka orta aşk, köprü aşk da denir. Bu iffetli ve nezih aşk ilâhî aşka yükselmeyi ve geçmeyi sağlayabilir.”⁴ Mecaz, gerçek aşka ulaştıran bir yol olarak görülmektedir. Buna göre bir kalpte ilâhî aşkın olması mecazdan, suretlerden geçmektedir. Dünya ve içindeki mahlûkât sonradan yaratılmış, aslın gölgeleridir. Aslın suretleridir. Aslın kendisi değildir. Bu bakımdan bu suretler, aslın kendisi olmadığı için mecazdır. Hakikate vasıl olmak için mecaz olan görünümlerin mahiyetini doğru idrak etmek gerekmektedir. Mecazî görünümleri asla vasıl olmak adına bir geçiş merhalesi olarak kullanmak mümkündür.

İlâhî aşk, hakikî aşk olarak ifade edilir. “Bu sevgi, Allah’ın bizi, bizim ve kendisi için sevmesidir. Allah’ın bizi kendisi için sevmesi, ‘Bilinmek istedim, âlemi yarattım, onlara bilindim, onlar da beni bildi’ hadisinde dile getirildi. Bizi ancak O’nu bilelim diye kendisi için yarattı. Bir ayette ise, ‘Cinleri ve insanları bana ibadet etsinler diye yarattım, buyrulur.’”⁵ Allah’ın

² Bkz. *Kur’ân-ı Kerim*, Enfal 8/62-63; Ta-ha 20/39; Hacc 22/65; Bakara 2/165, 177,222; Âl-i İmrân 3/31,76, 134; Mâide 5/42,82; Yasin 36/58; Rûm 30/21; Yusuf 12/8,30; Mer-yem 19/13, 96; Ankebut 29/25; Şura 42/23; Sâd 37/32; Vakıa 56/37; Mücadele 58/22; Mümtehine 60/1,7; Cum’a 62/6; İnsan 76/8; Adiyat 100/8.

³ Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri* (İstanbul: Kitabevi, 2000), 177.

⁴ Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, 239.

⁵ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yay., 2008),186.

bilinmek istemesi dolayısıyla âlemi yaratmıştır. Bu vesileyle yarattıklarında güzelliğinin yansımaları görülmektedir. Her şey onu gösterir, ona işaret eder.

Muhabbet iki çeşittir: “Biri, cinsin yine kendi cinsinden olanı sevmesidir. (İnsanın insanı sevmesi veya daha umumi bir ifade ile bir mahlûkun, diğer bir mahlûku sevmesi gibi). Bu meyletmek, gönül bağlamak, dokunma ve yapışma (sarılma ve kucaklama) yolu ile sevgilinin zatını şahsını talep etmektir. Diğer, bir cinsten olanın kendi cinsinden olmayanı sevmesidir. Bu; sevgilinin vasıflarından bir vasıfla beraber karar kılmayı ve bulunmayı talep etmek, o vasıfla itminan bulmak ve ünsiyet etmektir. Sevgilinin konuşmasını dinlemek ve (didarını) temaşa etmek gibi. (Kulun Allah’ı sevmesi bu neviden bir muhabbetir).”⁶ İnsanın insana olan sevgisi, insanın zatını sevmesi beşerî aşk olarak ifadesini bulurken insanın Allah’a olan muhabbeti ise sevgilini vasıflarından biriyle bulunmayı arzulamak şeklindedir. Allah’ın vasıflarıyla ülfet etmek, temaşa etmek gerçek aşk olarak görülür.

Muhabbetin şiddetli olması aşk olarak ifadesini bulurken aşkın dünyevî, *fâni* sevgililere yöneltilmesi durumunda bu muhabbet sahibini büyük bir azap ve sıkıntı halinde bırakır. Dünyevî sevgili âşıkın ona olan muhabbetini hak etmediği zaman âşık mecazî olan sevgilinin kıymetsiz oluşunu fark eder, yüzünü hakikî aşka, gerçek, *bâki* sevgiliye döner, onu arar. Bu durumda mecazî sevgi yönünü hakikî sevgiliye doğru çevirir.⁷

“Mecaz hakikatin köprüsüdür” sözü tasavvufta bilinen bir sözdür. Hakikate ulaşmak için mecazî ve tabîî aşk yolundan geçmek gerekir. “Âlemde binlerce işle meşgul olsan da, sen kendinden ancak aşk ile kurtulabilirsin. Mecaz da olsa, aşktan yüz dönme. Çünkü mecaz hakikatin esasıdır.”⁸ İbrahim Hakkı’ya göre mecazî aşk hakikate âşıkın ulaşmasına vesile olacak yoldur. Bu yüzden ondan yüz çevirmeyi doğru görmez. Aşk, mecazî de olsa ondan yüz çevirmek doğru değildir. Bu bakımdan mecaz köprüsünden müm-

⁶ Hucvirî Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, nşr. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 447.

⁷ Said Nursî, Risale-i Nur Külliyyatından *Mektûbât* (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1979), 30.

⁸ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, çev. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1400/1980), 646.

kün olduğunca hızlı geçmek gerekir. Çünkü İ. Hakkı'ya göre bu köprüden ne kadar süratle geçilirse hakikî aşk şarabının lezzetine varılabilir. Vaktin birinde bir genç, tarikat yoluna sülûk etmek için bir mürşide varmış. Gençnin niyeti Allah'a ulaşmada piri dayanak almaktır. Mürşit, gencin âşık olmadığını anlayınca “sen âşık değilsin, git birine âşık ol da gel”⁹ demiştir. İbrahim Hakkı, ilâhî aşka vasıl olma yolunda mecazın önemine vurgu yapmaktadır. İlâhî aşka ulaşmanın doğrudan olmayıp dolaylı olarak mecazdan geçtiği vurgulanmaktadır.

Tasavvuf büyükleri mecazî olan aşkın hakikat yolunda temel olduğunu düşüncelerine karşın aşırısını da hoş görmemişlerdir. İmam Rabbânî, kendisine sorulan ‘mecaz hakikatin köprüsüdür’ sorusuna verdiği cevapta mecazî hakikatin gölgesi olarak nitelenmektedir. Yani mecazdan mutlak sevgiliye giden yol vardır. “Zira, zıllı bilmek, aslı bilmeyi gerektirir. Zira zıll, asıl üzerinde bulunmaktadır. Aslın inkişafına da sebep olmaktadır. Bir şeyin sureti, onunla o şeyin inkişafı olan şeydir.”¹⁰

Kâinata yaratılmış her çeşit mahlûkâtın yüzünde vahdet sikkeleri görünmektedir. Dünyada her şey ondandır, O’nu gösteren gölgelerdir.¹¹ Güzelliğin yansımalarıdır. Yaratılmış olan her bir zerrede Allah’ın Vâhidiyyet ismi tezahür eder. Allah, her şeyi aynı fabrikadan çıkmış gibi fakat birbirinden farklı surette yaratmıştır. Her bir zerre, mahlûkât, aslın gölgesidir. Gölgeleleri müşahede ederek asla ulaşılmaktadır. Âşkın aslı olana ulaşması için suretin yanıltıcı olduğunu idrak edip hakikî olana müteveccih olması gerekmektedir. Kâinata yaratılan her şey muhabbet ile yaratılmıştır. İnsanın kalbinde aşkın neşv ü nemâ bulması tamamen mertebe ve yeteneği nispetinde ortaya çıkabilmektedir. İnsanın mecazî olan sevgilinin güzelliği ve letafetinin etkisinde kalmadan; ama bir aracı olarak müşahede edip ona karşı aşırı bir muhabbet uyanmadan sevginin hakikî sevgiliye yönelmesi, mutlak sevgi-

⁹ Marifetnâme, 646.

¹⁰ İmam-ı Rabbânî Ahmed Fârûkî Serhendî, *Mektubat-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Akçiçek (İstanbul: Merv Yay., 1999), 1450.

¹¹ Cavit Sunar, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 217

linin güzelliklerinin müşahede edilmesi gerekmektedir. Bunun için kalpteki mâsivâyı hakikî sevgiliye doğru gerçekleştirmeli, kalpte mutlak sevgiliden başka sevgiliye yer verilmemesi aşkın esasıdır. Aşağıdaki beyitte İbrahim Hakki'nın aşk anlayışına yer verilmektedir. Şair, bu beyitte aşktan gelen belayı Allah'ın lütfu ve ihsanı olarak görmektedir. Buna göre bela ilâhî bir lütfusa gönülden kabul etmek gerekir. Gerek mecazî aşk olsun gerekse ilâhî aşk olsun maşuktan gelen sıkıntılar âşık için bir lütfu sebebidir.

*Ey dil inâyetdir sana ger aşkdan gelse belâ
Aşk-ı mecâzidir hevâ aşk-ı hakikî müntehâ* (g.32/1, Güneş, 2008: 107)

“Ey gönül! Eğer sana aşktan bela gelirse lütfudur. Hevesin mecazî aşk, sonucun gerçek aşktır.”

Dünya içindekilerle beraber yanıltıcı suretlerdir. Suretler, göze gerçek gibi görünür, kendine meftun eder. Asılların yansıması olduğu için her şey bir surettir. İnsan, bu görüntüleri gerçek zanneder ve ona alışır. Şairin ifade ettiği gibi dünya hevesleri mecazîdir, gelip geçicidir. Dünya suretlerinin mecazî olduğunu anlamak ve onu bir köprü olarak kullanarak ilâhî aşka vâsıl olmakla suretler, asıl işlevini yerine getirmiş olur. Gönülde aşkın bulunması bir lütfu sebebidir. Aşkın âşıkın kalbine bir sıfat olarak tevdi edilmesi lütfu sebebidir. Âşıkın başına gelenler, onun için yazılan kaderdir. Âşıkta aşktan dolayı bela da gelse aşk onun için ilâhî bir ihsandır.

1. Mecazdan Hakikate Aşk

1.1 Pak Cevher

İnsanın gönlündeki aşk ona ezelde tevdi edilmiştir. İbrahim Hakki'ya göre gönülde bulunan aşk nefesi ezelden esen muhabbet rüzgârıdır. Bu muhabbet rüzgârı ilâhî aşk nefesidir. Bu rüzgâr dolayısıyla insan ruhu mükemmeliyet bulmaktadır. Şair, gönülde bulunan aşkın ezelde âşıkta verildiğini söylemektedir. Buradan hareketle şairin insanın yaratılışına vurgu yaptığı görülmektedir.

Nesîm-i hubb-ı ezel dülde aşk demleridir

Bu rih-i râh ile ruh oldu nefis-i kâmilimiz (g.130/6; Güneş, 2008: 195)

“Gönülde ezel muhabbetinin rüzgârı aşk nefesleridir. Bu aşk rüzgârıyla ruh kâmil bir nefis oldu.”

Gönüldeki aşk nefesleri ezelde esen muhabbet rüzgârlarının esintileridir. Bu aşk şarabının esintileriyle insan ruhu mükemmeliyetini bulmuştur. İnsanın “eşref-i mahlukat” olması Hz. Âdem’in bedenine üflenen temiz ve pak bir cevher olan ilâhî nefesle mümkün olmuştur. İ. Hakkı, insanın yaratılışına gönderme yaparak insanın mükemmeliyetini bulmasını çamur bedninde esen ezeli aşk nefesleriyle mümkün olduğuna vurgu yapar.

Çü ruh-ı pâksın insân-ı ayn-ı âdemsin

Müdüâm şevk-i cemâlinle raks eder eflâk (g.168/4, Güneş, 2008: 229)

“Temiz bir ruh olduğun için Âdem’in kaynağı olan insansın. Sürekli güzelliğinin arzusuyla gökyüzü raks eder.”

Yine İbrahim Hakkı, insanın yaratılışına atıfta bulunarak ruhunun temiz ve pak olduğunu dile getirmektedir. İnsan temiz bir cevherin nefesiyle Âdem’in kaynağı olmuştur. Bu cevher dolayısıyla gök sakinleri güzelliğin şevkiyle mutluluklarını gizleyemezler.

Cân tene meyl ü ta'allukla tenezzül eylemiş

*Ruh-ı insân emr-i Hakk'dır sanma ab u gildir*¹² ol

(g. 187/3, Güneş, 2008: 245)

“Can, bedene alaka ile tenezzül etmiş. İnsan ruhu Allah’ın emridir. Toprak ve su olduğunu zannetme.”

Toprak ve sudan yaratılan insan, temiz bir cevherin ruhuyla hayat bulmuştur. Fakat insan bu temiz yaratılışını unutmuş can ve bedene meyletmiş ve alaka göstermiştir. Halbuki insandaki ruh, Allah’ın emridir. İnsan, su ve toprak olduğu zannına kapılmıştır.

¹² Mustafa Güneş tarafından hazırlanan *Erzurumlu İbrahim Hakkı Dîvânı* adlı kitabında “gül” olarak okunan kelimenin “gil” şeklinde okunması beyte uygun düşmektedir.

Genc-i pinhân anla rûhun zîr-i dîvâr-ı beden

Ger sana cânın gerekdir eyle bu cismi harâb (g.40/5; Güneş, 2008: 115)

“Beden duvarındaki ruhunu gizli hazine olduğunu anla. Senin için ruhun önemliyse o zaman bu cismi harap et.”

Ruh, insan bedeninde saklanmış gizli bir hazinedir. Hazineler, değerli oldukları için gizli yerlerde saklanır. İnsan bedeni gizli bir hazineyi saklayan bir duvar olarak ifade edilmiştir. Bir duvar yapı olarak beden, ruha nispetle bir kıymeti yoktur. Bu bedeni kıymetli yapan, içindeki hazinedir. İ. Hakkı, ruhun latif bir cevher olmasından ötürü bedenini harap edilmesini istemekle bedeni gizli hazine önünde bir engel gibi görür.

1.2 Mâsivâ

Mâsivâ, *sivâ* ve *mâsivâullah* şeklinde de ifade edilir. Cafer-i Sâdık, mâsivâ için şöyle demiştir: “Allah’ı tanıyan, mâsivâdan yüz çevirir. Zira Allah’ı tanımak, yani marifet, mâsivâyı inkârın ta kendisidir. Mâsivâyı ve ağıyârı inkâr etmek de onu tanımaktan ibarettir. Ondan başkasını tanımak, O’nu inkâr etmektir. Ârif halktan munkatı ve Hakk’a muttasıl olan zattır. Ârifin kalbinde, mâsivânın, ilgi duyulacak ve önem verilecek kadar değeri yoktur, hatıraları, zihninde yer tutacak derecede gayra ait varlığın onun nezdinde kıymeti yoktur.”¹³ Mâsivâ, Allah’ı tanımakla mümkündür. İnsanın mâsivâsı ancak zihnen ve kalben mümkün olabilir. Bu da kalbin ve zihnin Allah’tan gayrı ile alakayı kesmekten geçer. Aşağıdaki beyitte şair, dünyaya düşmekle mâsivânın evhamına kapıldığını ve bunun bilgisizliğinden dolayı olduğunu söyler.

Bu gönül bende iken arz u semâya düşdüm

Bilmedim kendimi evhâm-ı sivâya düşdüm (g. 217/1; Güneş, 2008: 273)

“Bu gönül kul iken dünyaya düşmüş. Kendimi bilmedim. Mâsivânın vehmine kapıldım.”

İnsan, temiz bir ruha sahip olduğu hâlde dünyaya, mâsivâyâ düşmüştür. İnsanın kendini ve yaratılışını unutması onu dünya evhamına düşürmüştür.

¹³ Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi, 171.

İbrahim Hakkı, insanın ilâhî bir nefesten ötürü değerli bir cevher olarak bir kıymete haiz olduğunu düşünür. Bu bakımdan dünya evhamlarının bu kıymeti körelteceğini dolaylı olarak kendini ve yaratılışını unutmaya bağlar.

Çün cehl-i nefis ü vehm-i sivâdır azâb-ı rûh
Nefis ü sivâyı aşk bil it zevk-i câvidân (g. 231/8; Güneş, 2008: 285)

“Ruhun azabı, nefisin cehaleti ve mâsivânın verdiği evhamdır. Nefis ve mâsivâyı aşk olarak bil, ebedî zevki bul.”

Allah’tan gayrısının evhamına meftun olan insan ruhu büyük bir azap içindedir. Ruh, dünya evhamlarını bir kafeste çekmeye mecbur edilmiştir. Ruhun azap içinde olmasının sebebi temiz bir cevherle hayat bulmuş olmasından ileri gelmektedir. İnsan nefsi ve dünya, ruhun mahiyetini idrak etmemektedir. Çünkü nefis kendini bilmez bir cahil dünya ise ruha evham ve korku veren ve gerçek sevgilinin önündeki engeller olarak ifade edilmiştir.

Ruhun ebedî zevki tatması için nefis ve dünyanın aşkın emrine uyması gerekmektedir. Dünya ve nefis, ilâhî aşka vasıl olmada âşkın önündeki en büyük engellerdendir. Gönülde Allah’tan başka sevgileri çıkarmak ve yalnız onun sevgisine yer vermekle ilâhî aşk mümkün olmaktadır. İbrahim Hakkı’ya göre ebedî aşkı bulmak için dünya ve nefsi mecaz olarak düşünüp hakikate götüren bir vasıta olarak telakki etmek gerekir. Temiz bir yaratılışa sahip olan insan için ruhuna giydirilen beden elbisesi dünyaya ait olduğu için mâsivâ olarak görülmektedir. “Allah’tan başka bütün matluplardan müridin uzak kalması gerekir. Hatta kendi vücudundan bile. Bunun için şöyle bir ifade de vardır. ‘Senin vücudun varlığın dahi başka bir günahla kıyas kabul etmeyecek derecede bir günahdır’. İnsanın vücudu, hakikatle kendi arasında bulunan perdelerin en büyüğüdür. Çünkü kendisine en yakın hatta bitişik olan varlık vücududur. Onun çöküp yok olmasını istemez. Başkalarına ait olan binadan çok kendi binasına titizlik gösterir.”¹⁴

¹⁴ Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat Usûlu Aşere, Risâle İle'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl*, nşr. Mustafa Kara. (İstanbul: Dergâh Yay., 1996), 46.

Ey ruh-ı pâk cism ile dünyâda hoş musun

vey nur-ı mahz dîde-i bînâda hoş musun (g.250/1; Güneş, 2008: 303)

“Ey temiz ruh, beden ile dünyada mutlu musun, ey sâfi nur, beden gözünde mutlu musun?”

Bir hadiste “dünyayı sevmek her hatanın başı, onu terk etmek ise ibadetin esasıdır.”¹⁵ denilmiştir. İnsan yaratılıştan pak bir ruha sahiptir. Dünya bu ruhu bozan bir yerdir. İnsan bedeni, imar edilmiş bir yapı görünümündedir. Bu cisim içinde saf bir nur taşır. İ. Hakkı, insanın mahiyeti itibarıyla içinde yaratılışından gelen saf ve temiz cevherleri barındırdığına vurgu yapar. Bu saf ve pak cevherler, Allah'ın nur ve ruhundan zerreler taşır. Allah'tan gayrısı bu safiyeti taşıyamaz ve bozar. Buna göre şair, insan bedenini de dünyaya ait görmektedir.

Hakkî fâriğ eyle kalbin mâsivâdan seyr kıl

Sâkî-i bâkî sana her şeb ne deryâ toldurur (g.99/7; Güneş, 2008: 167)

Ey Hakkı, kalbini Allah'tan başka şeylerden arındır, Ona doğru seyir yap. Bâkî olan sâkî, senin için (kalbine) her gece ne derya doldurur.”

Allah, sadece kendi muhabbetine ayrılmış gönülde lütuflarını sınırsız bir şekilde verir. Gönülde lütufların sınırsız olması ancak gönülde muhabbetin bir sevgiliye yöneltilmesi mümkündür.

2. Mecazdan Hakikate İbrahim Hakkı'da Aşk Kahramanları

2.1 Leylâ ve Mecnûn

“Leylâ vü Mecnûn” kıssası Türk edebiyatında farklı bakış açılarıyla yazılmıştır. Arap halk hikâyesine dayanan kıssa âşık ve maşuk etrafında oluşturulan zengin mazmunlar ile birçok yazar ve şair tarafından yeniden yazılmıştır. Arap kaynaklı olan kıssanın gerçek bir aşk hikâyesine dayandırıldığı rivayet edilir. Klasik edebiyatta Leylâ, maşuk; Mecnûn, Leylâ'sına kavuşmak isteyen âşıkı temsil eder. Aşağıdaki beyitte şair, bu aşk kıssası ekseninde mecazî ve hakikî aşkı ele alır.

¹⁵ Tasavvufi Şiir Şerhleri, 164.

Aceb delidir o Mecnûn ki iki Leylî sever

Niçün muhabbeti bir bâğ u bir inebde değil (g.195/6, Güneş, 2008: 253)

“O Mecnûn acayip bir delidir ki iki Leylâ sever. Aşkını niçin bir bağ ve üzüme yöneltmiyor?”

Mecnûn/âşık, kalbinde iki sevgiye yer vermektedir. İnsan kalbi yaratılışı itibariyle küçük bir et parçası ve insan vücudunu ayakta tutan mühim vazifeleri bulunmaktadır. Fakat geniş bir mahiyeti ihtiva etmesi dolayısıyla içine akla hayale gelmeyen birçok şeyi alabilecek şekilde yaratılmıştır. Âşıkın kalbinde iki sevdaya yer vermesi ile mecaz ve hakikat arasında bulunduğu sonucuna varmak mümkündür. Mecnûn’un/âşıkın gönlündeki sevgililer, iki Leylî olarak ifade edilir. Gerçekte İbrahim Hakkı, iki Leylî ile beşerî ve ilâhî sevgiliye işaret etmiştir. İlâhî aşk ve mecazî aşk bir kalpte bulunmaktadır. Şairin şiirlerinde bilinen kıssalardan örnek vermesi, anlatmak istediği meseleyi somutlaştırmaya ve anlaşılmasına yönelik bir durum olarak görülebilir. Kulun Allah’a olan aşkını anlatmak için şair, şahısları bir sembol olarak kullanır.

Biri dedi nice dir hâl-i kalbin ey Mecnûn

Firâk-ı yâr ile Mecnûn dedi ne sözdür bu (g.264/5, Güneş, 2008: 315)

“Biri “Ey Mecnûn kalbinin hali nasıldır,” dedi. Mecnûn, yarin ayrılığından ötürü “bu nasıl bir sözdür,” dedi.”

Leylâ, Mecnûn’u sevdiğine ulaştıran suretlerden biridir. Leylâ, hem mecazî hem de hakikî sevgilidir. Âşıkı hakikî sevgiliye ulaştıran mecazî sevgilidir. Leylâ, hakikatte âşıkın mâsivâsıdır. Ezelde sevdiğiyile birlikte olan âşık, dünyada kaybettiği sevdiğini arar. Ondan ayrı olduğu için büyük bir üzüntü ve keder taşımaktadır. Âşıkın üzüntüsü gerçek sevgilisinden ayrılması yönündedir. Dünyada sevdiğinin güzelliğinin suretlerinin peşinden giderek gerçek sevdiğini bulmaya çalışan âşık, sevdiğini görememenin kederi içindedir. Bu bakımdan âşıkın ârin ayrılığı karşısında sorulan soru karşısındaki cevabı sorunun gereksizliğini ortaya koymaktadır. İ. Hakkı, âşıkın sevdiğinden ayrılması ve dünyada onun güzelliğinin yansımaları içinde

sevdiğini aramasına vurgu yapar. Âşık, mecaz örtüsü altında aslında kaybettiği sevgiliyi arar. İ. Hakkı, âşıkın mecaz içinde gerçek sevdiğine yönelik yaptığı arayışları ve bulmanın zorluğuna değinir. Sözüün özü şair, mecazdan hakikate giden yolun meşakkatının daha ezelde başladığını ifade etmektedir.

Vech-i Leyli'den göründü hüsn-i aşk

Sine-i Mecnûnı hem yakdı ol od (g.72/6, Güneş, 2008: 143)

“Aşkın güzelliği Leylâ'nın yüzünde göründü. O ateş aynı zamanda Mecnûn'un yüreğini yaktı.”

Leylâ'nın yüzünde aşkın güzelliğini görmek Mecnûn'un içini yakan bir ateştir. Âşıkın gönlünü yakan sevdiğinin yansımalarını yarattıklarında görmek olmuştur. Mecaz perdesinden gerçek aşkı gören âşıkın aklı gider, çalgın bir deli olur.

Bu akl-ı cüz'i bir Mecnûn'dur ol sahrâ-yı vahdetde

Ki aşkın sarsarı yeksân eder vuslatla hicrânı (k. 4/33, Güneş, 2008: 49)

“Bu küçücük akıl, vahdet sahrasında bir delidir. Öyle ki aşk fırtınası kavuşmayla ayrılığı bir gösterir.”

Âşık, küllî irade karşısında cüzî bir akla sahiptir. Bu bakımdan vahdet çölünde bir mecnundur. Vahdet çölünde cüzî bir akılla âşık için kavuşmak da ayrılık da aynıdır. Çünkü vahdet çölünde aşk, bir fırtına gibi esmektedir. Aşkın şiddetli ve soğuk bir rüzgâr olarak tasavvur edilmesi aşkın çileli ve meşakkatli bir yol olması şeklinde anlaşılabilir. Esen şiddetli ve soğuk aşk rüzgârı, âşıkı vahdet çölünde cüzî bir akılla oradan oraya savurmaktadır. Şairin vahdet çölüyle ifade ettiği yer dünyadır. Dünyanın âşık için iki yolu vardır. Bu yol âşık için iki hayatı ifade eder. Biri mecazî diğeri hakikî. Yolun yarısına kadar âşık suretlerde gerçeği görür, ona meftun olur. Yolun gerisinde ise suretlerin mahiyetini idrak eden âşık yola gerçek sevdiğini bulmuş olarak devam etmektedir. Dünya, buna nispetle mecazî görünümünün olduğu nihayetinde âşıkın gözünden Allah'tan başka hiçbir şeyin olmadığı sadece Allah'ın mutlak varlığının olduğu vahdet çölüdür.

Nedir hikâyet-i Leylî ki toldu arsa-i hâk

Ne idi hâlet-i Mecnûn-ı mest-i dâmen-çâk (g. 173/1, Güneş, 2008: 233)

“Leylâ’nın hikâyesi nedir, dünya onunla doldu. Rezillikte sarhoş olmuş Mecnûn’un hali neydi?”

Dünya seven ve sevilenin hikâyesinin anlatıldığı yerdir. Leylâ’nın hikâyesi ve aşkın sarhoşluğundan rezil rüsva olan Mecnûn’un halleri bu arsada yankılanır, anlatılır. Bu arsayı dolduran hikâye, insanın dünyaya gönderildiği günden beri anlatılagelmiştir. İnsanın Hz. Âdem’den itibaren bu arsada aradığı ve kavuşmayı arzuladığı sevgili Allah’tır. Leylâ, aranan, görünmeyen erişilemeyen sevgilidir. Bu sevgiliyi arayan âşık, Mecnûn şahsında somutlaştırılır. Âşkın bu arsadaki aşk sarhoşluğundan ötürü oluşan halleri görünmeyen ve erişilemeyen sevdiğinden dolayıdır. İbrahim Hakkı, âşkın ve maşukun durumlarını mısralarında tezat olarak ifade eder. Maşuk daima aranan ve özlenen sevgili; âşık ise sevdiğine karşı bir vuslatı arzulayan ve bu arzu dolayısıyla her sıkıntıya düşer olan kişidir.

Ger itmes e bu merâyâdan ol cemâl zuhur

Çerâğ-ı dide-i Mecnûn kim itdi Leylâ’yı (g.282/3; Güneş, 2008: 331)

“O güzel yüz bu aynalardan görünmezse o zaman Leylâ’yı Mecnûn’un gözünün ışığına kim dönüştürdü.”

Sevgilinin cemali aynalardan yansır. Eğer aynalarda sevgilinin cemali ortaya çıkmazsa âşkın gözlerinde görünebilir. İbrahim Hakkı, Allah’ın güzelliğinin görüldüğü aynaları suretler olarak ifade eder. Aynadaki görüntü bir yansımadan ibarettir. Görüntünün kendisi değildir. Suretler de aslın kendisi değil aslın yansımaları olan mecazî görünümüdür. Âşkın gözlerindeki aynaya yansıyan ise hakikatin kendisidir. İbrahim Hakkı, bu beyit yoluyla mecazı aslın yansımaları olan görünüm, aynalar olarak ifade etmektedir. İlk mısradaki mecaz, ikinci mısradaki ise hakikat tezat bir şekilde ifade edilmiştir. Buna göre âşkın, mecazî görünümünün etkisinden sıyrıldığı ve gerçek aşkı bulduğu anlaşılmaktadır.

“Aşk insanın içini ve ciğerini yakan bir ateştir. Akli şaşkın kılar, yanıltır, gözü kör eder. İşitme duygusunu giderir. Büyük korkuları insana küçük gösterir.

İnsanın boğazını sıkar. Nefesten başka bir şey oradan geçmez, ölecek gibi olur. Bütün himmeti maşuk ve sevgili üzerine toplar, sevgilisini kışkandığı için onun hakkında kötü zan besler, bu hal daha da artar, düzeni bozar, şaşkınlığı getirir, nihayet unutkan olur ve ölümü hoş görür.”¹⁶ Mecaz yolunun sonuna gelen âşık, ilâhî aşkı bulur. Âşıkın talebi sadece sevdiğidir. Âşık kim, maşuk kimdir bilinmez.

Leylî vü Mecnûn ile sendedir ikisi bile

Âşıkın oldur talebi kim bula nur-ı Samed'i (g.300/3; Güneş, 2008: 347)

“Samed olan Allah’ın nurunu bulmak âşıkın isteğidir. Leylâ ve Mecnûn (âşık ve maşuk) ikisi sendedir.”

Maşuk ve âşıkın kim olduğu belli değildir. Âşıkın gözlerinde sadece sevdiği vardır. Âşıkın talebi sadece Allah’ın nurudur. Aşkın son noktası âşıkın kendini maşukun varlığında fenâ bulmasıdır.

Kendi câmından hemân bir cur'a dökdü hâke ol

Zü-fînûn-ı akl hem Mecnûn-ı şeydâ kıldı aşk (g.157/3; Güneş, 2008:219)

“O, kendi kadehinden yeryüzüne sadece bir damla döktü. Aşk, insanları hem bilgin hem de çılgın bir deli yaptı.”

Allah’ın ilk insanı yarattığı zaman ona üflediği ruh, bir cur’a olarak ifade edilir. Cur’a, kadehin dibinde kalan son damladır. Bu damla çok tesirlidir. Toprağa dökülen son damla bu toprağı çılgın bir âşık yapar. Mayası toprak olan insanın yaratılışının Allah’ın nefesinden bir parça ile olduğuna vurgu yapılmaktadır. Bu son damla o kadar değerli ve etkilidir ki hem insanın hayat sebebidir hem de âşıkta ezelde yazılan kaderdir. İbrahim Hakkı, aşkın ezelde verildiği ve insanın varlığında ilâhî nefes gibi temiz bir cevherden bir parça taşıdığına değinir.

2.2 İbrahim b. Edhem

İbrahim b. Edhem (ö.161/ 778), vaktiyle Belh ülkesinin sultanıydı. Zenginlik, ihtişam ve dünya nimetleri içinde yaşardı. Bir gün tahtında otururken uyuyakalmıştı. Birden üzerindeki tavanın sarsıldığını fark etti. İbrahim b.

¹⁶ Tasavvufî Hayat Usûlü Aşere, Risâle İle'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl, 120.

Edhem, “kim o?” diye seslendi. “Tanıdık biriyim, devemi kaybettim (burada onu arıyorum)”. “Hey şaşkın! Ne diye damda deve arıyorsun, damda deve ne gezer.” “Ama ey gafil! Sen Allah’ı altın taht üzerinde ve atlas elbiseler içinde arıyorsun. Damda deve aramak bundan daha mı acayip?”¹⁷ Bu sözler İbrahim b. Edhem’de büyük bir tesir bırakır. İbrahim b. Edhem’in tahtını bırakması konusunda birçok rivayete yer verilir. Bunlardan biri de İbrahim b. Edhem’in av sırasında bir ceylanın peşine takılmasıyla bağlantılı olarak anlatılır. Ceylan, dile gelir ve İbn Edhem’e şunları söyler: “Sen bunun için mi yaratıldın? Yoksa bu işe mi memur kıldın?”¹⁸ Ceylanın bu sözleri İbrahim b. Edhem’i çok etkiler. Tahtını ve tacını mutlak sevgiliye ulaşma ve O’nun rızasına talip olma noktasında bırakan İbrahim b. Edhem, gönül mülkünün sultanı olur. Dünya tahtından gönül tahtına tevcih eder.

*Mis'al-i İbn-i Edhem sen bu âlem mülkünü koysan
Olursun şâh-ı mülk-i dil irer cânın o cânâna* (g.273/5; Güneş, 2008:323)

“İbrahim b. Edhem gibi sen bu dünya mülkünü bırakırsan gönül mülkünün sultanı olursun, senin canın o sevgiliye ulaşır.”

*O meyden İbn-i Edhem çünkü içdi
Ana kıldı tecelli nur-ı a'zâm* (g.213/5; Güneş, 2008: 269)

“O aşk şarabından İbn Edhem içtiği için nûr-i a'zam ona tecelli etti.”

İbrahim b. Edhem’in içtiği ilâhî aşk şarabıdır. İlâhî aşk şarabını İbn Edhem’in oturduğu altın tahtında içmesi mümkün değildir. Ancak dünya nimetlerini terk edince bu durum mümkün olmaktadır. Dünya nimetleri, insanın Allah’tan başka sevdiği her şey mâsivâyı çağırıştırır. Allah’tan gayrısını bırakan İbrahim b. Edhem’de Allah’ın büyük nuru tecelli etmiştir. Tecelli, “gaybdan gelen ve kalpte zahir olan nurlar”¹⁹ anlamındadır. İbn Edhem’de tecelli eden nur bilinmeyen bir yerden gelmiş kalpte ortaya çıkmıştır. İ. Hakkı,

¹⁷ Feridüddin Attar, *Evlîya Tezkireleri*, Çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2007),126.

¹⁸ Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi, 201.

¹⁹ Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, 346.

İbn Edhem'in aşk yolculuğunu tahttan gerçek sevgiliye doğru yönelişini bir sembol olarak kullanır. Taht, ilkin aşk yolunda engel olarak duran mecazdır. Fakat İ. Hakkı, İbn Edhem'in gerçek aşka olan yolculuğunu ilâhî şarabın içilmesine bağlamaktadır.

2.3 Hz. Yusuf ve Hz. Ya'kûb

Klasik Türk şiirinde Ya'kûb peygamber, Yusuf peygambere olan muhabbeti, ondan ayrılması, gözlerinin sürekli ağlamaktan ötürü görmemesi ve yine Yusuf peygamberin gömleğiyle gözlerinin açılması ve "külbe-i ahzan" benzetmesiyle çok sık konu edinir. Ya'kûb peygamberin asıl adı İsrail olup, İbrahim peygamberin soyundandır.²⁰ Ya'kûb peygamber, şahsında klasik Türk şiirinde âşık temsil edilir.

Pîr-i Ken'an didesin bend eylemiş agyârdan

Tâ ki bulmuş Yûsuf-ı güm-geştesin ender-kenâr (k. 5/14; Güneş, 2008: 55)

"Kenan'ın pîri, gözünü mâsivâdan bağladığında kaybettiği Yusuf'unu nadide bir kıyıda bulmuş."

Ya'kûb peygamber, kalbinde Allah'ın muhabbetinin yanına bir muhabbet daha koymuştu. Ya'kûb (a.s.) İsmailerini feda ettiği zaman Yusuf'u bulur. Yusuf (a.s.) kuyuya atıldıktan sonra onu aramaya çıkan Ya'kûb (a.s.), kuyunun başına kadar gelmiş Yusuf'unu görememiş, kokusunu alamamıştı. Yusuf'unu bulmak Ya'kûb (a.s.) için uzun bir zaman almış, hiç ummadığı bir zamanda ummadığı bir yerde bulmuştu. Ya'kûb'un (a.s.) Yusuf'unu bulması ancak başka şeylerden gözünü bağladığı zaman mümkün olabilmişti. Ya'kûb (a.s.), Yusuf'un (a.s.) yüzünde mutlak sevgilinin yansımalarını görmüş ona muhabbet etmişti. Yansımalar, hakikati değil mecazî olanı göstermektedir. Aynı dünya yüzünde her bir zerrede mutlak sevgilinin güzelliğinin yansımalarının görülmesi gibidir. Bu yansımalar, hakikate giden yolda mecazî olan görünüşlerdir.

Peder kenârını terk etdi Yûsuf-ı Ken'an

²⁰ İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020), 478.

Seferle Mısır'a azîz oldu anda müstesnâ (g.20/5, Güneş, 2008: 97)

“Kenanlı Yusuf, baba kucağından ayrıldı. Manevî bir yolculuktan sonra Mısır'ın müstesna bir azizi oldu.”

Hz. Yusuf'un kardeşleri tarafından kuyuya atılması ve sonra bir kervana köle olarak satılması onun baba kucağından ayrılmasının görünen sebepleridir. Gerçekte Hz. Ya'kûb'un ona olan muhabbeti ve Ya'kûb'un (a.s.) Allah'a olan muhabbetiyle birlikte Yusuf'a karşı aşırı sevgisi ve Yusuf'a yazılan kader etkili olmuştur. Hz. Yusuf'un rüyası onu Mısır'a kadar sürükler. Hz. Yusuf'un hayat serencamında saraya gelinceye kadar hayatının her aşamasında bir imtihan ve sıkıntıdan geçirilmiştir. Mecaz ve hakikat onun hayatında iç içedir. Fakat hakikat yolunda zorlu bir mecaz yolundan geçerek ilerlemiştir. Peygamberlik vazifesini alıncaya kadar Yusuf (a.s.) bu yolda her türlü sıkıntı ve bela ile adeta pişmiş nübüvvet makamına layık hale getirilmiştir. İ. Hakkı, muhabbetin sadece Allah'a olması gerektiğini ve tersi durumda beşere karşı muhabbetin imtihan vesilesi olabileceğini dolaylı olarak ifade eder.

Âleme açmadılar çeşm-i heves çün Ya'kûb

Tâ ki pîrâhen-i Yûsuf'la nazar bulmuşlar (g.93/2; Güneş, 2008: 161)

Ya'kûb'un (a.s.) gözlerinin açılması Yusuf'un (a.s.) gömleğinin kokusu sayesinde. Hucvirî (ö. 465/1072), bu konuda şunu söylemektedir:

“(...) Ya'kûb (a.s.), Yusuf'un (a.s.) muhabbetine müstağrak olunca, firak ve hicran halinde iken Yusuf'un gömleğinin kokusu burnuna ulaştığı vakit görmeyen gözleri görür hale gelmişti. Zeliha aşkıta istihlak halinde olduğu için, Yusuf'un vuslatına ermediği sürece, gözleri açılmadı...”²¹

Ya'kûb'un (a.s.) Yusuf'a (a.s.) olan muhabbeti dolayısıyla gözleri onun gömleğinin kokusu ile açılır. Züleyha'nın gözlerinin açılması kavuşma ile olur. Çünkü Züleyha, âşıkı. İbrahim Hakkı, âşıkı gerçeğe ulaştırın mecazî sevgiliye kötü bir nazarla bakmamaktadır. Mecazın özellikle arada bir köprü

²¹ Keşfu'l- Mahcûb Hakikat Bilgisi, 450.

olmasını elzem bulmaktadır. Mecazın bir yere kadar gitmesi ondan sonra ilâhî aşk ile yola devam edilmesi kabul edilebilir görünmektedir.

2.4 Yusuf ve Züleyha

Yusuf ve Züleyha kıssası Kur'ân'da Yusuf süresinde anlatılır. Bu kıssa "ahsenü'l-kasas" olarak kıssaların en güzeli şeklinde ifade edilmektedir. Yusuf peygamber, Ya'kûb'un (a.s.) küçük oğludur. Gördüğü bir rüyanın kardeşleri tarafından öğrenilmesi dolayısıyla babasından ayrılır. Bu ayrılıktan sonra Mısır azizi oluncaya kadar birçok zorlukla karşılaşır.²² Klasik Türk şiirinde Hz. Yusuf'un baba ocağından ayrılıp köle olarak Mısır'a gelmesi, Züleyha'nın ona aşkı, Mısır'a aziz olması, gömleğinin kokusuyla babasının gözlerinin açılması vs. olaylar dolayısıyla şiire konu olmuştur. Hz. Yusuf, âşıkın aradığı ve kavuşmayı arzuladığı sevgiliyi temsil etmektedir. Züleyha ise sevdiğine tutkun âşıkı temsil eder.

*Aşk-ı Züleyhâ ibtidâ olmazdı Yûsufdan cüdâ
Çün oldu aşk-ı Hudâ Yûsufdan itdi inzivâ* (g.32/3; Güneş, 2008: 109)

"Yusuf'tan uzak kalmasaydı Züleyha'da aşk başlamazdı. Yusuf'tan ayrı kaldığı için Allah aşkıma dönüştü."

Yusuf ve Züleyha kıssası Kur'ân'da "ahsenü'l-kasas" kıssaların en güzeli olarak geçmektedir. Züleyha'nın Yusuf'a olan aşkı, Yusuf'tan ayrı kaldıktan sonra başlamıştır. Yusuf, Züleyha'dan uzaklaştıkça ona olan aşkı şiddetlenmiştir. Yusuf, Züleyha'yı hakikî sevgiliye götüren mecazî âşktir. Züleyha'nın gerçek sevdiğine vasıl olması uzun bir zaman almıştır. Âşıkın asıl sevdiğine kavuşması kalbindeki mecazî sevgilisini bırakmasıyla mümkün olmuştur. Züleyha âşık; Yusuf aranan sevgilidir. İ. Hakkı, aşkın farklı bir cephesine değişir. Âşık sevdiğinden uzaktayken aşkın şiddeti artar. Aşkın şiddeti öyle bir merhaleye ulaşır ki âşık, mecazî sevdiğini bırakır, daha güzel bir sevgili bulur.

*Dîde vü didârı fil-hakîka bir anla
Çeşm-i Züleyhâ'da idi tal'at-ı Yûsuf* (g. 153/4; Güneş, 2008: 215)

²² Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü, 484.

“Yusuf’un güzelliği aslında Züleyha’nın gözlerindedir. Aslında göz ve güzellik aynı şeydir.”

Âşıkın gözlerinde sevdiğinin yüzü vardır. Âşık, sevdiğinin gözüyle bakar, onunla düşünür, onunla nefes alır, onunla yaşar. Sevilen âşıkın damarlarına kadar nüfuz etmiştir. Bu bakımdan Züleyha bir âşık olarak baktığı her şeyde Yusuf’u görmektedir. Onun aldığı her nefesi Yusuf’tur. Âşık, o güzelliğe meftun olmuş sadece onu görüyordu. Şair, bir beyitte mecaz çizgisi görünümünde hakikî aşk durumunda âşıkın özelliğini anlatır. Bu durumda âşıkın gözünde sevdiği vardır, gayrısı yoktur. Dünyaya bu nazarla bakan âşık için seven de sevilen de aynıdır.

Âşıkız misl-i Züleyhâ dilberiz Yûsuf gibi

Biz bizi sevmekde Hakkî ferd ü tenhâ olmuşuz (g.129/7, Güneş, 2008: 195)

“Yusuf gibi güzeliz; Züleyha gibi âşıkız. Ey Hakkı! Sevmek ve sevilmede tek ve yalnızız.”

Züleyha, sevdiğini arayan ona vuslatı arzulayan âşıkları; Yusuf özlenen, aranan fakat erişilmesi zor olan sevgiliyi temsil etmektedir. İ. Hakkı, âşıkın da maşukun da aynı olduğunu, bu aşk yolunda yalnız olduklarını vurgular. Bu da âşkın meşakkatli ve çetin bir yol olduğu için bu yola girenlerin sayıca az olduklarını göstermektedir.

2.5 Hallâc-ı Mansûr

Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), asıl adı Ebü'l-Muğîs el-Hüseyn b. Mansûr el-Beyzâvî'dir. İran'ın Tûr kasabasında doğmuştur. Hakkında birçok menkıbe anlatılan Mansûr, için “Hallac-ı Mansûr” veya “Hallâc-ı Esrâr” ifadeleri bulunur. Döneminin birçok tasavvuf âliminin sohbetlerinde bulunmuş, feyz almıştır. Hallâc isminin verilmesiyle ilgili çeşitli rivayetler mevcuttur. En meşhuru bir dostunun pamuk dükkânına gittiği onu kendisi için bir yere gönderdiği ve dükkân sahibi döndüğünde pamukların çekirdeklerin atıldığını görüldüğü rivayettir. Bu durum bir keramet olarak görülmüş. Bu olaya nispetle Hallâc diye anılmıştır. Mansûr, tasavvuf yolunda bir hayli mertebe

kat etmiş fenâ fillâh makamına ulaşmıştır. Bu makamın etkisiyle "ene'l-Hak" davasında bulunmuştur. Bu durum Mansûr'un şehit edilmesine yol açmıştır. Zafere ulaştığı için ona Mansûr adı verilmiştir. Allah'ın ona inayet etmesinden ötürü "Nâsır'ın (Allah'ın) Mansûr'u" denmiştir.²³ Şu söz Mansûr'un aşktaki durumunu ifade eder: "Sana şaşıyorum beni benden (alıp) sende fânî kıldın. Beni kendine o derece yaklaştırdın ki seni ben zannettim."²⁴ Mansûr, kendisini sevdiğinden ayrı görmez. Aslında Mansûr, bu sözlerle aşta bulunduğu makama işaret etmektedir. Bu makam, âşıkın varlığını sevdiğinin varlığında mahvetmesi olan fenâ fillâhtır. Âşık, Allah'ın varlığında varlığını mahvettikten sonra yine Allah'ın varlığında ebedî bir varlığa sahip olur.

Nâsır-ı Mansûr idi derdi ene'l-Hakk'ul-mübîn

Söyleyen Nâsır'dır andan tercemân Mansûr olur (g.79/6, Güneş, 2008: 151)

"*Ene'l-Hakku'l-mübîn* diyen Mansûr'un Nâsır'ı idi (Allah). Aslında söyleyen Nâsır'dır. Mansûr ondan tercüme edendir."

Hallâc-ı Mansûr aşk noktasında kendisinin fânileştiğini söyler. Kendi varlığını aşta mahveder. Bu durumda âşıkın Allah'ın varlığında fânileşmesi söz konusudur. Buna tasavvufta fenâ fillâh denir. Fenâ fillâh, "Allah'ta fânî olmak. Kulun beşerî vasıflardan ve aşağı arzuların sınırlı ilâhî vasıflarla donanması."²⁵ Şaire göre "ene'l-Hakk" diyen kişi Mansûr değildir. Bu sözü söyleten Nâsır'dır, sözün açıklayıcısı Mansûr'dur. Mansûr'a bu sözü söyleten âşıkıdır, Allah'tır. Aşta son haddine varan Hallâc, kendi varlığını sevdiğinin varlığında mahvetmiş onunla var olmuştur. İ. Hakkı, veciz bir ifadeyle âşıkın yaptığı hiçbir şeyden sorumlu tutulmaması gerektiğine vurgu yapar. Âşıkın kendi varlığı üzerinde bir hükmü yoktur. Aşkın esareti altındadır.

Leşker-i ruh-ı revân içre çü Mansûr oldum

Ol sebebden suhan-ı dâr ü resen söylersin (g.228/5; Güneş, 2008: 281)

²³ Süleyman Uludağ, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), "Hallâc-ı Mansûr", 15/377-381.

²⁴ Tasavvufî Hayat Usûlu Aşere, Risâle İle'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl, 120.

²⁵ Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, 134.

“Ruhlar içerisinde öne çıktığın Mansûr olduğun için darağacı ve ip-ten bahsedersin.”

Hallâc, çılgın bir âşıktı ve aşkta sınır tanımıyordu. Bu bakımdan adı daima darağacı ile anılır. Mansûr, canını aşk yoluna vermiş ölmek onun için sadece sevgiliye kavuşmak için bir aracıdır. Bu sebepten darağacı ve ipin sözleri söylenir. İ. Hakkı, Mansûr’u bir aşk şehidi gibi telakki eder. Şair de kendisinin Mansûr gibi âşık olduğunu söyler. Bu aşktan dolayı sonunun darağacı olduğunu da ilave eder. Buna göre âşıkların kaderi Mansûr’un kaderiyle aynıdır.

Şarâb-ı nâb-ı mahabbetden içsem ey Hakkî

O câm-ı cân ile el-hakk müdâm Mansûr ’um (g.223/7;Güneş, 2008: 277)

“Ey Hakkî, muhabbetin saf şarabından içsem doğrusu o can kadehiyle daima sarhoş Mansûr olurum.”

Mansûr, aşkın son noktasında bulunuyordu. Allah’ın varlığında varlığını mahveden Mansûr, hakikî aşkı bulmuştu. Seven ve sevilenin onun yanında bir farkı yoktur. Şair, muhabbetin saf şarabından içerse daima can kadehiyle Mansûr olacağını düşünür. Mansûr gibi aşk kadehini içmekten ötürü canını vermekten çekinmeyeceğini dile getiren İ. Hakkı, âşıkların da Mansûr gibi çılgın gözü kara olacağını ve aşk uğrunda canını vermekten kaçınmayacağını söyler. Buna göre âşık için bedeni ve varlığı da önemli değildir. Bu aşamada âşkın varlığını da bırakmasıyla Allah’tan başka sevgileri bıraktığı görülmektedir. İnsan varlığı onun bırakması gereken mâsivâsıdır. Mansûr örneğinde olduğu gibi insanın beden elbisesinden vazgeçmesiyle mecazdan geçtiği hakikî aşkta bulunduğu görülmektedir.

Sonuç

İbrahim Hakkı, 18. yüzyılda yaşamış, bilim insanı, âlim ve şairdir. Eserlerinin genel teması tasavvufudur. *Dîvân-ı İlâhiyyât*, onun tasavvufi anlayışının olduğu manzum eseridir. Şair, divanında büyük ölçüde tasavvufa yer vermiştir. Yapılan bu çalışma *İbrahim Hakkı Divanı*’nda mecazdan hakikate aşk konusunu içermektedir. Bu konu çerçevesinde mecazî ve hakikî aşk tanımlanmış İslâm âlimleri

ve İbrahim Hakkı'nın bakış açısından ortaya konmuştur. Bu genel tema etrafında insan ruhunun Allah'ın nefesinde zerrelere taşınması dolayısıyla pak bir cevher olduğu ve insan bedeninde hapsedildiği ortaya konmuştur. İnsan bedeninin çamurdan yaratılması dolayısıyla dünyaya ait olduğu, mâsivâ olduğu belirtilmiştir. Aşk kıssalarının söz konusu edildiği kısım "Mecazdan hakikate İbrahim Hakkı Divanı'nda Aşk Kıssaları" başlığı altında, aşk kıssaları ile izah edilmiştir.

Şair, şiirlerinde aşamalı olarak aşkı anlatır. İnsanın ilk yaratılışı su ve çamurdandır. Toprak dünyaya ait bir maddedir. Çamurdan yaratılan ilk insanın mayası çamurdur ve ona hayat veren Allah'ın üflediği ruhtur. Şair, Allah'tan başka her şeyi mâsivâ olarak değerlendirirken insan bedenini dünyaya ait görür. Ruh, temiz bir cevher olarak bedende saklıdır. Mecazî aşkın işlendiği şiirlerde şair, mecazın bir köprü olduğunu ve geçici bir heves olduğunu düşünür. Mecazî köprü olarak görmenin yanında vasıta olmadan hakikî aşkı elde etmek mümkündür. Buna peygamberleri ve veli zatları örnek olarak verir. Peygamberler ismet sıfatına sahiptirler ve peygamberlik makamına uygun olarak Allah'ın diğer kullarına nazaran daha çetin imtihanlara müstağrak olurlar. Hz. Ya'kûb'un imtihanı buna örnek gösterilir. Şair, aşkı ifade ettiği beyitlerinde gerçek aşkı beşerî aşk üzerinden ortaya koyar. Bir beyitte şair, aşkın çilelerinden bahsederken âşıkın hallerine yer verir. Mecazî ve ilâhî aşk, genel olarak tezat, teşbih tenasüp ve telmih sanatlarıyla veciz, sade ama derin bir anlam örüntüsünde ifade edilir. Beyitlerin derin anlamları bilinen kıssalar yardımıyla ifade edilir ki şair vermek istediği mesajı bu şekilde somutlaştırır. Şair, aşk kıssalarıyla aşkı aşamalı olarak anlatırken peygamber kıssalarında âşıkların muhabbetlerini yanlış sevgiliye yönlendirmelerinden ötürü yaşadıkları çetin imtihanlara yer verir. Veli kulların hakikî aşk serüvenlerinde ise şair, hakikî aşkın onlardaki tezahürlerine yer verir. Kısacası şair, aşkın görünümünü üç farklı tabaka ve makamdan olmak üzere geniş bir yelpazede değerlendirir. Sonuç olarak mecazî aşkın aslında hakikî aşka ulaştıracak hem bir köprü hem de kendine meftun edecek bir araç olduğunu söylemek mümkündür. Mecazî aşk aşılması zor bir yolculuk olmasına karşılık ilâhî aşka vasıl olmak görüldüğü kadar kolay değildir.

Kaynakça

- Ayverdi, İlhan. “Aşk”. *Asırlar Boyu Târihî Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı, 2010.
- Cebecioğlu, Ethem. “Aşk”. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç yayımlar, 2004.
- Ceylan, Ömür. *Tasavvufî Şiir Şerhleri*. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Marifetnâme*. çev. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1400/1980.
- Feridüddin Attar, Evliya Tezkireleri. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007.
- Güneş, Mustafa. *Erzurumlu İbrahim Hakkı Dîvânı*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2008.
- Hucvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. nşr. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yay., 1996.
- İmam-ı Rabbânî Ahmed Fârûkî Serhendî. *Mektubat-ı Rabbanî*. çev. Abdulkadir Akççek. İstanbul: Merv Yay., 1999.
- Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli Âlisi. Haz. Ömer Nasuhi Bilmen. Ankara: Akçay Yayınları, t.y.
- Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yay., 2008.
- Necmüddin Kübra. *Tasavvufî Hayat Usûlu Aşere, Risâle İle'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl*. nşr. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yay., 1996.
- Pakalın, M. Zeki. “Aşk”. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 32. Basım, 2020.
- Said Nursî. *Risale-i Nur Külliyatından Mektûbât*. İstanbul: Sözler Yayınevi, 1979.
- Sunar, Cavit. *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Şemseddin Sami. “Aşk”. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Akçay Yayınları, t.y.
- Uludağ, Süleyman. “Aşk”. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2016.
- Uludağ, Süleyman. “Hallâc-ı Mansûr”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hallac-i-mansur> (29.12.2021).

11. Sâmiha Ayverdi'nin “Dile Gelen Taş” Adlı Mensur Şiir Kitabında Mecazdan Hakikate Aşkın Dili

Sema NOYAN

Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, Türker İnanoğlu İletişim Fakültesi, Gazetecilik,
semanoyan@karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5232-8348

Giriş

Klasik şiirimizin temel konusu aşktır, özellikle mecaz ve sembol ifadeler yoluyla mecazî aşk görünümünü altında ilâhî aşk dile getirilir. İlâhî aşk, edebiyatımızda daha çok gazel, kasîde, mesnevî, rubai gibi nazım şekilleriyle dile getirilmiştir. *Leyla vü Mecnun*, *Hüsn ü Aşk*, *Mantıku 'l-Tayr* gibi nice meşhur mesnevînin başlıca konusu ilâhî aşktır. Yunus Emre, Mevlânâ, Niyâzî-i Mısrî, Eşrefoğlu Rûmî, Erzurumlu İbrahim Hakkı, İsmail Hakkı Bursevî gibi nice sûfi-veli için şiir, gönüllerinde çağlayan aşkın ve marifetin dile yansımasıdır. Saadettin Kocatürk, tasavvufî şiirlerde İlâhî Zat hakkında mutasavvıfın durumuna bağlı olarak değişik ifade ve duyguların yer aldığından söz eder. Buna göre bazı mutasavvıflar uyanık ve aklı başında görünürken, bazıları da ilâhî aşk sarhoşu olarak vecd içinde, müşahedelerini dile getirmişlerdir.¹

¹ Saadettin Kocatürk, *Mevlânâ Divân-ı Kebîr Üzerine İncelemeler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. 2001), 47.

Aşk temel olarak beşerî aşk ve ilâhî aşk olarak ikiye ayrılır. Beşerî ya da mecazî aşk; insanın insanı veya diğer yaratıkları sevmesidir. Bunun iki şekli vardır: Rûhânî ve akli aşk ya da doğal aşk. Rûhânî aşk, ilâhî güzellikten varlıklara yansıyan güzelliklere duyulan aşktır. Dolayısıyla insanın insanı sevmesi afif ve mecazî aşktır. İnsanı günaha sokmayan beşerî aşka doğal aşk denir. Mecazî aşk, iffetli ve nezih bir aşk olduğu müddetçe ilâhî aşka yükselmeyi ve geçmeyi sağlayabilir.² Öte yandan “mecazî aşk ve hakikî aşk özü itibarıyla birdir. Çünkü, mecazî aşta sevilen Leylâ, Mutlak Güzelin tecellisinden başka bir şey değildir. Yenişehirli Avnî bu konuyu şöyle dile getiriyor:

*Çünkü sen âyine-i kevne tecellâ eyledün
Öz cemâlün çeşm-i aşkıdan temâşâ eyledün.”³*

Gerçek sevgiye sadece Allâh Teâlâ layıktır. Allah’ı sevmek, diğer bir deyişle ilâhî aşk, Allah’ı bilmekle mümkündür. Allah’a âşık olanın kalbinde başka hiçbir şeyin sevgisi kalmayınca marifet artar. Gazzâlî, Allah’a ulaşmak için dünyaya dair her şeyin atılması, sadece Allah’ın zikredilmesi ve Allah’ın sevdiği şeylerin sevilmesi gerektiğini ifade eder.⁴ Ebû Süleyman-ı Dârânî (k.s) der ki: “Bir müminin en mübarek ve en muhterem zamanı, Rabbini bilip, O’nu sevdiği zamandır. Kim O’nu temiz bir kalple severse, O’na yönelir. Kim O’na yönelmenin zevkine ererse, dünyaya hırsla ve şehvetle, âhirete de (uzaklardaki bir âlem) olarak bakmaktan kurtulur. İnsan denen varlığın dünyada da âhirette de Allah sevgisiyle dolmaktan ve O’nu yaşamaktan başka yaratılış sebebi bulunmadığını anlar. O’nu gerçekten seven kimse cesedi ile dünyada, ruhu ile âhirettedir.”⁵

*Aşk yolu belâldır her kârı cefâldır
Cânından ümidin kes cânâna erem dersen⁶ (Niyâzî-i Mısırî)*

² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2. Basım, 2005), 239.

³ Bilal Kemikli, *Şiir ve Hikmet* (İstanbul: Kitabevi, 2017), 93.

⁴ İmam Gazâlî, *İhyâ’u Ulûmi’-d-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2011), 4/544-597.

⁵ Ahmed Ziyaüddin *Gümüştânevî, Rûhu’l Ârifîn*, çev. Rahmi Serin (İstanbul: Pamuk Yay., ts.),20.

⁶ Niyâzî-i Mısırî, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı Şerhi*, haz. Mustafa Tatçı, İbrahim Özyay (İstanbul: H Yayınları, 3. Basım, 2014), 202.

Tasavvuf anlayışına göre, yaratılışın ve varlığın sebebi aşktır. Çünkü Allah kendi güzelliğini temaşa için mahlûkâtı yaratmıştır. Bu doğrultuda ‘Kenz-i Mahfi, “Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi sevdim, beni bilsinler ve tanısınlar diye yaratıkları meydana getirdim.” hadisi de aşkın öncelikle zafî aşkı temsil ettiği düşüncesini destekler. “Allah güzeldir, güzelliği sever.” hadisine göre insan, güzelliğe ilgi ve sevgi duyar. Kur’ân’da sevgi ile ilgili ayetler de vardır: “Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler.”⁷ “Müminlerin Allah’a karşı pek şiddetli bir sevgisi vardır.”⁸ Ayetteki ‘şiddetli sevgi’ Allah aşkı olarak değerlendirilir. Gerçek güzellik ise Allah’a aittir.⁹ Mevlânâ yaradılış ve varlığın aşkla ilişkisini şöyle ifade eder:

*Aşkta sarhoş ol, çünkü var olan her şey aşktır;
Aşkın derdi çilesi olmadan sevgiliye kavuşma olmaz.
Ebediyete kadar bâkî olan aşk ve âşıktır;
Kalbini başka şeye bağlama, çünkü diğerleri emânettir.*¹⁰

Eşrefoğlu Rûmî’nin şiirlerinde en çok vurgulanan konu aşktır. Çünkü aşk, Eşrefoğlu için dünyadaki en değerli şeydir:

*Diseler aşkı ko al ne dilersen
Diyem aşksız cihân değmez samana.*

Dizeleriyle, aşksız bir dünyanın bir saman çöpüne bile değmeyeceğini vurgulayan şair, şu beyitlerde de benzer sözleri terennüm etmektedir:

*Cihâni hiçe satmaktır adı aşk
Döküp varlığı gitmektir adı aşk
Elinde sükkeri ayruğa sunup
Ağuyu kendi yutmaktır adı aşk.*¹¹

⁷ el-Mâide, 5/54

⁸ el-Bakara, 2/165

⁹ Mehmet Demirci, *Yunus Emre’de İlâhî Aşk ve İnsan Sevgisi* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2. Basım, 1997), 16-17.

¹⁰ Kocatürk, Mevlânâ Divân-ı Kebîr Üzerine İncelemeler, 224-225.

¹¹ Alim Yıldız, *Geleceğin İzinde* (İstanbul: Kitabevi, 2013), 486.

Kenan Rifâî'ye göre, beşerî aşk da bir gün Allah aşkına götürebilir. Yeter ki bu aşk bir vücut ihtirası, bir nefis hastalığı olmasın. Her insanda ilâhî sevgiye istidat olmayabilir. Bu nedenle beşerî ya da mecazî aşk, ilâhî aşka hazırlık görevi görebilir.¹² Sâmiha Ayverdi'nin romanlarının konusu, mecazî aşktan ilâhî aşka geçiştir. Ona göre aşk, son menzildir, bu inancını “Son Menzil” adlı romanında şöyle ifade eder: “Meğer aşk yolunda insan bir menzilmiş... Fakat durulması değil; atlanması lazım gelen bir menzil, hakikate ulaştırın bir köprü. Geç, ondan da geç, yalnız aşkta dur, son menzil budur, onda karar et!”¹³ Kenan Rifâî, aşkta ayrılıklar olmadığını, maşukun, âşıkın aynası, “aşkın ise her ikisinin mecmuu” olduğunu belirtir ve şöyle devam eder: “Âşıkın da maşukuna incizap ve meftunluğu yine kendi suretine racidir. İşte bunu idrak edemeyenlerin aşkına incizâb-ı aşk-ı mecazî diyorum ki onlar hakikatte aşklarının kendilerinden kendilerine, daha doğrusu Hakk’a ve halka ait olduğunu bilmiyorlar.”¹⁴

Mecazî aşk hakikatte, Peygamber Efendimize ve ona ulaştıracak olan bir mürşide duyulan aşktır. Çünkü, “Kurân-ı Kerim’de ‘Ey insanlar, ey inananlar beni sevmek istiyorsanız, habibimi seviniz.’ buyurulmuştur. (...) Allah bilgisine ulaşmak ancak O’nun yeryüzü âlemindeki numunesi olan ve bütün esmâsını adeta emaneten kendisine yüklediği insan-ı hakikînin, âdem-i hakikînin tanınması suretiyle olacaktır. İnsan tanındığı zaman ancak Allah tanınacaktır.”¹⁵ Bu nedenle Allah’ı bilme yolculuğu olan seyr u sülûkte rehber/mürşid-i kâmil şarttır. Peygamber Efendimiz, “Şeyhi olmayanın dini de yoktur.” buyurmuştur. Çünkü “tüm insanların Allah’tan feyiz alma, onun vahiy ve ilhamına mahsus olma istidatları yoktur.”¹⁶ Mürşit ise, “irşat eden, doğru yolu gösteren kılavuz; gafletten uyandıran, tarikat piri demektir.”¹⁷

¹² Ken’an Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 3. Basım, 2009), 27.

¹³ Sâmiha Ayverdi, *Son Menzil* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 4. Basım, 2014), 248.

¹⁴ Sâmiha Ayverdi vd., *Ken’an Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 6. Basım, 2009), 233.

¹⁵ Mahmud Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir* (İstanbul: İnsan Yay. 8. Basım, 2011), 187-188.

¹⁶ Azizüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi, İnsan-ı Kâmil* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 139.

¹⁷ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: İFAV Yay. 8. Basım, 2008), 116.

Bu yolda sâlikin iradesi ve muhabbeti önemlidir. Sâlik, mürşide intisap ettikten sonra âlemde en çok mürşidini sevmelidir. Sevgisi güçlü olan sâlikin yolculuğu kolaylaşır.¹⁸ Tasavvufta bey‘at alışveriş demek, “Bey‘at eden bir derviş, Cenâb-ı Hak ile sıfatı yüzünden kendisinde Hak tecelli etmiş olan bir mürşid-i kâmil ile alışverişe girer” ve ona benliğini sunar.¹⁹ Aslında “kendisine bey‘at edilen, bey‘at veren hakikatte Allah Teâlâ’dır. (...) Öyleyse, akli başında olanın peygamberlerin ve velilerin davet ettiği tevhid ve hakikatleri konusunda şüphe ve tereddüt içinde olmaması gerekir. Aksine hakkın inceliklerine ulaşana dek ona tâbi olması gerekir.”²⁰

Pirin eli gaiplere yetişmez zannetme! Onun eli Allah’ın elinden başkası değildir.

Gaiplere böyle bir hil‘at verildiğine göre, hazır bulunanlar şüphesiz, gaiplerden daha iyi durumdadır.²¹

Sâlik, önce mürşidinde aşk ile fenâya ulaşır, yani fenâ fi’l-mürşide erer. Aşk merkezli tasavvufi şiirin temel düşüncesi bu yüzden insân-ı kâmidir. “Çünkü ancak kemale erenler kendi hakikatini idrak edip Hakk’ın tecellisi olduğunu fark edebilirler. Sadece bu dereceye eren kimseler yabancılaşmaktan kurtulup kendi öz kimliğini elde ederler. Onlar yeryüzünde Tanrı’nın eli, ayağı, gözü ve kulağıdır.”²² Sâmîha Ayverdi, “Yusufçuk” adlı mensur şiir kitabında mürşidi Kenan Rifâî’nin kendisine “beni oku!” dediğini belirtir. Böylece mürşidi, müridinin “gözü, dili, tenindeki canı olur.”²³ Dolayısıyla tasavvufi şiirlerde; sevgiliye dair kullanılan ‘yar’ ve benzeri diğer kelimeler, “müridi terbiye ve irşat eden, onu ilâhî aşka yönlendiren onun ‘efendi’si, ‘sultan’ ve mürşidi” içindir.²⁴

¹⁸ Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi*, 52.

¹⁹ Mustafa Tatçı, *Aştan Söyler Bu Dilim* (İstanbul: H Yayınları, 2019), 108.

²⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l Beyân, Kur‘ân Meâlî ve Tefsiri*, çev. Veli Ulutürk, Murat Sülün, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2017), 8/439.

²¹ Üsküdarlı Mehmet Nasûhî Halvetî, *Tasavvuf Eğitiminde Nefs/Tevhîd/Zât*, haz. Mustafa Tatçı, Musa Yıldız (İstanbul: H Yayınları, 2. Basım, 2020), 21.

²² Kılıç, *Sûfi ve Şiir*, 48.

²³ Sâmîha Ayverdi, *Yusufçuk* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 5. Basım, 2014), 6.

²⁴ Mustafa Tahralı, “Osman Hulûsî Efendi’nin Divânı’nda Yâr Sembolü”, *Somuncu Baba ve Es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi Sempozyumu Tebliğleri* (Ankara: Es-Seyyid Osman

*Biz bu yağma kâr-ı aşkı Yârdan öğrendik dostlar;
Yârdan öğrendik,
Biz bu isti'nâ-yı şevki yârdan öğrendik dostlar;
Yârdan öğrendik.*²⁵ (Osman Hulûsî Efendi)

İnsân-ı kâmil düşüncesi, Yunus Emre'nin şiirine şöyle yansır:

*İnsan sıfatı kendi Hak insanda Hak doğru bak
Bu insanın sıfatına cümle âlem hayran imiş
Her kim ol insanı bile hayvan ise insan ola
Cümle yaratılmış kula insan dolu sultan imiş
İnsan olan buldu Hakk'ı meclis onun oldur sâkî
Hemen bu bî-çâre Yûnus aşk ile âşinâ imiş*²⁶

Klâsik şiirimizde mecazî aşk ve mürşid-i kâmil üzerine sayısız örnek bulunmaktadır. Söz konusu şiirlerden birkaç beyit şöyledir:

*Biz ol ışk bâdesini ol dost elünden içtük
Bize ol kadeh sunan dünya dervişi degül
Yûnus bir doğan idi konu Tapduk koluna
Ava şikâra geldi bu yuva kuşu degül*²⁷ (Yûnus Emre)
*Mürşid gerekdir bildire Hakk'ı sana hakka'l-yakîn
Mürşidi olmayanların bildikleri gümân imiş
Her mürşide dil verme kim yolunu sarpa uğradır
Mürşidi kâmil olanın gâyet yolu âsân imiş.*²⁸ (Niyâzî-i Mısrî)
*Şeyhsiz varamaz yolu zinhar eriş şeyhe
Şeyhin himmetidir âlî zinhar eriş şeyhe
Bir şeyh edin bula rehber yola işbu şeyhle var
Budur san doğru haber zinhar şeyhe eriş şeyhe*²⁹ (Eşrefoğlu Rûmî)

Hulûsî Efendi Yayınları, 1997), 155.

²⁵ Tahralı, "Osman Hulûsî Efendi'nin Dîvânî'nda Yâr Sembolü", 155.

²⁶ Kılıç, Sûfi ve Şiir, 49.

²⁷ Süleyman Ateş, *Mecazdan Hakikate Aşk* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2008), 212.

²⁸ Niyâzî-i Mısrî, *Niyâzî-i Mısrî Dîvânî Şerhi*, 174.

²⁹ *Eşrefoğlu Rûmî, Müzekki'n-Nüfûs*, haz. Abdullah Uçman (İstanbul: İnsan Yay. 4. Basım, 2012), 414- 415.

Mecazî aşkıta ikinci merhale fenâ fi’r-resûl, yani Peygamber Efendimize duyulan aşk ile onda yok olmaktır. Bu konuda bazı hadisler örnek gösterilebilir: “Allah’ın resûlüne: (İman nedir ey Allah’ın resûlü?) diye soruldu da cevap olarak buyurdular ki: (İman, Allah’ı ve resûlünü her şeyden çok sevmendir).” “Sizden herhangi birinize Allah ve resûlü her şeyden daha sevimli ve sevgili değil ise gerçekten iman etmiş olamazsınız.”, “Hiçbir kimse, kendisine Allah ve resûlü, malından çoluk çocuğundan ve bütün inanlardan daha sevgili olmadıkça gerçekten iman etmiş sayılmaz.”, “İnsan kimi seviyorsa, onunla beraberdir.”³⁰

*Araya araya bulsam izini
İzinin tozuna sürsem yüzümü
Hak nasîb eylese görsem yüzünü
Ya Muhammed cânım arzular Seni. (Yünus Emre)*

*Kimse bulmazdı bugün râh-ı vusûl
Olmasaydı rehberi ger Mustafâ (İsmâil Hakkı Bursevî)*

Pîr-i Türkistan Ahmet Yesevî, “insanı hakikate ve dolayısıyla manaya ulaştırarak ‘Pîr-i kâmil’in ancak ‘Hak Mustafâ’nın olacağını açıkça beyan eder:

*Pîr-i kâmil Hakk Mustafa, şüphesiz bilin;
Nereye varsan, vasfını söyleyip saygı gösterin
Salât selâm deyip Mustafa’ya ümmet olun;
O sebepten altmış üçte girdim yere³¹*

Mürit için aşkıta son mertebe, fenâ fillâh yani Allah’ta yok olmaktır:

*Ey Allah’ım seni sevmek ne güzeldir ne güzeldir
Yolunda cân u baş vermek ne güzeldir ne güzeldir
Visâlin derdine düşmek yanıp aşk oduna pişmek
Sonunda sana erişmek ne güzeldir ne güzeldir. (Niyâzî-i Mısırî)*

³⁰ Gümüşhânevî, *Rûhu’l Ârifin*, 18-19.

³¹ Kemikli, *Şiir ve Hikmet*, 18.

1. “Dile Gelen Taş”ta Mecazdan Hakikate Aşk

XX. yüzyılın mütefekkir, mutasavvıf ve ediplerinden biri olan Sâmiha Ayverdi (1905- 1993), kültür ve medeniyetimizin biçimlendirdiği bir aile içinde yetişmiş, yüksek seviyede bir eğitim görmüştür. Mürşidi Kenan Rifâî'nin³² (1867-1950) yönlendirmesiyle tasavvuf konulu romanlar yazarak yazı hayatına adım atmış, ardından hikâye, hatıra, deneme, inceleme, mensur şiir gibi birçok türde eserler ortaya koymuştur. Gerek kalemiyle gerek sorumluluk yüklenen aksiyoner kişiliğiyle Türkiye'nin eğitim, tarih, kültür, din, siyaset gibi önemli meselelerinin çözümünde aktif roller üstlenen Sâmiha Ayverdi, “kesrette vahdet” bilinciyle yaşayan ve eser veren ideal bir aydındır.

Çalışmamızın konusu olan mensur şiir kitaplarından “Dile Gelen Taş”ta (1999) Sâmiha Ayverdi, mürşidine ve Allah'a duyduğu aşkı samimi bir üslupla dile getirir. Derin bir muhtevaya sahip mensur şiirlerde Kur'ân ayetleri ve hadislere çokça gönderme yapılmaktadır. Ayverdi'nin dili, klasik şiirimizin aşk, vecd, münacat, sena ve hikmet diliyle özdeştir. Bilindiği üzere klasik şiir, hikmet ağırlıklı bir şiirdir. Peygamber Efendimiz: “Gerçekten, şiirlerden bazıları hikmettir.” buyurmuştur.³³ Çünkü “hikmet, ölü kalpleri diriltir. Dar göğüsleri açar.”³⁴ Hikmetli sözleriyle ve “Hikmet” adını verdiği şiirleriyle Anadolu irfanının tohumunu eken Ahmet Yesevî, müritlerinin kalplerinde de hakikat ve manayı hikmetleriyle uyandırmıştır. Kalpte hikmetin ortaya çıkmasının ve dile yansımalarının en temel şartı mâsivâyı terktir. Dolayısıyla Ayverdi'nin hakikat yolculuğunun bir tecrübe olarak “hal”e yansımalarını hikmet içerikli mensur şiirlerinden takip etmek mümkündür. Çünkü seyr u sülûkte “her makamın bir manası ve her mananın bir söze tebdil eden hali vardır.”³⁵

³² Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Tahralı, “Kenan Rifâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 2002), 25/254-255.

³³ İmam Gazâlî, *İhyâ'u Ulûmi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2011), 1/94.

³⁴ Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *Mârifetnâme*, çev. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2011), 871.

³⁵ Kemikli, *Şiir ve Hikmet*, 18.

Sâmiha Ayverdi, kitabın adında geçen “taş” imgesini kendisi için kullanmıştır. Ayverdi, mürşidinin himmetiyle “taş”ın yani gönlünün dile geldiğini ve söz konusu eserleri yazdığını ifade eder: “Ademlerden cihanlar çıktıktan sonra bir taş dile gelmiş çok mu?” (9). Âriflerin, sûfilerin dile gelmesi genellikle yeniden doğuş ile gerçekleşir. Mey, şarap, zülûf, güzel sevgisi, sâkî gibi mazmunlar bu dönemde dile gelir. Kocatürk’e göre “hakikatte söz söyleme tarzını değiştirmek, hayat tarzını değiştirmenin alâmetidir ve bir teffekkür biçimidir.”³⁶ Ayverdi de “Sanatla marifet sevdası da benden uzak... Ancak, seni bilmek, sende yok olmaktan gayrı, ne için bu âleme sefer edilir, bilmem ki Allah’ım?” (188) sözleriyle şiiirlerinin Allah’ı anmak, O’nu övmek, O’nunla konuşmak için bir vasıta olduğunu ifade eder.

Sâmiha Ayverdi’nin mensur şiiirlerinde aşk, hasret ve ayrılık temaları yoğun olarak yer almaktadır. Eserde, samimi diyalog üslubu ile klasik şiiirin sanatsal üslubu bir aradadır. Ayverdi’nin eserlerinin dili, Türk-İslâm kültür ve medeniyetinin son derece incelmış, estetik nitelikli dil özelliklerini taşır. Bu nedenle Yunus Emre ile dilinin benzeştiği taraflar çoktur. Yunus Emre’nin dili de sanatkârane ve canlı bir üsluba sahiptir. Klasik şiiirlerin mecaz ve sembol ifadelerine, benzetme, kişileştirme ve istiare sanatlarına Ayverdi’nin mensur şiiirlerinde de sıkça rastlanır. Sûfiler, ilâhî sevginin tecellisinde sembolizm/sembolik ifade kullanmayı tercih etmişlerdir: Ebû’l-Alâ Afîfî, şiiirlerde sembolik dil kullanılmasının nedenini daha etkili olması ve kalbe doğrudan tesir etmesi olarak açıklar.³⁷ Ayverdi, sembolleri gönül sırlarını dile getiren etkili bir araç olarak benimsemiş görünmektedir.

“Dile Gelen Taş”ta, sevgiliye (mürşide ve Allah’a) duyulan hasret, ayrılıktan doğan acı, sevgiyi gizlemenin verdiği azap, sevgiliyle rahat ve sık görüşmemenin verdiği hüznün ağır basar:

“Ey görür gözüm, tutar elim! Bir taraftan âlem, korkaklar ve alçaklar gibi, acılarımdan kaçtığımı, bir teselli kalesi içinde rahatımı aradığımı sanadursun, iki büklüm olmuş, yeni ay gibi, göğsümdeki yaranın üstüne kıvrılıp onu, cümle

³⁶ Kocatürk, *Mevlânâ Divân-ı Kebîr Üzerine İncelemeler*, 45

³⁷ Ebû’l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf; İslâm’da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli & Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yay. 4. Basım 2009), 218.

âlemden de saklasam, merak etme, derdimi tazelemek, acıma acı katmak için elimden geleni yapmak âdetimdir.” (14).

Ayverdi, şiirlerinde genellikle birinci kişi ağzından mürşidine ve Allah’a hitap eder. Bu hitaplarda mürşidine ve Allah’a duyduğu aşkı ve hasreti dile getirir.³⁸ Kimi zaman da yakınlığın getirdiği samimiyetle tatlı serzenişlerde bulunur. Örneğin “Devletlim” ve “söyle” hitaplarını genellikle mürşidi Keenan Rifâî için kullanmaktadır. “Devletlim” hitabı yazarın “Hancı” (1988) ve “Yusufçuk” (1946) adlı mensur şiir kitaplarında da yer almaktadır. Yine “Ey asırlardır beklediğim” hitabı da kimi zaman mürşidine kimi zaman da Allah’a yöneliktir: “Söyle!.. Ey, ihlası, vefayı, feragatle cesareti elinden içtiğim Devletli! Söyle... şu sana karşı koyuşumun, isyan yollarına atılışımın günahını bir gün ödeyebilir miyim.” (14).

“Teselli istemem, merhem de deva da dileyenin olsun.” (14), sözleri, Fuzûlî’nin;

*Aşk derdiyle hoşem el çek ilâcımdan tabib
Kılma derman kim helâkim zehri dermânındadır*

dizelerini hatırlatmaktadır. “Dile Gelen Taş”ta ve diğer mensur şiir kitaplarından “Yusufçuk” ve “Hancı”da tasavvufî şiirlere benzer söylem ve imajların görülmesi tevhit anlayışının bir sonucudur. Bir mürşit rehberliğinde gerçekleşen ve sâliklerin istidadına göre tevhide ulaştırılan seyr u sülûkte tecrübe edilen haller birbiriyle benzer olduğu gibi şiirlere yansımaları da farklı değildir. Nitekim Bilal Kemikli’nin ifadesiyle “irfanî şiir, İslâm ortak kültürünün şiiridir; teşbihler, istiareler, mazmunlar, konular ve yaklaşımlar aynıdır.”³⁹ Mustafa Tahralı, klasik şiirin tevhit anlayışını şu şekilde izah etmektedir:

“Eski edebiyatımız ‘tevhîd’i ‘aşk’ mefhumu ile işlemiştir. Bu öyle bir aşktır ki ‘meczaz’dan ‘hakikat’e, ‘hakikat’ten ‘meczaz’a ilâhî tecellinin her an yenilenen

³⁸ Tasavvufî şiirlerde yoğun olarak kullanılan “sevgili/yâr” mazmunu, “gören göze ve idrak eden gönle göre ya bir mecazî sevgilidir ya Hak yolunu gösteren ve Hak cemâlini aksettiren mürşittir ya Hakk’ın sevgilisi Habibullah’tır yahut da Hak’tır.” Bk. Tahralı, “Osman Hulûsî Efendi’nin Dîvânı’nda Yâr Sembolü”, 157.

³⁹ Kemikli, *Şiir ve Hikmet*, 191.

çeşitlilik ve zenginliği içinde bin bir türlü ifade edilmiş, fakat ‘öz’ hep ‘tevhîd’ olmuştur. ‘Mecaz’da ‘aşk’ı en güzel ifade edenler ‘hakikî aşk’ı yaşayanlar ve bilenler arasından çıkmıştır. (...) İşte bunun için Mevlânâ, Yunus ve emsalleri, hem ‘hakikat ehli’nin ve hem de ‘mecaz ehli’nin asla gözden ve gönülden irak tutmaması gereken, edebiyatta ve medeniyette, ‘yol’ gösteren ‘kutup’ yıldızıdır.”⁴⁰

Sâmiha Ayverdi’nin XX. yüzyıla ait mensur şiirleri sûfi-veli şairler Yunus Emre, Mevlânâ, Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mısırî, Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi niceleriyle aynı “öz”ü ve aynı irfanı dile getirdiği için tasavvufî/irfanî şiir geleneğinin bir devamı niteliğindedir. Bu nedenle söz konusu sûfi-veli şairlerin değişmeyen özü asırlar içinde benzer söyleyişlerle yansıtılmaları irfanî birliğin göstergesi olarak yorumlanabilir.

Sâmiha Ayverdi’nin mensur şiirlerinde mürşid-i kâmilin, bütün kâinat ile sevgi ve şefkate dayalı bir ilişki kurduğundan söz edilir. Kenan Rifâî, herkese kol kanat gerdiği, herkesi koruduğu için ona yakın olanlar, onu tanıyanlar diğer insanlara nazaran kendilerini daha nasipli görürler. Çünkü mürşitler Allah’ın isim, sıfat ve fiillerinin tecellisi oldukları için rahmetleri geniştir. Ayrıca “Hür olan kâmil insanda (...) iyi sözler, iyi davranışlar, iyi ahlâk, bilgi, terk etme, uzlete çekilme, kanaat etme ve meçhullük” mükemmel olmalıdır.”⁴¹ Ayverdi, mürşidi Kenan Rifâî’nin selam verdiği bir sakanın bile onunla nispeti olanla ilişkisini korumaya önem verdiğini dile getirir.

Aşk, Molla Câmî’nin ifadesine göre sâlikin dirilmesine, güzel bir hayat bulmasına ve kalbinin marazlardan kurtulmasına bir vesiledir. Çünkü aşk manevî bir tabiptir.⁴² Ayverdi, aşkın şiddetinden zaman zaman “sağı solu, gecesi günü, zemini asumanı olmayan o mekânsızlığa” gitmek ister, çünkü ruhu bu dünyadan tamamen uzaklaşmış gibidir, ama etrafındakilerin bunu anlamadığından, kendisini dünyaya çağdırmaya devam etmelerinden şikâyetçidir. Ayverdi, Allah’a “bilmiş olmayanlarla ilişik etmek çilesini” (145) tattığı ortamlarda yalnızlığından dem vurur. “Dünya müminlerin zindanıdır.” hadis-i şerifi ve Ebû Bekr’in (r.a.) “Kim Allâh Teâlâ’ya olan sevgi-

⁴⁰ Mustafa Tahralı, “Mâbedde Bir Gece”, *Türk Edebiyatı Dergisi*, 1984, 76.

⁴¹ Neseî, Tasavvufta İnsan Meselesi, 16.

⁴² Üsküdarlı Mehmet Nasûhî Halvetî, *Tasavvuf Eğitiminde Nefs/Tevhîd/Zât*, 45.

sinin zevkine ererse bu zevk onu dünyaya dalmaktan korur. İnsanlara karışıp onlarla ömür tüketmekten şiddetle sakındır.”⁴³ sözü Ayverdi gibi sūfilerin yalnızlık isteklerinin sebebini açıklamaktadır. Sūfi için bu dünya birer zindan gibidir, sūfi ancak Allah’ı bilen, Allah’ın huzurunda olduğunu unutmayan, ihlas ve ihsan sahibi olanlarla dostluk kurmaktan zevk alır. Allah’ı bilmeyenler arasında ruhu yalnızlık çeker. Bu nedenle de herkesle dost olamaz. Yunus Emre’nin “*Ol kişinin yokdur yâri iş bu cihân zindân ana / Dimesün kim ben şâdıyam ya şâdılık kandan ana*”⁴⁴ dizeleri de Allah’a ulaştıran bir aşk olmadan dünyanın zindan olduğu düşüncesini yansıtır. Ayverdi’nin, “*Kim ki sensiz, kim ki senden habersiz; ona yanmalı, ona ağlamalı...*” (83), “*Allah’la biliş tutmamış her ruh zaten ölüdür. Hak’tan irak olan ruh yaşar mı ki ölsün?..*” (68) gibi ifadeleri kalbinden dünyaya dair her şeyi attığının, fenâ mertebesine ulaştığının göstergesi olarak yorumlanabilir. Ona göre bu dünyada en büyük talihsizlik nefisini bilmekten yani Allah’ı bilmekten uzak olmaktır. Ayverdi, “*Hancı*” adlı mensur şiir kitabında, “*Senin olmadığın yer yok ki... Âh, vallah da yok, billah da yok Allah’ım...*”⁴⁵ sözleriyle her yerde Allah ile birlikte olduğunu ifade eder. Bu sözler, Ayverdi’nin fenâ mertebesinin seyr fillâh makamında olabileceği düşüncesini kuvvetlendirmektedir. “*Bu gibi ilâhî cezb ehlinin seyirleri (...) Hak Teâlâ’yı sadece talepleri olan şeylerin suretinde değil, bütün varlıkların suretlerinde müşahede ederler. Artık onlar ‘Ben Allah’ım!’ hitabını her tecelli ve zuhur yerinde işitebilecek bir makama vasıl olmuşlardır.*”⁴⁶ Ayrıca Kuşeyrî’nin ifadesine göre; “*Bir kimseyi hakikat sultanı (ve Hakk’ın tecellisi) istila eder de Allah’tan başka olan şeylerden (mâsivâdan) hiçbir şeyi; ne maddî bir varlığı ne de onun eserini, ne bir şekli ne de onun gölgesini müşahede edemezse; o, ‘halktan fânî oldu, Hakk ile bâkî oldu’ denir.*”⁴⁷

⁴³ Gümüşhânevi, *Rûhu’l Arifin*, 20.

⁴⁴ Yûnus Emre, *Dîvân ve Risâletü’n-Nushîyye*, haz. Mustafa Tatçı (İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2005), 95

⁴⁵ Sâmîha Ayverdi, *Hancı* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 3. Basım, 2007), 35.

⁴⁶ Mustafa Tahralı, “Ateş Ağacı”, *Kubbealtı Mecmuası*, Y: 17, 1988, 34.

⁴⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2016), 161.

Ayverdi, mensur şiirlerinde tasavvufta aşk-akıl karşıtlığına sembolik bir hikâye aracılığıyla yer verir. Buna göre, ansızın karşısına çıkan bir ihtiyar, Allah’a giden yolda ağırlıkların bırakılması gerektiğini söylemiştir. Akıl da bu ağırlıklardan en önemlisidir: “Oraya bu ağırlıkla varılmaz. (...) Eğer yükünden boşalmak istiyorsan, aklını şuracığa bırak da başını dizime koy, günlerdir alamadığın yolu sana bir solukta geçirteyim.” (18-19) Ayverdi’ye akılı bırakma yolunda rehberlik eden kişi mürşididir: “Ah, bir de gözümü açayım ki, başım senin dizinde, elim senin elinde değil mi Devletlim?” (19). Tevhide ulaşmanın temel vasıtası aşktır. Aşk ise, ancak Allah’ın isim, sıfat ve fiillerinin tezahür ettiği bir insân-ı kâmil aracılığıyla gerçekleşir. Aşk, sâliki (hakikat yolcusu) “nefsin kin, kibir, yalan, gösteriş, menfaat, benlik gibi insanı hayvanlaştıran esaretinden”⁴⁸ kurtararak hürriyetine kavuşur. Çünkü aşk, dünya sevgisi ve nefsin istekleriyle bir arada bulunamaz, aşk, insanı, dünya bağıllığından ve benliğinden kopararak tevhide ulaştırır. Bu sebeple aşk yolunda rehbersiz yürünemez:

“Ey Niyâzî mürşid istersen bu yolda aşka uy
Enbiyâ vü evliyâya aşk olupdur reh-nümâ”⁴⁹ (Niyâzî-i Mısırî)

“Dünya ayna, aşk da kâmil sûret olduğu sürece
Ey insanlar, kim tünden daha büyük bir parça görmüştür?”⁵⁰ (Mevlânâ)

Ayverdi, mürşidine biat etmesini mürşidinin esiri olmaya benzetir: “Esaretine gönül verdiğim için beni kınayanlar olduğunu duyuyorum.” (65) Ancak Ayverdi, mürşidiyle arasındaki ilişkinin insanlar tarafından dünyanın ölçülerine göre tanımlandığını, batınî olanın kavranamadığını dile getirir. Ayverdi, bu esaretin ruhuna özgürlük getirdiğinden söz eder: “Acaba onlara, sana esir olduktan sonra azatlığın tadına dudak değdirdiğimi söylesem mi dersin, ey gönül yanığı?” (65). Aşk ile seven, azat olur, çünkü kölelik benliğe aittir. Gerçek sevgili için iki dünyayı da terk eden, benliğini ortadan kaldıran âşik, fenâyâ erer ve Mutlak Varlığa ulaşır. Yunus Emre’nin “Her

⁴⁸ Ayverdi, *Dost*, 13.

⁴⁹ Niyâzî-i Mısırî *Divânı Şerhi*, 1-2.

⁵⁰ Kocatürk, *Mevlânâ Divân-ı Kebîr Üzerine İncelemeler*, 57.

kim dostı severise dostdan yana gitmek gerek / İşi gücü dost olıcak cümle işden olur âzât”⁵¹ dizeleri, mürşide teslim olmanın dünyadan uzaklaşmayı beraberinde getireceğini vurgular. Ayverdi, mensur şiirlerinde mürşidinin, cenge benzeyen nefsin kötülükleriyle savaşmayı kendisine öğrettiğinden söz eder. Kenan Rifâî, Allah'ın rahmetinin tecellisi olarak nefislerinin esiri olan müritlerine hürriyetlerini veren, zaaflarının elinde bocalayanlara istikamet yolunu gösteren ve kapıda bekleyen dervişlerine kapıyı açan “anahtar”dır. Bu öyle bir savaştır ki, nice pehlivanlar bu savaşta yenilir, görünüşte çelimsiz, zayıf mürşitler bu savaşta nefsi yenen kahraman yerine geçer. Müritler ise birer kaba benzetilir, her boş kap, mürşidinin ilim ve irfanı ile dolarak manaya erişir. Mürşit mürit ilişkisini bu doğrultuda Selçuk Eraydın şu şekilde açıklar:

“Kendisine intisâb eden müridin bütün özelliklerini, kabiliyetlerini göz önünde bulundurarak herkese iktidarına göre ayrı ayrı yol gösterir. Yaratılıştaki firasetin ve sahip olduğu ilmin derecesine göre, müridin kalbindeki ve mizacındaki sertliği, ahlâkındaki fesadı yavaş yavaş gidermeye çalışır. Bu faaliyetinde örnek, her zaman olduğu gibi yine Peygamber (s.a) Efendimiz'dir.”⁵²

Ayverdi, “Yusufcuk”ta, “kayb”ı bulmanın, yani emanete sahip çıkmanın tek başına akıl ve idrak ile mümkün olmadığını şöyle dile getirir: “Zihnî gayretler, belki bir hadde kadar, gizli olan mânâyı kendi sınırına dâvet edebilir. Fakat hangi akıl ve idrak, bir zevk ve şevkin istilasına uğramadan, kâh yanan, kâh sönen bu fikir kandiliyle, şu dünya karanlığında kaybını aramış da bulmuştur?”⁵³

Ayverdi'nin Allah aşkı, dünyevî ölçülerden çok uzaktır, ağır imtihanların, büyük bedellerin, sızlayan gönül yaralarının ödülüdür: “Hesabı, endazeyi, ölçüyü yağmaya vermeden aşk mı olur? Bühtanların, iftiralarn, hicivlerin, çilelerin zahmını, bir içim su gibi tek nefeste sineye çekmeyene âşik mı denir?” (116) “Hancı” adlı mensur şiir kitabında da “Hesaba kitaba

⁵¹ Yûnus Emre, Dîvân ve Risâletü'n-Nushiyye, 99.

⁵² Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, 118.

⁵³ Ayverdi, *Yusufcuk*, 28

aklım ermiyorsa, ne gam? Seni hesapla kitapla mı buldum Allah’ım?”⁵⁴ şeklinde ilâhî aşkın hesap ve sınırlardan uzaklığını dile getirir.

Klâsik şiirde âşıkların aşk derdiyle uykusuz kalmalarından söz edildiği gibi Ayverdi de mensur şiirlerinde uykusuz gecelerinde sevgiliyle buluşmanın sevincini paylaşır. Ona göre sevgiliyle geçen saatler “bir soluk kadar kısalmış”tır. Sûfilerin, Allah’a ibadet ettiği, Allah’a en yakın olduğu en değerli vakitler, gece vaktidir. Ayverdi, gece vakitlerinde Allah ile yakınlaşmasını şöyle güzel bir sebebe bağlar: “Yâre ağyâre görünmemek için karanlıkları beklemekte acele ediyorsan, güneşi tehdit edeyim de vakitsiz çekilip gitsin. Olmazsa yalvararak da kandırırım.” (150). Ayverdi, güneşin doğuşunu engelleyerek sevgili ile daha fazla vakit geçirmeyi arzular. Klâsik şiirimizde bu türde hüsn-i talil sanatına oldukça fazla yer verilmiştir. Ayverdi, “Hancı”da da benzer sebeple güneşin doğuşunu geciktirmek ister. Ancak bu kez “Şarklı” olduğu için güneşin ricasını dinleyeceğine inanır ve şöyle der:

“Güneşe haber yolladım. Geciksin, doğmasın diye... O da bana, müjdelere yüklü bir haberci gibi koşarak ve gülümseyerek gelen rüzgârla cevap gönderdi. Ne fayda ki, tuzak olup av olmayan bir sevgili misali, çabuk kaçtı; ne dediğini anlayamadım. (...) Acaba güneş, sözümü dinleyecek ve doğmayacak mı dersiniz?”⁵⁵

Ayverdi, “ebedî mihmanı” olan Allah’tan bir an bile ayrı kalmak istemediği için inzivaya çekilmiştir. Allah’la kalamadığı anlardaki hasretinin başkaları tarafından anlaşılmadığından söz eder. Bu anlarında Allah’tan ayrılığından dolayı ıstırap içindedir, onun kıyameti Allah’a duyduğu hasret ve ona kavuşma isteğinin gecikmesidir:

“Ey iki dünyaya bedel Rabbim! Senin hasretin içinde candan da cihandan da geçtiğim o dem, kıyamet kopar, mükevvenât susar da ya benim yüreğim neden çarpar, niçin durmaz? Gel dedin, geldim. Git hasretimi çek... dedin, gittim. Öl dersen de ölüyorum. Ammâ bunu niçin demiyorsun, bilmem ki niçin demiyorsun? Daha geçeceğim bir sırat, göreceğim bir kıyamet mi kaldı?” (71).

⁵⁴ Ayverdi, *Hancı*, 42.

⁵⁵ Ayverdi, *Hancı*, 58.

Ayverdi, Allah'a teslim olmak ve insan mertebesine yükselebilmek için verdiği mücadeleyi cenge benzetir. Büyük cihat sırasında canını kaybetme uğruna Allah'ın rızasını kazanma ve Allah'a kavuşma amacıyla nefsiyle cihada devam ettiğini şöyle ifade eder: “Ben ateş hattını terk edecek korkaklardan mıyım? Kan ise kan, yara ise yara, ölüm ise ölüm. Daha bir diyeceğin var mı, ey gönlümü çelip götüren Rabbim!” (144). Kenan Rifâî, aşk yolunun “kanlı yol” olduğunu vurgular, bu yolda “hem nefis hem canan olmaz”, bu nedenle ölmeyen evvel ölüm şarttır.⁵⁶

Ayverdi, “Senden gayri nem varsa benden taşındı gitti. Çıplak kaldım; giydir beni, varınla giydir, yokunla giydir... ört kapa, kimseler görüp tanımasın, artık tanımasın Allah'ım” (111) sözleriyle Allah için varlığından soyunarak Allah'a teslim olduğunu dile getirir. Zaten sülûkün şartlarından en önemlisi terktir. Malı, makamı, mal ve makam sevgisini, günahları, kötü ahlâkı terk etmektir.⁵⁷ “Bir zamanlar: ‘Ben kimsesizim, senin de kimsesiz olmanı isterim!’ demiştin. İşte bunun için gönlümün kapılarını açarak, orada mekân tutmuş ne varsa, ellerine azat kâğıtları verilmiş köleler gibi, hepsini uğurladım. Beni dünyaya getirenlerle, benden dünyaya gelenleri bile.” (158) Allah Teâlâ, kalpte kendinden daha çok sevilen şeylerin varlığını görmek istemediği için Ayverdi gönlünü sadece Allah'a ait kılar, diğer her şeyden vazgeçer.

Ayverdi, mensur şiirlerinde dünyaya Allah'ı tanımaya geldiğini tekrarlar ifade eder, Allah'ı tanımadan bilmeden, sevmek mümkün değildir: “Her cins, her çeşit kitabı okuduğumu ima ederken, seni asıl seni sahife sahife, satır satır; cümle cümle, kelime kelime, hece hece, harf harf, nokta nokta, okumaya çalıştığımı hiçbir zaman söylemem Allah'ım.” (131).

“Devletlim! Şu garip kula bu haramı işletme... mademki geri çağırma işini ağırdan alıyorsun. Öyleyse gözü ol, kulağı ol, eli, dili ol... Ya sen o ol ya o sen olsun... Ta ki seninle görüp seninle duysun, seninle düşünsün ki alındaki haramzâdelik lekesi silinmiş olsun...” (149)

⁵⁶ Ken'an Rifâî, *Sohbetler*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 4. Basım, 2011), 515

⁵⁷ Neseî, Tasavvufta İnsan Meselesi, 51.

Ayverdi'nin eserde yer alan yukarıdaki sözleriyle şu kudsî hadise gönderme yapılmaktadır: “Kulum, nafile ibadetlerle durmadan bana yaklaşır ve ben de onu severim. Onu sevdiğim vakit, işiten kulağı, gören gözü ve konuşan dili olurum.”⁵⁸ Kenan Rifâî'nin fenâ mertebesi hakkındaki açıklamaları söz konusu kudsî hadisle ilişkilidir:

“Fenânın kemaliyle zuhuru, Cenâb-ı Hakk'ın kuluna kendi ef'âliyle tecelli ederek, onun ihtiyar ve irâdetini ortadan kaldırmasıdır. Kul o mertebede nefsinin ve gayrının ihtiyar, irade ve fiilini ancak Hak'la görür. Muamelesini Hak'la yapar; lisanı Hak'la söyler, gözü Hak'la görür, kulağı da Hak'la işittir, el, Hak'la tutar ve böylece de kemâl mertebesini bulur. Hâsılı mâsivâ yâni dünya hükmünde olan eşyadan sâlik evvelâ ilmen, sonra hakkan fenâ bulur ve bâkî hemen Hak kalır.”⁵⁹

Bu açıklamalardan yola çıkarak Ayverdi'nin, seyr u sülûkün aşamalarından seyr ilallâh veya seyr lillah'ta olduğu yani dünyevî isteklerden fenâyâ ererek Allah'ın makamlarında ya da Allah için seyrini devam ettirdiği söylenebilir.

Allah, mekânsızdır. Ayverdi, aşkını Allah'ın sıfatlarını zikrederek dile getirir: “Bir mekânsıza mekân oldum, ey devran bana acı... (...) Kuşattın beni... çevirdin etrafımı... yettin bana... yettin de arttın. Taştın, taşırdın. Döktün, döktürdün. Coştun, coşturdun. Estin, estirdin. Doğrandım, parçalandım, tükendim artık.” (99) sözleriyle de ilâhî aşkın bütün ruhunu, benliğini sardığını, fenâyâ ulaştığını sezdirir.

Ayverdi'nin ele aldığımız mensur şiirlerinde özgün benzetmeler dikkat çekmektedir. Meselâ, Allah'ın tecelli ettiği gönlün dünyadan uzaklaştırılması, dünya ile oynanan koşmaca oyununa benzetilir. Nitekim Allâh Teâlâ: “Bilin ki dünya hayatı oyun, oyalanma, süslenme, aranızda övünme ve daha mal ve çocuk sahibi olma davasından ibarettir.” (Hadîd Sûresi, 57/20) buyurmuştur. Ayverdi, bu oyunda dünyevî heveslere, tuzaklara yakalanmamaya kararlıdır: “En iyisi, gel de koşmaca oynayalım. Amma haberin olsun sana yakalanmayacağım. Öyle atık, öyle canı başında olacağım ki, omuzumdan kolumdan

⁵⁸ Gazâlî, *İhyâ'u Ulûmi'd-Din*, 4/554.

⁵⁹ Ken'an Rifâî, *Sohbetler*, 580.

tutamayacak, saçımı eteğimi eline geçiremeyeceksin.” (162-163). Ayverdi, dünyanın ve yaptığımız işlerin çocuk oyunu olduğunu bir de şu şekilde dile getirir: “Bu dünya bir oyun meydanı değil de nedir? Tıpkı, birbirine karışan cıvıltularla, çocukların oyun oynadıkları bir meydanlık...” (165). Başka bir şiirde yine çocukların oyunları ile insanların hayat oyunu arasında benzerlik kurarak şöyle der: “Acaba biz de hırs ve mücadelelerimizi acıyarak seyreden kuvvetin esîri olduğumuzun ne zaman farkında olacağız? Gaye bilip dört elle sarıldığımız bu oyunlara, bir “Dur!” emri ile son verecek o kuvveti küçümsemek safdilliğinden ne zaman kurtulacağız Allah’ım?” (167).

Ayverdi, mensur şiirlerinde klasik şiirdeki mazmunlardan da yararlanır. Bilindiği üzere klasik şiirde soyut aşk mazmunları sıkça kullanılmıştır. Buna göre meyhaneci, klasik şiirde sâkîdir, tasavvufî lügatte ise aşk şarabı dağıtan mürşittir. Şarap, Allah aşkının sarhoşluğunun sembolü olarak kullanılır. Aynı şekilde “marifetullâhtır” ve “sonu muhabbetullâha gider. (...) Meyhâne’den murat; kâmil mürşidin gönlüdür. Zira orası Allah sevgisinin hazinesidir. Kadeh’ten murat ise; Hak talibine yapılan ism-i celâl telkinidir ya da dilinden dökülen ilâhî marifetlere dair sözlerdir.”⁶⁰ Ayverdi, “Ne zamandan beri boşalan kadehlerimi dolduruyorsun, ey meyhaneci? Gel karşıma otur... bana, senin bilip de benim bilmediklerimden bahset” sözleriyle mürşidinden, nefesine karşı zafer kazanan, can veren hakikat erenlerinden söz etmesini ister. Diğer bir deyişle yüce makamların sırlarını dile getirmesini ister. Âşık, bu şekilde dünyanın azabından uzaklaşır. Tasavvufta ehil olana sırlar tevdi edilir. Ayverdi, mürşidinden kendisini Allah’a ulaştırmasını ister: “Şayet seni dinlemeye tahammül edemez olur da gene elim, boş kadehime sarılırsa, düşünme onu kanımla doldur ve korkmadan dudaklarıma daya!” (26). Kadehin kanla doldurulması imgesi ise nefsin isteklerinden vazgeçme manasına gelen can verme motifiyle ilişkilidir.

“Bu yolda cânın veren cânân alır yerine
Aşk dükkânında anın cân ile bâzâr olur.”⁶¹ (Niyâzî-i Mısırî)

⁶⁰ Niyâzî-i Mısırî, *el-Es’iletü ve’l-ecvibe*, haz. Nazım Akkoyun (İstanbul, 1996), 21-23, akt. Kılıç, *Sûfi ve Şiir*, 152.

⁶¹ Niyâzî-i Mısırî *Dîvânı Şerhi*, 110.

“Cümleden kat’ eyledin çün gönüümü
Vâsıl-ı cânâne kıldın âkabet.

Hamr-ı vahdetten içirdin tab’ıma
Rûhumu peymâne kıldın âkabet.

Sâkı-ı gülzâr-ı cânsın dem-be-dem
Gönüümü meyhâne kıldın âkabet.

Ey Fakîrullah, bu Hakkı bendeni
Âşık-ı ferzâne kıldın âkabet.”⁶² (Erzurumlu İbrâhim Hakkı)

Tasavvufta, aşkın, hakikatın ve marifetin mekânı, “Beni, benim arzım ve semalarım içine alamazlar. Beni mümin kulum kalbi içine alabilir” hadis-i kudsîsine göre Allah’ın tecelli ettiği kalp/gönüldür. “Cenâb-ı Hakk’ın isimleri ve sıfatları her yerde ve her şeyde mevcuttur. Fakat zatı ancak ârifin kalbindedir.”⁶³ Mürşidin baktığı yer müridin gönlüdür. Kenan Rifâî, seyr u sülûkten maksadın gönül olduğunu ifade eder. Bu yolda “İnsan ya bir gönül sahibi olmalı yahut da bir gönül sahibinin gönlüne girmelidir.”⁶⁴ Eserde gönül, aşkın merkezi konumuyla kişileştirilir. Ayverdi, gönlünü mürşidiyle ilişkisinde aracı kılmak ister, çünkü gönül, mürşidin sunduğu ilâhî aşk şarabıyla sarhoştur. Yunus Emre, gönül ve mürşit ilişkisini bahsi geçen imgelerle şöyle dile getirir:

“Müşkili halleylemek degmenün işi degül
Bir kişiye vir gönli bu yolda taşı degül.

Bu kelâmun ma’nîsi evliyânun hândır
Yidürmegil câhile sükkerimiz aşu degül

Evliyânun gönlünden şey’li’l-lâhun kesmegil
Sana himmet eyleyen göz ile kaşı degül.”⁶⁵

⁶² Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *Mârifetnâme*, 1050.

⁶³ Ken’an Rifâî, *Sohbetler*, 405.

⁶⁴ Ken’an Rifâî, *Sohbetler*, 405.

⁶⁵ Yunus Emre, *Divân ve Risâletü’n-Nushiyye*, 184.

Erzurumlu İbrahim Hakkı gönül ve gönül ehli olanların birlikteliğini şöyle ifade eder:

“Çün bisât-ı dilde bast olmuş simât-ı aşk-ı Hakk,
Ehl-i dil âlemde olmuş dem-be-dem mihmân-ı dil.”⁶⁶

“Dermânın istesen de ey derdmend-i aşk
Dilden ırağa gitme ki, dildir sana şifâ.

Rabb'in dilersen iste, derûnunda bul karîb,
Dil hâne-i Hüddâ'dır, anı sanma sen cüdâ.”⁶⁷

Ayverdi, müşdidinin elinde ve rehberliğinde gönlünün sırlarının dile geldiğini belirtir. Ayverdi, gönlüne yansıyan tecelliler karşısında hasret ve ıstırap içinde kıvrandığını belirtir:

“Sen gelip de gönlümü, bir garip kişinin dağarcığı gibi tersine çevirince, ben de gizliyi âşikârı, yarı ağıyârı unutup, elimi dilimi çözdüm ve sırlarımı, kapanın eline bıraktım. (...) Şimdi bir yeşil yaprak, harap evin saçağında titreyen bir damla su, senden müjde getiren, seninle aramda habercilik eden bir elçi gibi, tuğyanlara, figanlara sebep oluyor.” (39).

Ayverdi, şeyhinin elinde fenâ makamına ulaştıktan sonra ilâhî sıfatlara bürünerek bekâya ulaşmıştır. Yaratıcıya teslim olan Ayverdi, bu nedenle sırlarına hâkim değildir. Kenan Rifâî, bekâyı şöyle açıklar: “Her şeyin Allah'la kaim olduğunu mutlak surette görmeye, Hakk'ın bekâ ve devamıyla bâkî olmaya ve sıfatlarıyla sıfatlanmaya, hayâtiyle dirilmeye ve dünya bağlarından halâs bulmaya bekâ denir.”⁶⁸ Ayverdi'nin “Beşiğini salladığım gönlümün, kâh kundağını çözen, kâh bağlayan, kâh uyutan, kâh uyandıransın. Ne olur, iki cihanı büyüleyen sesinle gene bir ninni söyle de şu yaralı yürek yatışır olsun, ey dünya güzeli!” (53) sözleriyle gönül, müşdidinin elinde büyüyen bir bebeğe benzetilir. Çünkü insanın ikinci dünyaya gelişi ancak bir müşdidin elinde ölmeden evvel ölümle gerçekleşir. Ayverdi, bu nedenle “İste-

⁶⁶ Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *Mârifetnâme*, 562.

⁶⁷ Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *Mârifetnâme*, 586.

⁶⁸ Ken'an Rifâî, *Sohbetler*, 580.

yen istediğini söylesin, taşlasın, kırsın, koparsın.” diyerek mürşidini sürekli andığı için kendisini kınayanlardan etkilenmediğini ifade eder. Çünkü dünya ehli değildir, nefsinin isteklerinden uzaklaşarak kendi iç dünyasında mürşidiyle beraber olmaktan huzur duymaktadır. Çünkü mürşit, Allah’a ulaştıran ilâhî aşkın vâsıtasıdır. “Kalpler, ancak Allah’ı zikrederek huzur bulur.” (Ra’d Sûresi, 13/28) Kenan Rifâî’ye göre, “Aşkî olmayanın huzur ve safası da olmaz, safa bulmuş insan bütün mevcûdâtta Hakk’ı gören insandır.”⁶⁹ Ayverdi de bu manada şöyle der: “Seninle ihya olmuş bir yüreğe, son ve kıyamet olur mu? Ey şanlılar şanlısı, ey dünya güzeli?” (55).

Gönül, Allah’ın insana yüklediği “emanet”in merkezidir. Ayverdi, eserde gönlündeki ilâhî sırrı kişileştirdiği doğa unsurlarıyla paylaşır, ancak onlar bu sırrın ağırlığını kaldıramazlar. Gece, rüzgâr, deniz, gökyüzü ve ağaçlar bu sır karşısında dehşete düşercesine halden hale girerler:

“Gecenin kulağına bir sır söyleyecek oldum. Daha ağzımı açarken: Yeter, yeter, sus! diye bağırdı ve kederinden rengi atıp, zifirî karanlığı, seher vaktinin içine dalarak solup kayboldu. Rüzgârın kulağına bir sır söyleyecek oldum. Bir genç kız tebensümü gibi ufak ufak gülümsemeleri, birden âlemi şaşırtan fırtına kesildi. Çılgınlık, ışıklarla elimden kaçıp, yeri göğü birbirine kattı.” (58).

Doğadaki bu sert ve ürkütücü tepkilerden dolayı, sırrı, hemderdine söyler, o bu sırrı büyük bir azim ve cesaret ile dinledikten sonra kayıplara karışır, yani kendi varlığından, dünyevî isteklerinden vazgeçer. Bu hikâye, Kur’ân’daki “emanet” ayetlerini hatırlatmaktadır: “Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara arz ettik de onlar onu yüklenmekten çekindiler ve onun sorumluluğunu yerine getirememekten korktular. Ne var ki, onu insân-ı kâmil yükledi. Bunca kabiliyet ve nimetlerle donatıldığı halde yüklediği emanetin hakkını veremeyen insan ne kadar zalim, ne kadar cahildir.” (Ahzâb Sûresi, 33/72). Kur’ân’daki karşılığıyla “emanet”, öz olarak kulluk görevidir, ölmeden evvel ölmektir ve insân-ı kâmile yüklenmiştir. Başka bir mensur şiirde emanet konusu şöyle işlenir: “Ben bu dünyaya elimde bir emanetle geldim; amma kime vermek istedimse almadı. Çünkü:

⁶⁹ Ayverdi vd, Ken’an Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık, 234.

‘Buna sahip olanın rahatı gider, akli viran, kendi perişan olur!’ diyordum. Malıma müşteri bulamadan gezip dururken, karşıma sen çıktın ve kimse- nin kabul etmediği bu emaneti sen alıcı oldun. (...) Alışveriş tamam olunca, uğrunda can oynattığın emaneti alıp göğsüne sakladın. Meğer bu emanet- in benim gönlüm olduğunu, sana kendi gönlün haber vermişti.” (172-173).

“Hancı”da emanet konusu “kayıp” olan bir varlık ya da unsur ile öz- deşleştirilir: “Ben aklımı şaşmadan, dü âlemi aşmadan, dertlere sataşmadan bir kaybım var bulur muyum? Deyin bana bulur muyum, ne dersiniz, bulur muyum? Bir kaybım var, bir kaybım var...”⁷⁰ Kenan Rifâî’ye göre bu ka- yıp, emanettir, emanet ise ancak “hakikat yoluna girmekle” aranır. “Dün- yaya, Allah’ını bulmak, nereden gelip nereye gideceğini bilmek için geldin. Sen demek, aslın demektir. Aslını bulursan, o emaneti buldun demektir.”⁷¹ “Yusufcuk”ta “emanet” “divane yolcunun parmağına dünyaya gelirken” mürşidi tarafından takılan yüzüğe benzetilir ve ezel gününde ve yolcu, bu yüzüğün hırsızlar tarafından çalınacağı konusunda uyarılır. Ayverdi, dün- yada iken yüzüğünün çalındığını ve onu bulmak için mürşidinin rehberli- ğinde manevî yolculuğa çıktığını dile getirir.⁷² Dolayısıyla mensur şiirlerde, insana bu dünyada emanetini bulduracak olan kişi, aşk uğrunda “can” ver-meyi öğretecek olan mürşid-i kâmil olarak vurgulanır.

Netice olarak gönül, hakikat sırlarının tecelli ettiği, beşerin, hakikatini bularak insan olduğu yerdir. Bu nedenle Ayverdi’nin mensur şiirlerinde “gö- nül” kavramı, aşk, hakikat ve tevhit ile iç içe ele alınmıştır.

Ayverdi, eserinde mürşidinden mâziye dair ezel sırlarını dinlediğinden söz eder. Çünkü hakikat yolculuğu ezelden ebede sürmektedir. “Kıyamete kadar yürüsem yürüyebileceğim o yolda, nihayet bir zeytin ağacının göl- gesine oturmuş, güya ki dinlenmiştik.” (35) ifadesinde mürşidiyle dünya- daki karşılaşmayı bir zeytin ağacının altındaki dinlenme olarak yorumlar. Peygamber Efendimiz, dünya hayatını bir ağaç altında dinlenmeye benzete- rek “Ben bu dünyada bir ağacın altında gölgelenen, sonra da oradan kalkıp

⁷⁰ Ayverdi, *Hancı*, 26.

⁷¹ Ken’an Rifâî, *Sohbetler*, 616.

⁷² Ayverdi, *Yusufcuk*, 32.

giden binitli bir yolcu gibiyim” buyurmuşlardır.⁷³ Ayverdi, birçok kez bu zeytin ağacı altındaki dinlenmeye gönderme yapar: “Haydi yürü, gene beraber zeytinliğe gideceğiz. (..) Bizim dünyamızda galiba gece ve gündüz de bitti. (...) Ben, cehennemın patırtısını çok yakından bilirim. Cennetin şaşaasından da usandım artık. Haydi, o iki dünyadan uzak, zeytin ağacının altına gidip oturalım.” (36). Yunus Emre’nin bir şiirinde dile getirdiği “*Cennet Cennet didükleri / Birkaç evle birkaç Hûrî / İsteyene virgil anı / Bana seni gerek seni*”⁷⁴ dizelerindeki mana ile Ayverdi’nin sözleri benzerdir. Ayverdi’nin tek isteği, maddî olan her şeyden uzaklaşarak gönlündeki aşkın sahibiyle baş başa kalmaktır. Ayverdi, bir daha o zeytinliğe gidemediği için üzgündür, belki de mürşidinin âhiret yurduna göçmesi, duyduğu üzüntünün sebebidir. Şiirlerinde genellikle mürşidine hitaben “Ey asırlardır beklediğim, gitme!” ifadesine rastlanmaktadır. Bu sözlerle hem mürşidiyle ezel aşinalığını vurgular hem de dünya hayatında ömrünü tamamlayan mürşidiyle âhiret hayatında tekrar karşılaşacak olmalarına rağmen ayrılmak istemediğini tekrar eder: “Tekrar gelecek de olsan, değil mi ki, bir hesaplı zaman ölçüsünde hayalinle geçineceğim.” (37). “N’olur biraz daha kal, ey asırlardır beklediğim, biraz daha kal, gitme! Biliyorum, gene geleceksin. (...) Ey ömürler boyunca beklediğim! Hasretim sana, hasret...” (40). Allah dostları, veliler, kâmil insanlar, diridirler. Yunus Emre’nin şiirlerinde dile getirdiği gibi “*Ten fânîdür cân ölmez çün gitdi girü gelmez / Ölürise ten ölüir cânlar ölesi degül*”⁷⁵ ya da “*Ko ölmek endişesin âşık ölmez bâkîdür / Ölmek senin nen ola çün cânun İlahîdür.*”⁷⁶

Ayverdi, “Hancı” adlı mensur şiir kitabında “âşıkların diriliği”ne değinir: “Seni ölü sananlar var. / Ölü mü? Tövbeler tövbesi. / Dirilerden hiç kimse, şu kadına söz geçiremedi ama, o dik kafalı inatçı, bir tek işaretinle el pençe emrindedir, ey toprak altında yatan, ey ebedî hay olan...”⁷⁷

⁷³ Tirmizî, Zühhd 44.

⁷⁴ Yunus Emre, Divân ve Risâletü’n-Nushiyye, 320-321.

⁷⁵ Yunus Emre, Divân ve Risâletü’n-Nushiyye, 181.

⁷⁶ Yunus Emre, Divân ve Risâletü’n-Nushiyye, 108.

⁷⁷ Ayverdi, Hancı, 28.

Mürşit ile müritleri arasındaki sevginin sebebi bezm-i elest'teki tanışmadır, yani aşinalıktır. Nitekim Resûl-i Ekrem, "Bzm-i Elestü'de tanışan ruhlar dünyada buluşacak, tanışmayanlar da ayrılacaktır." buyurmuştur.⁷⁸ Ayverdi, bu manada mürşidi Kenan Rifâî ile ezel âleminde karşılaşmalarını şu sözlerle dillendirir: "O rüya âleminden bu dünya âlemine geçmemi istedin de ne oldu sanki? Açık gözle de kapalı gözle olduğu kadar gördüğüm, gene sen olduktan sonra?" (104). Ayverdi, "Yusufcuk" adlı mensur şiir kitabında ise insân-ı kâmilî ezel gününde tanımayanların dünyada iken de tanımayacağından söz eder:

"Az kaldı perdeyi çekip seni onlara gösterecektim; fakat ihtiyatkâr olmayı gene senden öğrendiğim için vazgeçtim ve düşündüm ki gösterseydim de görmeyeceklerdi; zira perdelerin kalktığı ezel gününde onlar seni görmüşlerden olsalardı, şimdi burada 'Tanımıyoruz,' demezler ve demir asâ demir çarık, bu kâinâtın tek görülecek görülmemişini arar ve bulurlardı."⁷⁹

Annemarie Schimmel, bezm-i ezelde Allah'ın ruhlara "elestü bi rabbiküm"⁸⁰ hitabıyla aşkın başladığını hatırlatır.⁸¹ Sâmîha Ayverdi, "Hancı"da mürşidiyle olan ezel aşinalığından şöyle söz eder: "Onu ne zaman tanıdın? Dediler. Dünyaya gelmeden çok evvel, dünya henüz şekillenip suret bağlamadan, dedim."⁸² Görüldüğü üzere Ayverdi'nin mürşidine duyduğu aşk bezm-i ezele dayanmaktadır.

Mürşid-i kâmilin geçmişe gitmesi, "dünyadan sıyrılması, gözün görmediği, aklın ermediği o maziye hicret etmesi", ruhların Allah'la birlikte olduğu ezel âlemiyle bağını sürdürmesi ve seyr fillâh aşamasında olması manalarına gelebilir. İnsân-ı kâmiller için ruhların geldiği yüce makamlar

⁷⁸ Gazâlî, İhyâ-i Ulûmu'd-Din, 4/544.

⁷⁹ Ayverdi, *Yusufcuk*, 16.

⁸⁰ "Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zünriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? "Elbette öyle! Tanıklık ederiz" dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, "Bizim bundan haberimiz yoktu" demeyesiniz." (A'raf Sûresi, 7/171).

⁸¹ Annemarie Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş, Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, çev. Senail Özkan. (İstanbul: Ötügen Yayınevi, 6. Basım, 1999), 177.

⁸² Ayverdi, *Hancı*, 12.

asıl vatandır. Bu nedenle o yüce ruhlar, ilâhî sevgilinin olduğu hakikî vata-
tana büyük özlem duyarlar. Gerçek vuslat ise ancak ölümle gerçekleşecek-
tir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, bu nedenle ölümüne “şeb-i arûs”⁸³ (düğün
gecesi) demiştir.

Ayverdi, asıl vatanından göçen bir ruh olarak kendini muhacire benzetir.
Ayverdi, bu göç yolunda mal biriktirmenin faydasız olduğunu dolu ve boş
heybe benzetmeleri ile anlatır, dolu heybe sahibi öldükten sonra malı arka-
sındakiler tarafından paylaşılırken, boş heybe sahibinin heybesinden güzel
koku ile birlikte “Allah!” diye bir ses duyulur. Bu iki işaret, müridi ölmeden
evvel ölüme götürür. Ancak bunu göremeyenler göçebenin öldüğünü düşü-
nerek aldanırlar, gerçekte ölümler ise, dolu heybeye aldanan ve gafletten uya-
namayanlardır: “Acaba hakları var mıydı? Gerçekten ölmüş müydüm? Her
ne hal ise, bu ne hoş ne tatlı bir ölümdü. Asla uyanmak, dirilmek istemi-
yordum. Onların anlayışına göre ölü idim.” (88) Dünyayı bir dinlenme yeri
olarak gören sûfî için fakr halî, dünyevî istek ve heveslerden arınma sadece
Allah’ı isteme halidir. “Fakr yolunu tahsil eden talibin dostuna götürceği
en büyük hediye can’dır. Buna karşılık alacağı hediye ise canan sırrı’dır.”⁸⁴

Kenan Rifâî’ye göre, “Aşk, ölümle tev’emdir. İhtiraslarını, zaaflarını,
nisyanlarını öldürmemiş kimselerin aşkı bilmeleri muhaldir. Bütün yaratıl-
mışlar içinde yalnız insanların erebildiği son tekâmül merhalesi olan aşka
lâyık olabilmek için insan değil acı ve tatlı kaydından, sırasında aşkıdan
bile geçmedikçe insan olamıyor.”⁸⁵

Ölümlü bedeninin, ölümsüz ruhun bütün ihtiyaçlarını karşılayamayacağı
gerçeğini Ayverdi, şu benzetme ile dile getirir: “Şu ruh kaynağından kana
kana içmek isteyen de bir vücut kabına muhtaç olması ne hazin!” (34).
Hakikatin ve Allah ile vuslatın arzusunda olan Ayverdi, varlığından soyu-
nararak görülmeyeni görmek ister ve şöyle sorar: “Neden bir göz, bir dudak,

⁸³ Ayrıntılı bilgi için bk. Reşat Öngören, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî” Maddesi, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 2004), 29/441-448.

⁸⁴ Mustafa Tatçı, *Yûnus Emre’nin Mürşidi Tapduk Emre* (İstanbul: H Yayınları, 2. Basım, 2020), 21.

⁸⁵ Ayverdi vd. *Ken’an Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 232.

bir gamze, o ruh çeşmesinin sadakasını dağıtan birer el ayası hükmünde? İştiyakı, cevhere olan insan, neden hummalı savletlerini o vücut sahilinde teskin ediyor?” (34). Mürşit bu bağlamda bir bedenle sınırlı değildir. Benliğini terk eden mürşit, kalbini sonsuz olanın tecelligâhı haline getirendir. Bu nedenle “cevhere” ihtiyaç duyanın önce maddî olanı aşarak mânâ âlemine yönelmesi gerekmektedir. Ayverdi de aşk yolunda dünyayı ve isteklerini kaybede kaybede yolculuğunu sürdürdüğü için kumarbazlara benzetildiğinden söz eder. Mevlânâ, şiirlerinde, insanın ulvî âlemlerden geldiği halde süflî âlemde kendisi için yaratılan şeylerle oyalanmasını hakikat yolculuğunda engel olarak görür. Bu nedenle ruha boş ve değersiz şeyleri terk ederek Allah’a kavuşma dünyasına gitmesini telkin eder:

*“Ey canın canı, biz buraya ekmek için gelmedik
Ey sâkî kal, sultanın bezmine dilenci gözüyle bakma.”
“Tuzlu sudan, hayat suyuna doğru yola koyul
Arka saftan, canın ön safına doğru dön
Git, git ey ruh, biz de geliyoruz ey can,
Bu ayrılık dünyâsından o buluşma dünyasına.”⁸⁶*

*“Rûhu, çamurun bulantısından arındırınca kalp mi'râca çıkar,
Ruh oraya yerleşince, orası ruhun daha hoşuna gider.”⁸⁷ (Mevlânâ)*

Mutasavvıf yazar Ayverdi, “Hancı”da dünyaya dair istek ve heveslerini kaybetmiş bir âşık gibi, ruhunu özgür kılmak amacıyla sadece sevdanın yaşadığı bir dünyaya gitmek, sadece Allah’ın yanında olmak istediğini belirtir:

“Gitmek istiyorum. Ayak değmedik, kuş uçmadık, sel geçmedik, yel esmedik dünyâlara gitmek istiyorum. Zâhidâne cümbüşler burda kalsın. Şekiller, sûretler sizlerin olun. Bırakın gideyim. Merâmın kelâmın el pençe durduğu, sevdânın biricik ibâdet olduğu dünyalara gideyim. Bir titreyiş olayım, bir âhenk olayım. İsimsiz sıfatsız, renksiz şekilsiz tek soluk olayım. Olayım Allah’ım! Senin olayım!”⁸⁸

⁸⁶ Kocatürk, Mevlânâ Divân-ı Kebîr Üzerine İncelemeler, 122-123.

⁸⁷ Kocatürk, Mevlânâ Divân-ı Kebîr Üzerine İncelemeler, 127.

⁸⁸ Ayverdi, *Hancı*, 30.

Ayverdi, hakikat yolculuğu sırasında beden yükünden uzak olmanın kendisine kuvvet verdiğini şu mecaz ifadelerle dile getirir: “Gerçi zayıf ve tâkatsızım; ammâ kimse bilmese de sana âşikâr değil mi ki, bütün kuvvetim o zaafta.” (35). Bu zayıf vücut, nefisle cihat sırasında nice zaferler kazanmıştır: “Sirasında bu tüvansız vücûdun, nice nice meydan muhârebelerine, gazâsına, cengine şâhit değil misin?” (35) Ayverdi, başka bir mensur şiirinde de Allah’a ulaşmak için varlığından soyunmak gerektiğini, aşkın bütün kötülükleri ortadan kaldıran en güçlü vasıta olduğu tekrar eder:

“İyi ki, iyi ki sermâyesizim. Ne iyiliklere ne güzelliklere sâhibim. Onlar da bir ağırlık. Kötülüklerimi ise su sabun temizlemez. Eritirse senin muhabbetin eritir. Onları da kendimden uzaklaştırdım. İster temizle ister bir kenara at. Ne iyilik ne kötülük istiyor, sana varlıksız gelmek diliyorum. Tıpkı çırıplak doğan çocuk gibi...” (20)

Sâlik için nefse muhalefet demek, bütün heves ve arzuları terk etmek demektir. Mücadele, riyazet ve takva ile nefsinin arzularına muhalefet eden sâliki, “Allah kendine yakınlaştırır, onun kalbini kendine âşık eder, kendisi ile görüşür ve buluşturur.”⁸⁹

Ayverdi, ruhunun yüce makamdan ayrılarak gurbet olan dünyaya gönderilmesinden duyduğu ıstırapı sürekli hisseder: “Ne akıl almaz işlerin vardır, bilinmez ki... Hem beni bu dünyaya attın; hem de sürüye saldıran kurtlar misali, âlem halkını üstüme düşürdün. Dediler, dediler... dillerine her geleni söylediler. Söylesinler... Sen benimle ol da ne isterlerse onu söylesinler, onu desinler.” (182) Ayverdi’nin ayrılık konulu bu sözleri, Mevlânâ’nın “Mesnevî”sinde dile getirilen ney metaforunu hatırlatır: Sazlıktan koparıldığı için inleyen ney gibi âşıklar da bu ayrılıktan dolayı kefer ve hasret duyguları içinde inlemektedirler. Bu bağlamda dünya hayatı, Mahmud Erol Kılıç’ın vurguladığı şekilde âşıklar için bir diğer parçasını arayış yolculuğudur.⁹⁰

Niyâzî-i Mısırî vahdetten kesret âlemine inişi şu şekilde dile getirir:

⁸⁹ Kocatürk, Mevlânâ Divân-ı Kebîr Üzerine İncelemeler, 24-25.

⁹⁰ Kılıç, *Sûfi ve Şiir*, 178.

*“Vahdet ilinde seninle yâr idim n’oldu bana
Kesret içre bend-i ağyâr olmuşam yâ Rab meded”⁹¹*

Ayverdi, “Hancı”da, Allah’tan, “devlet”ten, “devran”dan, yurdundan ve “devletli”sinden ayrılığını şu sözlerle ifade eder:

*“Ben devletten ayrıldım... Ben izzetten ayrıldım; yer gök ağlamış çok mu?
Devletlimden ayrıldım. / Zaman zaman içindeydi, ben zamânın içinde, yerin gö-
ğün bilmediği devran benim içimde. / O devrandan ayrıldım. O zamandan ay-
rıldım; yansa cihan ateşe, ben cihandan ayrıldım. / Gönül, gönül içindeydi, ben
gönülün içinde. İns ü cinnin bilmediği hicran benim içimde. / Ben yerimden ay-
rıldım, ben yurdumdan ayrıldım. Yansa cihan ateşe, uş, ben senden ayrıldım.”⁹²*

Aşkta âşık da maşuk da birdir, Ayverdi, mensur şiirlerinde sen ve ben ikiliğine karşı çıkar: “Kimse bilmiyor ki biz, birbirimizin dudağından akan tek yudumuz. Zaten, ayrı ayrı köşelerden kaydığımız için değil mi bu çatışma, bu çekişme, ey gönlümü alıp götüren?” (117). “Hancı”da ise “tevhid bayrağını” yere düşürmemek için “Ya Rabbi, imdat yolla. Beni mağlûp etme!” sözleriyle Allah’tan yardım ister.⁹³ Kenan Rifâî, ilmin gayesinin tevhit olduğunu, tevhidin de her yapılan şeyi Allah’tan bilmek, her yerde Hakk’ı görmek, incitmemek ve incinmemek olduğunu ifade eder.⁹⁴ Tevhidin manasını Yunus Emre şöyle ifade eder;

*“Tevhîd imiş cümle âlem tevhîdi bilendir Âdem
Bu tevhîdi inkâr iden öz cânına düşmânımış.”⁹⁵*

*“Okumagıl ilmün yüzün ilme amel eyle güzün
Aç gönülden bâtın gözün âşık-ma’şûk hâline bak*

*Gör ma’şûkun ne idedir âşık dahı o işdedür
İkisi bir işdedür iki sanup kalma irak”⁹⁶*

⁹¹ Niyâzî-i Mısırî Dîvânı Şerhi, 86.

⁹² Ayverdi, *Hancı*, 18.

⁹³ Ayverdi, *Hancı*, 76.

⁹⁴ Ken’an Rifâî, *Sohbetler*, 213-214.

⁹⁵ Yûnus Emre, Dîvân ve Risâletü’n-Nushiyye, 161.

⁹⁶ Yûnus Emre, Dîvân ve Risâletü’n-Nushiyye, 163.

“Allah ve insan arasında yetmiş bin perde vardır.” Hadis-i şerîfnde işaret edildiği üzere âşık, aradaki benlik perdesini kaldırmadan maşukunu, yani Allah’ın cemâlini müşahede edemez, bu noktada perde, kulun kendi varlığıdır.

Yûnus Emre, benliği terk etmenin ve Allah’ın cemâlini müşahede etmenin, hakikî aşkla gerçekleşebileceğini hatırlatır:

*“Terk eylegil sen senligün anun ışkanı bul anun
Bu ışık içinde ölenin kan bahâsı dîdâr olur.”⁹⁷*

Ayverdi, mürşidinin vahdet düşüncesini şu sözlerle yer verir: “Teşâhhus âlemindeyin; fakat şahıs nedir bilmezsin. Aynı manayı bin çeşit kalıpta seyrederken sorulursa, o binin adı, senin için tektir, birdir.” (47). Mürşit tevhit inancıyla her varlıkta Allah’ın tecellilerini seyretmektedir. Kenan Rifâî şöyle der: “Allah gayrı değil ki ona vasıl olasın. Hicap olan senin kendi vücudundur. Sen sensiz Allah’a git, aranızdaki mânia, hâil senin senliğindir.”⁹⁸

“Ne oldu bana? Bir mâmûre idim, vîrâne oldum. Taş taş üstünde bırakmayan şu zelzele nedir, Allah’ım? Yıkıldım; yerle yeksan oldum, hâlâ sarsıp silkelemekten usanmıyorsun. Kim bilir, belki bana o hârâbeyi de çok görüyor, yanardağlar gibi indifâlarla, içimin dışı vurmasını istiyorsun. Ammâ insaf et..” (38)

Yukarıdaki mensur şiirde dile getirildiği şekliyle kalbin alt üst olması, kalpteki kötülüklerin tasfiye edilmesidir, böylece harabeye dönen kalpte hakikat tecellileri meydana gelir. Mürşit, müridinin kalbindeki kötülükleri kökünden temizleyendir, bu nedenle Ayverdi, “Ortaya dökülmedik, geri tepmedik, yüze çıkmadık nem kaldı? Söyle, ey asırlardır beklediğim, söyle!” (38) diyerek mürşidine seslenir:

“Devletim! Bir kul tanyorum ki tepeden turnağa senin eserindir. Vaktiyle onu bir tohum olarak ele aldın. Özendin, bezendin, bostanlarından bir bostanın tam ortasına dikerek, suladın, çapaladın, kestini, budadın, sürüp gelişmesini gözleyerek bugüne getirdin. Ve sonra da meydancı edip ortaya saldın.” (48)

⁹⁷ Yûnus Emre, Divân ve Risâletü’n-Nushiyye, 143.

⁹⁸ Ayverdi vd, Ken’an Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık, 226.

Mürit, müşşidinin elinde terbiye olur, “kâmil insan” mertebesine yükselir. Bu yönüyle insan emekle büyütülecek bir tohuma benzetilir. “Yusufçuk”ta, hakikat yolcusu tohuma benzetilir. Allah’a ulaşma yolculuğunda kendi tohumunu eken sâlik, vakti geldiğinde dallarında aşk meyveleri büyütür.⁹⁹ Müşşit ise bir ruh doktoru olarak müridinin her derdini, her sırrını bilir: “Beni bir çeng ile kurup ayarladıktan sonra ondan çıkan seslere bir de şaşırıyorsun. Ses benimse hüner senindir; şaşma Devletlim, şaşma!..” (187). Çengle kurulan benzerlik ilişkisinde çengden çıkan seslerin güzelliği ile Ayverdi’nin fenâya ulaşması ve Allah’ın sıfatları ile sıfatlanması arasında bir ilgi kurulduğu söylenebilir. “Hancı”da müşşidin vazifesini şu sözlerle dile getirir: “İzinden, gözünden, sözünden, özünden Allah ayırmasın. Ey Hakk’ı bildiren, ona götüren, perdeyi kaldırıp onu gösteren... Hakk’ın var olduğunu, varlığın Hak olduğunu, görünenin gösteren, gösterenin görülen olduğunu bildiren! Bu dünyada, o dünyada, Allah senden ayırmasın.”¹⁰⁰

Ağlamak, kalbi Allah’a yaklaştırır. Mevlânâ’ya göre tecelli ve müşahede kapısı ancak gözyaşı ile açılır.¹⁰¹ Başka bir yerde ise ilâhî aşkın yansımaları olan mecazî aşk şöyle dile gelir:

“Deryâ ise dilsiz dili ile o garîbe sesleniyordu: Ey sevdâsı güzel adam! Aşkın hürmetine dinle beni... Sözüme kulak ver. Bilesin ki seni kıskanmaktayım. Zira sevgilini gördüğün için ağladığımı biliyorum. Bu gözyaşları o yüzden... Ben ise onu görmediğim için çırpınıp durmaktayım. İşte aramızdaki bu farkı kıskanıyorum. Sen, görse de ağlıyorsun, görmesen de. Ben ise yalnız hasretten göz yaşı döküp duruyorum.” (129).

Niyâzî-i Mısırî de şiirinde aşkın gözyaşıyla sıkı bağımlı vurgular:

*“Aşkın kime yâr olur dâim işi zâr olur
Dinmez gözünün yaşı yanar içi nâr olur*

*Varlık cibâlin kesip dost iline yol eder
Ferhâdlayın gözünün yaşları pınar olur.”¹⁰²*

⁹⁹ Ayverdi, *Yusufçuk*, 46.

¹⁰⁰ Ayverdi, *Hancı*, 53.

¹⁰¹ Kocatürk, *Mevlânâ Divân-ı Kebîr Üzerine İncelemeler*, 76.

¹⁰² Niyâzî-i Mısırî *Divânı Şerhi*, 108-109.

Yüzyıllar öncesinden aşk, yine aynı dille Yunus Emre'nin dizelerinde aynı mana ile terennüm eder:

*“İşkun odı yüreğimde neler eyler neler eyler
Bugün bir âşıkı gördüm bu derdümden haber söyler*

*Yünus eydür âşık oldum ma'şükun derdinden öldüm
Teveccüh ma'şûka kaldum anunıla gönlin eğler.”¹⁰³*

“Ey ömürler boyunca beklediğim! Hasretim sana, hasret...” (40) sözlerinde Ayverdi'nin Allah'a ve mürşidine duyduğu sonsuz aşk ve özlem yer almaktadır. Allah'a âşık olanlar için özlem bir ömür boyu sürer, bu özlem ve aşkla fânî olur. Ona göre “Âşık, maşukundan başka bir şey istemediği ve görmediği için, onun gördüğü mihnet ve belâ dahi aynı sefâdır. Çünkü cananı vermiştir. Bu sebeple, onu yârin hoşlaması da takdir etmesi de biridir.” (105). Mevlânâ, Allah'a olan özlemini şiirlerinde şöyle terennüm eder:

*Senin kokun, kulun burnundan asla gitmedi,
Senin yüzünün hayâli de gözüümün önünden gitmedi.
Ömrümü gece gündüz senin arzulla geçirdim,
İşte ömrüm geçip gitti, fakat sana olan arzum bitmedi.¹⁰⁴*

Ayverdi, mensur şiirlerinde mürşidini genellikle “büyücü, iksir, ezeli hâkim, fitneci” olarak ifade eder. İstiare yoluyla mürşidine “ey iksir” şeklinde seslenir. Çünkü, mürşit, müridine “düşmanlıklar kadehinde sunulmuş dostlukları öğreten”dir. “Puthaneler içinde gizlenmiş Kâbe'yi gösteren”dir. Dünyaya aldanmamayı, dünyadaki zorluklara karşı sabretmeyi öğretendir. (69) Hakk'ı bilmeyi, Hak'tan korkmayı öğretendir.

Mürşit, klasik şiirdeki sevgili mazmununa benzer şekilde, girdiği gönlü dağıtan, perişan eden yönüyle fitneciye de benzetilir. “Ne acırsın ne tasalanır ne de üzülsün, ey gözü pek kan içici, ey insafsız fitneci!” (78). Ona intisap edenler, nefislerinin isteklerinden geçmek zorunda kaldıkları için bu durum boyun vermeye benzetilir: “Sana boyun vermekten boynunu kurtaranı görmek isterim, ey kılıcıdan süzülen kan, bir sevdalı dudaktan da sıcak olan fitneci!” (79).

¹⁰³ Yunus Emre, Divân ve Risâletü'n-Nushiyye, 133.

¹⁰⁴ Kocaturk, Mevlânâ Divân-ı Kebîr Üzerine İncelemeler, 190.

Sonuç

Osmanlı şiirinin beslendiği en önemli iki kaynak din ve tasavvufur. Diğer bir deyişle dinin zahirî ve batınî unsurlarıdır. İslâmî ilk şiirlerden itibaren ünlü mesnevîlerin, kasidelerin temel teması tasavvufur. Tasavvufun merkezinde ise aşk ve insân-ı kâmil konusu yer alır. XX. yüzyılın çok yönlü mutasavvıf, mütefekkir ve edibi olan Sâmiha Ayverdi, tasavvufî şiir ve irfan geleneğini “Dile Gelen Taş”, “Yusufcuk” ve “Hancı” adlı mensur şiir kitaplarında devam ettirmiştir. Bu kapsamda mensur şiirler, mecazî aşktan hakikî aşka geçişi dile getirir. Ayverdi, mensur şiirlerinde klâsik şiirin, sembol, mecaz ve soyutlama ağırlıklı dilinden, teşbih, teşhis, istiare, hüsn-i talil gibi edebî sanatlarından sıkça yararlanır. Klasik şiir geleneğinin irfan içerikli soyut aşk anlayışını, sevgili, sâkî, meyhane, şarap gibi mazmunlar etrafında kullanmayı sürdürür. Mensur şiirlerde sözü edilen sevgili, Allâh Teâlâ ve mürşid-i kâmil Kenan Rifâî’dir. Bu bağlamda Ayverdi, mensur şiirlerinde ayet ve hadisleri kaynak olarak kullandığı gibi Mevlânâ, Yunus Emre, Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mısırî gibi nice aşk şairinin şiirlerinde çokça rastlanılan insân-ı kâmil, ilâhî aşk, hasret, ayrılık, göz yaşı, gurbet, çile, fenâ, bekâ, sır gibi temaları da ele alır. Mensur şiirlerde geleneğe uygun olarak samimi bir üslubun çerçevelendiği münacat, dua, serzeniş, sena ve hikmet dili dikkat çeker. Özetle Sâmiha Ayverdi, sûfilerle benzer temaları ele alması, estetik bir üsluba sahip olması yönleriyle tasavvufî şiir geleneğini XX. yüzyılda canlı tutmuş “hal” ehli sûfi ediplerendir.

Kaynakça

- Affî, Ebü'l-Alâ. *Tasavvuf, İslâm'da Manevî Hayat*. çev. Ekrem Demirli & Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yay. 4. Basım, 2009.
- Ateş, Süleyman. *Mecazdan Hakikate Aşk*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2008.
- Ayverdi, Sâmiha. *Dost*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 5. Basım, 2010.
- Ayverdi, Sâmiha. *Dile Gelen Taş*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2. Basım, 2008.
- Ayverdi, Sâmiha; Erol, S.; Araz, N.; Huri, S. *Ken'an Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 6. Basım, 2009.
- Ayverdi, Sâmiha. *Hancı*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 3. Basım, 2007.
- Ayverdi, Sâmiha. *Yusufcuk*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 5. Basım, 2014.

- Ayverdi, Sâmîha. Son Menzil, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 4.Basım, 2014.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l Beyân, Kur'ân Meâli ve Tefsiri*. Cilt: 8. çev. Ali Ulu-türk & Murat Sülün. İstanbul: Erkam Yayınları, 2017.
- Demirci, Mehmet. *Yunus Emre'de İlâhî Aşk ve İnsan Sevgisi*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2.Basım, 1997.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İfav Yay, 8. Basım, 2008.
- Erzurumlu İbrâhim Hakkı. *Mârifetnâme*. çev. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2011.
- İmam Gazâlî. *İhyâ'u Ulumi'd-Din*. cilt: 1. çev. Ahmet Serdaroğlu., İstanbul: Bedir Yayınevi, 2011.
- İmam Gazâlî. *İhyâ'u Ulûmî'd-Din*. cilt: 4. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2011.
- Kemikli, Bilal. *Şiir ve Hikmet*. İstanbul: Kitabevi, 2017.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Sûfî ve Şiir*. İstanbul: İnsan, 8. Basım, 2011.
- Kocatürk, Saadetin. *Mevlânâ Divân-ı Kebîr Üzerine İncelemeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. 2001.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. Kuşeyrî Risâlesi. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh, 8. Basım, 2016.
- Niyâzî-i Mısırî. *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı Şerhi*. haz. Mustafa Tatçı, İbrahim Özyay. İstanbul: H Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Öngören, Reşat. “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29/441-448. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Rifâî, Ken'an. *Şerhli Mesnevî-i Şerif*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 3. Basım, 2009.
- Rifâî, Ken'an. *Sohbetler*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 4. Basım, 2011.
- Rûmî, Eşrefoğlu. *Mîzecki'n-Nüfûs*. haz. Abdullah Uçman. İstanbul: İnsan Yay. 4. Basım, 2012.
- Schimmel, Annemarie. *Ben Rûzgârım Sen Ateş, Mevlânâ Celâleddin Rûmî*. çev. Senail Özkan. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 6. Basım, 1999.
- Tahrallı, Mustafa. “Ateş Ağacı”. *Kubbealtı Akademi Mecmuası*. 17(1988), 29-37.
- Tahrallı, Mustafa. “Mâbedde Bir Gece”. *Türk Edebiyatı Dergisi*. Haziran, 1984, 76-9.
- Tahrallı, Mustafa. “Osman Hulûsî Efendi'nin Divânı'nda Yâr Sembolü”, *Somuncu Baba ve Es-Seyid Osman Hulûsî Efendi Sempozyumu Tebliğleri*. Ankara: Es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi Yayınları, 1997.
- Tahrallı, Mustafa. “Kenan Rifâî maddesi”, *İslâm Ansiklopedisi*, 25/254-255. İstanbul: TDV Yay. 2002.
- Tatçı, Mustafa. *Aştan Söyler Bu Dilim*. İstanbul: H Yayınları, 2019.
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre'nin Mürşidi Tapduk Emre*. İstanbul: H Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2. Basım, 2005.

Üsküdarlı Mehmet Nasûhî Halvetî. *Tasavvuf Eğitiminde Nefs/Tevhîd/Zât*. haz. Mustafa Tatçı, Musa Yıldız, İstanbul: H Yayınları, 2. Basım, 2020.

Yıldız, Alim. *Geleneğin İzinde*. İstanbul: Kitabevi, 2013.

Yûnus Emre. *Divân ve Risâletü'n-Nushiyye*. haz. Mustafa Tatçı. İstanbul: Sahhaf- lar Kitap Sarayı, 2005.

12. Emine İşinsu'nun Küçük Dünya Romanında İlâhî Aşk'a Varan Bir Arayış Yolculuğu

N. Hilal AKMAN

Dr. Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul, hilalunlu@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7793-6358

Giriş

Tasavvufî anlayışa göre insan bu dünyada gurbettedir. Kaynağından çıkan su misali farklı mecralarda akar; fakat hep kaynağına dönmek ister. Mevlânâ bu ayrılığı toprağından koparılıp ney yapılan kamyıa benzetir. Neyin hüznü sesini de aslına arayan insanın ruh halini hatırlatır. İnsanoğlu da hayatı boyunca bir ney misali aslına ve yaratıcıyla ahitleştiği âleme dönmek ister. Bu uğurda arayışa çıkar. İnsanın hakikate ulaşmak amacıyla gerçekleştirdiği arayış, tasavvuf literatüründe yolculuk metaforuyla ifade edilir. Bu anlamda her insan farkında olsa da olmasa da bu dünyada bir yolcu gibidir.

İnsanın hakikate erişme yolculuğu öncelikle, benliği aşmak ve yaratılıştaki esas gayeyi anlamakla mümkündür. Öze giden yol ‐aşk ve hakikat‐ yani tasavvuf yoludur ve ‐bu yoldan bütün peygamberler, erenler, evliyalar ve aydınlanmış insanlar yürümüşür.‐¹

İnsanın hakikat yolculuğunda özüne kavuşması için görünen âlemin ardına düşmesi, kutsal olanla bağ kurması gerekmektedir. Bu süreç, modern

¹ Çağrı Dörter, *Bugünün Tasavvufu* (İstanbul: Doğan Novus Yayınları, 2021), 25.

dünyanın kendine, aslına, kutsalına yabancılaşan insanı için kolay olmayan bir süreçtir. Ancak aşk, bu yolculuğu hızlandıran ve insanı rabbiyle vuslata ulaştıran en etkili araçtır. Mevlânâ, aşkı şöyle tasvir eder:

“İnsanın bütün zorluklar yanında büyük bir bahtiyarlığı da vardır: İnsan ayırdığı Bütün’ün yabancıları değildir, sadece uzağına düşmüştür. Yani insanla Allah, iki yabancı değil, asılları bir, fakat ayrı kalmış iki sevgilidirler. Bu yabancılaşma ise Mevlânâ’ya göre insanın şuur ve gayretiyole ortadan kalkacaktır. Yabancılaşmanın Allah tarafı, bu işe zaten isteklidir ve insanı sürekli çekmekte, coşturmakta, istemekte ve özlemektedir.”²

Allah’ı bilmenin yolu, kalpte Allah sevgisinden daha fazla hiçbir şeyin sevgisine yer bırakmamaktan geçer. Dolayısıyla sevmeyi öğrenememiş bir kalbin ebedî olanı, Mutlak Hakikat olan Allah’ı bilmesi mümkün değildir. Netice olarak hakikate ulaşma yolculuğu bir nevi aşk yolculuğudur. Tasavvufta bu yolculuğa seyr u sülûk adı verilir. Seyr u sülûk, bir çeşit ahlâk eğitimi olarak belirli mertebelere sahiptir ve bir mürşidin rehberliğinde yapılır. Seyr u sülûk sırasında;

“İnsan(nefis), aldığı eğitim ve iradesi sayesinde mücadele ve imtihan vererek dünya hayatında kulluğunu ve tekâmülünü gerçekleştirmeye; emmâre (kötüye çeken, kötülüğü emreden) nefis olmaktan kurtularak, levvâme (kendini tenkit eden, kınayan), mülheme (ilâhî ilhama mazhâr olan), mutmainne (şüphelerden ve geçici zevk bağımlılığından kurtularak huzura eren), râdiye (Allah’ın takdirine razı olan) merdiyye (Allah’ın rızasına mazhar olan) nefis basamaklarına veya derecelerine tırmanmaya çalışır.”³

Yukarıda ifade edilen nefis mertebelerinin neticesi marifetullâh ve ilâhî aşktır. Bu yolculuk sırasında benlikten vazgeçmek, nefsin isteklerini terk ederek kemalâta erişmek zor bir süreçtir. Mustafa Tatçı, manevî yolculuğu şu sözlerle tanımlar: “Sülûk bir nevi dil, kulak, göz ve gönül eğitimidir. Bir sabır eğitimidir. Bu eğitim birkaç günde gerçekleştirilecek bir şey olmadığı gibi ne sadece bedenî ne de sadece ruhî bir eğitimidir.”⁴ Hz. Peygamber’den bu yana asırlardır sülûke niyet eden yolcular, bu gönül eğitimi almışlardır.

² Osman Nuri Küçük, *Ne Varsa Sen’de Var* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015),116.

³ Hayrettin Karaman, *Tasavvufsuz Şeriat Olmaz* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019),73-74.

⁴ Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Yorumları-İşitin Ey Yârenler* (İstanbul: H Yayınları, 2021), 55.

Yolculuğu tamamlayan Allah dostlarının marifete ulaşma tecrübeleri ise menkıbeler şeklinde günümüze kadar ulaşmıştır.

Çalışmamızın konusu olan *Küçük Dünya*⁵ romanının kahramanı Nur, üniversite mezunu, yeni evli ve eşinin tayini sebebiyle Urfa'da yaşayan bir genç hanımdır. Hamiledir. Urfa'daki hayatında kendi hızında, sosyal ortamlarda kalabalığa karışmayan, az konuşan ve zoraki katıldığı kadın davetlerinde kendini ön plana çıkarmayan bir kişidir. Beş yaşındayken babasını kaybeder, bundan sonraki hayatı annesinin katı ve otoriter eğitimiyle geçer. Annesinden sevgi ve şefkat görmeyen Nur, böylece sevgiyi öğrenemez. Aşktan uzak evliliği ise annesinin terbiye metodundan ve hırs dolu dünyasından bir kaçıdır. Nur, bu nedenle eşi Ferit'i iyi tanımadan evlendiği için eşinin yanında kendini bir yabancı gibi hissetmekten kurtulamaz. Hamileliği sebebiyle eşinden ayrılamaz ve teselliyi kendi "küçük dünya"sına sığınmakta bulur.

Nur, babasının ölümünden sonra annesinin elinde adeta kuru bilgi deposuna döner. Ancak, edindiği pek çok bilgiye rağmen daima hissettiği büyük boşluk nedeniyle ruhsal bir arayışa yönelir; rehbersiz olduğu için nasıl bir yolda yürüyeceğinin bilincinden uzaktır. Peygamber Efendimizin buyurduğu üzere "Kim ki arar ve aramasında ısrar ederse bulur."⁶ Bu bağlamda Nur'u arayışa yönlendiren, mevcut olanla yetinmemeyi doğuran iç huzursuzluğuyla yakından ilişkili olan manevî uyanışıdır. Mevlânâ'ya göre "sâlik iç huzursuzluğunu, kendisini doğru yola sevk eden bir bekçi gibi telakki etmeli ve farkındalığını ciddi bir talep ve arayış seviyesine yükseltmelidir."⁷ Nur, arayışı neticesinde eşinin işi nedeniyle yerleştikleri Urfa'da müridiyle karşılaşır.

Küçük Dünya romanı bütünüyle tasavvufi bir roman değildir. Ancak romanın baş kişisi Nur, yaşayışı itibariyle dinî hayattan uzak olsa da hak yolu arzusu içinde olan bir kişidir. Mecazî de olsa "aşk"la tanışan kalbinin coşkusu ona müridini buldurur. Fakat romanın sonunda henüz yolculuğunun başındadır. Tevekkül edip sabretmesi gerektiği sezdirilir.

⁵ Emine İşınsu, *Küçük Dünya* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2020).

⁶ Ken'an Rifâî, *Sohbetler*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 4. Basım, 2011), 53.

⁷ Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim -Benliğin Dönüşümü ve Miracı-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 515.

Roman, söz konusu içeriği sebebiyle tasavvufi unsurlar barındırmaktadır. Aşağıdaki inceleme, bu unsurların açıklanması ve romandaki karşılıklarının tespiti şeklindedir.

1. Mecazî Aşktan İlâhî Aşka

Romanda başkışı Nur'u hakikat yolculuğuna çıkararak güç, en temelde aşktır. Çünkü aşk ile yaratılan âlemde her insanın özünde yaratıcısına duyduğu aşk gizli olarak bulunmaktadır. Bu nedenle her sevginin temelinde bu ilâhî aşk vardır. Nur, içindeki boşluğu aşk ile doldurmaya sezgisel olarak yönelir. Dolayısıyla romanın merkezinde mecazî aşktan ilâhî aşka geçiş teması söz konusudur. Aşk, “muhabbetin seveni kavraması, bütün vücuduna yayılması, adeta onu sarmaşık dalları gibi kucaklamasıdır. Aşk her durum ve haliyle insanı Hakk'a götüren yoldur.”⁸ Nefsânî kötülüklerden uzak mecazî aşk, yani insanın insana duyduğu aşk da Allah aşkının başlangıcıdır.

Romanda Nur'un tasavvufun özü olan aşkı tanıması Ferit'in arkadaşı, Arkeoloji asistanı olan Murat vesilesiyle olacaktır. Nur, Murat'ın sohbetinden bir ruh aşinalığı sezer. Bu hislerini şöyle ifade eder: “. . .hiç konuşmadan da birbirimizi anlayabiliyoruz”⁹ Böylesi bir anlaşılmanın huzurunu daha önce hissetmemiştir. İkisi arasında aşına ruhlarda görülen bir manevî bir çekim söz konusudur. Adeta, iki eş ruh, aşk için birbirlerine vesile kılınmış gibidirler. Nur, bu aşkla birlikte büyük bir heyecan içindedir, sevmeyi öğrenen kalbi ona başka bir âlemin kapısını açar. Tasavvufi anlayışa göre “Her güzelde görünen, aslında Allah'ın güzelliğinin yansımasıdır.”¹⁰ Mevlânâ, aşkı, “insanın mana âlemine erişmesini ve özlem gidermesini sağlayan, insanı kendi varlığının aşkın yönü ile iletişime geçiren vasıta” olarak tanımlar.”¹¹

Bir hadiste geçen Allah'ın “Ben gizli bir hazine idim; bilinmeyi arzu ettim, âlemi yarattım.” cümlesi tasavvufta âlemin yaratılış amacının “sevgi” üzerine olduğunu gösterir. Bütün yaratılmışlarda tecelli eden güzellik aynı

⁸ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul, M.Ü İFAV Yayınları, 8. Basım, 2008), 203.

⁹ Işınso, *Küçük Dünya*,75.

¹⁰ Osman Nuri Küçük, *Fususul-Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011),24,

¹¹ Küçük, Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim, 668.

amaç üzerinedir. “Allah’ı bilmek ve tanımak ancak aşk ile olur. Bu aşk güzele değil, güzelliğedir. Varlıklarda tezahür eden Allah’ın sanatını, kudretini, rahmetini ve lütfunu ibretle temaşa etmektir.”¹²

Romanda Nur, Murat’a duyduğu sevgiyi şu sözlerle betimler: “... ona baktıkça içini dalga dalga güven hissi kapladığını muhakkak. Bütün kâinatı içine alacak kadar büyük ve sıcak, fakat sadece tek bir kişi arayan bir yürek!”¹³ Nur, daha önce eşine karşı böyle bir sevgi hissetmemiştir. Murat’a duyduğu aşk, tevhidi hatırlatmaktadır. Nitekim, “Gerçek âşık, maşukunun sözünü işitmekten, sesini duymaktan, hatta hissetmek ve hayal etmekten ve onu müşahededen zevk duyar.”¹⁴ Bu aşk Nur’u aslıyla buluşturacak olan aşkın ilk adımıdır. Bu aşk ile Nur, manevî yolculuğunda rehberlik edecek olan mürşidiyle karşılaşır.

Murat ile Nur’un tarihî mekanlardaki gezileri, Nur’un sonsuzluk hissi uyandıran tabiat karşısında aşkın tek sahibi olan yaratıcıya duyduğu hisleri ortaya çıkarır, tevhidi sezdirir:

“Dağın sarı çıplaklığında, tarihin ta içinde yaşamak yüreğime bir garip heyecan veriyordu! Göğün maviliğine sığınıp, rahatlamak istedim. Hiç bulut yok. Sanki içinden altında yaldızlanmış bir mavi!.. Birden gökle yer arasında yalnız ikimiz varmışız gibi geldi. Sarı-mavi, ezel-ebed, Murat ve ben! Ona anlatmak isterdim. Bu yokluğun içinde yalnız ikimizin varlığını, büyük bir kuvvetle hissediyordum. Bu iki varlık birbirine o kadar yakındı ki... Ellerini ayrı dudakları ayrı, hatta bakışları ayrı. Yalnız iç içe, aynı ruhtan yaratılmışçasına iç içe!..”¹⁵

İkisi de bu gezi sırasında adeta ikiye bölünmüş ve birbirini arayan bir ruhun kavuşma mutluluğunu hissederler, bu tasvir, eş ruha sahip insanların kavuşmasını ve tevhidi hatırlatmaktadır. Dolayısıyla ezel âleminde ruhların tanışıklığı sezdirir:

“Buncasına büyük bir mutluluk yaşamama imkân var mı, yaşamak! Nedir bu? Yoksa ölü müyüz? Mademki zaman yok, öyleyse yaşamının veya ölmüş

¹² Musa Kaval, “Mesnevî’de Aşk ve Âşık” *Ekev Akademi Dergisi* 15/49 (Güz 2011), 119.

¹³ Işınso, *Küçük Dünya*,124

¹⁴ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 201.

¹⁵ Işınso, *Küçük Dünya*,138.

olmanın manası ne? Bu vaktiyle bölünen, şimdi yeniden birleşen tek bir ruhun bayramı.. Bu ruh ölmez ki, ölemez ki.. Yaşıyordu, yaşayacak... Bu dünyada, hâl yok, ezel ve ebed var!”¹⁶

Nur ile Murat’ın yaşadığı aşk, yüzyıllarca hikâyesi anlatılan “Canı cananda arayan, hiçliği tadan, mâsivâyı gönülden çıkarıp atan insanlar”ın aşkları gibidir. “Ferhat’a dağları deldiren, Mecnûn’u çöllerde gezdiren mecazî aşk hakikî aşka yol olmuştur.”¹⁷ Nur, yaşadığı duygunun sarhoşluğuyla hayatına devam ederken hakikat yolunda karşısına gerçek bir rehber çıkar ve böylece dikkati Murat’tan kendi bilmeye, nefsini bilmeye, böylece Allah’ı bilmeye yönelir.

2. Mürşit/Mürşid-i Kâmil

Mürşit kelimesi Kehf suresinde “doğru yolu gösteren” manasındadır. Buna göre Şeyh “taliplere doğru yolu gösteren ve onları irşat eden kimse” demektir.”¹⁸ Mürşit/mürşid-i kâmil/şeyh ya da pîr, hepsi benliğinden kurtularak Hakk’ın sıfatlarına bürünerek kâmil haline gelmiş insan anlamına gelir. Mürşit, bu yönleriyle başkalarını da kemâle eriştirebilecek mertebededir.¹⁹ Mürşit, insandaki manevî hastalıkları tedavi eden, hakikate eriştirecek yolda rehberlik edecek kişidir.

Romanda, Nur, davet edildiği bir musikî ortamında Rifâî Şeyhi Ziyâeddin Efendi ile tanıştırılır. Ziyâeddin Efendi, Nur’un kafasındaki korkunç şeyh imajından çok farklıdır. Şeyh’in ney üflemesiyle başlayan musikî ziyafeti Nur’un ruhen başka bir boyuta çeker:

“Müzik yolu ile Allah’a ulaşmak isteyen bir sanatkâr. Varlığından etrafa nağme gibi, koku gibi duyulan bir şey dağıtıyor. İçimize ve bütün eşyaya sınıyordu. Yavaş yavaş neyini dudaklarına götürdü. Gözlerimi kapadım. Gayri bir ben vardım, bir de o ses. İçimde senelerden beri devam eden kavga sustu.

¹⁶ Işınso, *Küçük Dünya*,139.

¹⁷ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 203.

¹⁸ Reşat Öngören, “Şeyh” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Şubat 2022).

¹⁹ Küçük, *Mevlânâ’ya Göre Manevi Gelişim*, 585-586.

Vücudumun her zerresi ayrı ayrı eridi, ney'in içinde kayboldu... ağladım, ağladım..."²⁰

Tasavvufta, musikînin kaynağı, Allah'ın ezel âleminde ruhlara seslenmesi olarak kabul edilir. Dolayısıyla musikî de kulları Allah ve Resûlullâh aşkına ulaştırın vasıtalarındır. Romanda manevî rehberin ney üflemesi, Nur üzerinde büyük bir etki yaratır, adeta onu varlığından soyarak ruhuyla karşılaştıran bir araca dönüşür.

Nur'da meydana gelen değişimler, içindeki tohumun kabuğunu çatlatmasıdır. Kendinden çıkan "öz"e hayretle bakan Nur, adeta o güne kadar kör, sağır ve dilsiz gibi yaşadığını anlar. Mürşidi bulan sâlik mîknatıs gibi koştığı âleme çekilir. Kâmil insan, Hak'la Hak olmuş, kendi ortadan kalkıp Hakk'ın elçisi olmuş kimsedir, kâmil insanla alışveriş ise Hak'la alışveriş gibidir.²¹ Nur, Allah'ın sıfatlarının tecellisi olan Şeyh Ziyâeddin Efendi ile hakikate erişme imkânı ile ödüllendirilir.

3. Zikir

Sözlükte "bir şeyi anmak, hatırlamak anlamındaki zikir, dinî literatürde "Allah'ı anmak ve unutmamak" suretiyle gafletten ve nisyandan kurtuluş anlamında kullanılır."²² Zikirde seçilen bir Esmâ-i Hüsnâ veya kelime-i tevhîd belli sayıda tekrar edilir. Buradaki amaç o anda insanların Allah'tan başka bir şey düşünmemelerini sağlamaktır.

Romanda Rifâî²³ Şeyhi Ziyâeddin tarafından düzenlenen zikir ve ayin vardır. Nur, şeyhi tanıdıktan sonra içine bambaşka bir huzur dolar. Şeyhi tekrar görmek ve dinlemek için can atar. Mevlânâ'nın da buyurduğu gibi

²⁰ Işınsu, *Küçük Dünya*, 156.

²¹ Rifâî, *Sohbetler*, 518.

²² Reşat Öngören, "Zikir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Şubat 2022).

²³ "Rifâilik: XII. Yüzyılda Irak'ta Seyyid Ahmed er-Rifâî tarafından kurulan ve Arabistan, Mısır, Ortadoğu ülkeleri, Anadolu ve Balkanlar'da yayılan Sünnî tarikat. Bu tari-kate mensup olanlara Rifâî denir." İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları) s.1027.

“Cenâb-ı Hakk, sâlikin gönlünde talep uyandırınca onu istediği şeye dilbeste yapar, sürekli onu ister hale getirir. Sonra onu bu halde bırakmaz ve istediğini vererek gönlünü açar ve sevindirir.”²⁴ Nur da ayın vesilesiyle aradığı fırsatı elde edeceği için mutlu ve heyecanlıdır. Eşinin göreve gittiği bir gece Vali'nin eşi Emel Hanım'la beraber ayının yapılacağı yere içi kırpır kırpır gider.

Mürşidini bulan Nur'u artık kimse durduramaz. İçinde Murat'ın yanında dayken duyduğu heyecandan daha coşkulu, daha çok içini ısıtan bir duygu vardır. Bundan sonrası onun için büyülmüş bir dünya gibidir. Zikir esnasında içindeki boşlukların dolduğunu fark eder: “Allah adı yüreklerin tâ içinden; daha doğrusu, yüreklerin derinliğindeki bir başka yürekten kopup havayı sarıyor, içimde, yerini bilmediğim bir boşluğu dolduruyordu. O zaman Yunus'tan bir mısra yükseldi dudaklarıma: Bir ben vardır bende, benden içeri.”²⁵ Görüldüğü üzere Nur, nefsinin isteklerini susturunca ruhuyla yani özüyle karşılaşmanın huzuru içindedir. Allah Teâlâ, “Beni zikrediniz ki ben de sizi zikredeyim.”²⁶ buyurmuştur. O halde, zikir Hakk Teâlâ'nın vasfıdır. Zikir, kulu her şeyden muhafaza eder, zikreden kişi Allah'ın dışındaki her şeyi unuttur.²⁷ Bu nedenle Nur, zikir esnasında arayışının Hakk'ı bulmakla sonuçlandığını hisseder. Nitekim hakikate erişmenin ilk şartı talep ve bu talebin peşinden gitmektir.

Zikirle beraber cezbe başlar. “Cezbe; sohbet, zikir ve semâ meclislerinde kalbinde meydana gelen ilhama dayanamayarak kendinden geçen, gayriih-tiyarı sıçrayıp nara atan kimselerin davranışlarına denir.”²⁸ Zikir esnasındaki bir vecd hali de denebilir. Dervişlerin zikirle beraber cezbelenmesi Nur için seyrine doyum olmayan bir aşkın haldir. O da adeta kendinden geçer. Dünyevî her şey bir “hiç” e dönüşür. Romanda cezbe hali şöyle tasvir edilir:

²⁴ Küçük, Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim, 516.

²⁵ Işın, *Küçük Dünya*, 158

²⁶ Bakara, 2/152.

²⁷ Abdülkerim Kuşeyri, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyri Risalesi* (İstanbul: Dergâh Yay. 8. Basım, 2016), 302-303.

²⁸ Hasan Kâmil Yılmaz, “Cezbe” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Şubat 2022).

“Dervişler coştukça, zikir hararetleniyor, âdeta çılgınlaşıyordu. Bu insanlar artık bu diyarda yaşamıyorlardı, kendilerinden geçmişlerdi gayri. Cezbe denilen ilâhî coşkunluğun sonsuz ummanı içinde birer muazzam dalga gibiydiler; dalgalar gibi kabarıp yükseliyorlar, parçalanıp dağılıyorlardı.”²⁹

Ayin esnasında Nur, mucizevî bir olaya da şahit olur. Şeyh, ortaya getirilen bir çocuğu kılıcıyla ikiye ayırır; fakat çocuk Şeyh'in elleriyle dokunmasından sonra yeniden hayata döner.³⁰ Nur, müritlerin şeyhlerine tam teslimiyetlerinin ardından küçük bir çocuğun teslimiyetini de görünce göz yaşlarına hakim olamaz. Şeyh'e koşmak, müritleri gibi onun ellerine sarılmak ister. Hasretini çektiği imana şahit olduğunu sezer. Ruhu yıkanmış gibidir. Yine de daha ileri gitmeye cesareti yoktur. Kaderi bir zincir gibi boy-nundadır. Dolayısıyla romanda kader teması da söz konusudur.

4. Kader ve Tevekkül

Kadere iman etmek imanın şartlarından. Dünyada her insanın önceden takdir edilmiş bir hayat yolculuğu vardır. Tevekkül ise Allah Teâlâ'ya sınıksız sarılma ve itimat etmektir. Kuşeyrî şöyle der:

“Tevekkülün yeri kalptir. Zâhirde (tedbir ve sebebe tevessül ile çalışmak) hareketle meşgul olmak kalpteki tevekküle zıt değildir. Kul takdirin Allah Teâlâ cihetinden olduğuna hakikaten ve yakinen kanaat getirmiş olursa, bu durumda istediği bir şeyi elde edemezse, “O'nun takdiri budur” diye; elde ederse, “Bu onun lütfudur” diye düşünür.”³¹

Nur'un kadere inanmakla ilgili tereddütleri vardır. Bununla ilgili bir mistik tecrübe yaşar. Urfa çarşısında gezerken girdiği bir boncuk dükkanında hayvan dişlerinden yapılmış bir kolye görür ve ısrarla ona bakmak ister. Dükkan sahibi yaşlı ve garip bir kişidir. Nur'u yanına çağırır ve ona dikkatli baktığında

²⁹ Işın, *Küçük Dünya*, 158, 159.

³⁰ “Bu gösterilerle Allah dilemedikçe ateşin yakmasının, kesici aletlerin kesmesinin, yırtıcı hayvanların zarar vermesinin mümkün olmayacağı deliliyle ispatlanmak istenmekte, ayrıca bu yolla inkârcıların hidayete ermesi hedeflenmektedir.” Mustafa Tahrallı, “Rifâiyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Şubat 2022).

³¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 249.

Nur bir anda başka bir boyuta geçer. Hayvan dişli kolye boynuna asılan ve onu gittikçe boğan bir ipe dönüşür. Kolyeyi çıkarmaya çalıştıkça kolye onu sikar, dükkancı kolyenin kaderi olduğunu ve onu zorlamamasını söyler. Nur, gözlerini açtığı anda yine çarşıda ve dükkandadır. Ne olduğunu anlamaya çalışır, dükkancı ona “Azıcık aklın varsa ne olduğunu anlarsın” der.³² “Tevekkül, kaza ve kaderin hükmüne kayıtsız ve şartsız teslim olmaktır.”³³ Nur, kaderine tevekkül etmeyi söz konusu mükâşefe ile öğrenecektir. Görüldüğü üzere yaşlı adamın elinde kolye bir imge olarak, kaderi temsil etmektedir. Nur, yaşlı adamın kerametiyle “acı da olsa kadere karşı gelmemesi, sabretmesi gerektiğini” anlar. “Çünkü Nur, o günlerde Murat’ın gelmesiyle eşinden uzaklaşmaya başlamış, kaderini değiştirmeyi düşünmüştür.”³⁴

Tasavvufta da kadere ve hayata hikmet açısından bakmak ve tam bir tevekkülle teslim olmak önemlidir. Mevlânâ insanlara tedbirli olmanın yanında kaza ve kaderin ilâhî bir tecelli olduğunu da hatırlatır. “Mevlânâ’da ilâhî takdir son derece güçlüdür. Bu yüzden onun insanları mutlak anlamda tevekküle yönlendirdiğini görmekteyiz. Çünkü her şey levh-i mahfuzda yazılmıştır ve kaderden kaçış yoktur. Eğer kaderde bir musibet varsa, bunu Allah’tan başka def edecek yoktur. Bu sebeple insan Allah’a teslim olmalıdır.”³⁵

Nur, Murat’la bir geleceğinin olmadığını anlar. İçinde zıt düşünceler çarpışırken kocasının bir kaza geçirdiğini öğrenir. Bir anda boncuk dükkânındaki adamın “Kaderini zorlama!” cümlesi aklına gelir ve Murat’a gitme yolunun uygun olmadığını anlar. Eşinin kaza geçirmesine kendisine verilen bir ceza gibi düşünür. Kader ve tevekkülden ne kastedildiğini artık anlamıştır. Bir ailesi vardır ve ahlâka mugayir bir hareket, yakaladığı manevî huzuru tamamen kaybetmesine sebep olacaktır. Daha önce yaptığı tercihleri kabul etmesi ve tevekkülle kaderine boyun eğmesi gerekmektedir. Gaflet uykusundan uyanmıştır.

³² Işınso, *Küçük Dünya*, 147.

³³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 251.

³⁴ Sema Noyan, *Romanda Mistik Eğilimler* (İstanbul: Hece Yayınları, 2016), 622.

³⁵ Mustafa Ünverdi, “Kelâm ve Tasavvuf Açısından Kadere İman-Tevekkül İlişkisi” *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 18/1 (2020), 188.

Eşi Ferit, onun ruh arkadaşı, eş ruhu değildir, ancak eşidir, çocuğunun babasıdır, Murat, kalbin aşkı tanınmasında bir sebep, aşkı anlamada Hakk'ın tecellisi olarak karşısına çıkmıştır. Sonuç olarak hakikî aşka giden yol, imtihanlara, dünyanın çilesine sabretmekten geçmektedir.

Nur, bunu anlar ve anladığı noktada arayışı biter, ilâhî aşk yolculuğu başlar. Mevlânâ'nın dediği gibi talep eden matlubuna er ya da geç ulaşır.³⁶ Nihayetinde Nur, hakikat yolculuğunda aşkı, tevhidi ve tevekkülü hal olarak tecrübe etme imkânına erişir.

Sonuç

Küçük Dünya romanı, roman kahramanı Nur'un mecazî aşktan hakikî aşka giden sürecini anlatır. Tasavvufta "aşk" bir kişiye duyulan nefsânî yakınlık değildir. Cüzde başlar, istidadı olan insan için bu bir başlangıçtır. Aşk cevherini ortaya çıkarmak çileli bir yolculuktur ve çoğu zaman mecazî aşk bunun ön hazırlığıdır. Mevlânâ, cüzî aşkın sebebinin de Allah olduğunu söyler. Bir ilâhî tecelli, arayışta olan kalbe aşk zevkini tattırır. Bu hal, Nur'un hayatında dönüm noktasıdır. Başka bir âlem keşfetmeye hazırdır. Bu noktada mürşide ihtiyaç vardır. Zira vahdete götüren yolda gönül terbiyesi gereklidir.

Nur karakterinde bir tecelli olan mecazâ aşk ona rastgele gelmez. Zira Nur, dünya nimetlerine bağlı ve hırslı biri değildir. Hayatı boyunca kendisini eksik hissetmiş ve bir arayışta olmuştur. Meczazdaki aşk, ona bir sebep ve adeta bir köprü olur. İlâhî aşka susamış kalbi istemsizce muhatabına yönelir ve Nur kısa zaman içinde kendisini Rifâî ayininde bulur. Aşkla coşan yüreği vahdet yolunda mürşitlerine teslim olan müritleri görür. Onlardan biri olmaya can atar; fakat kendisinde o kuvveti bulamaz. Yolun başındadır ve engelleri vardır.

Küçük Dünya, arayıştaki modern bireye tasavvufi yolu gösteren bir kurguya sahiptir. Tasavvuf, kalplerin kendinden geçtiği bir aşk yoludur ki ruh ancak o sırta erdiğinde huzur bulur. Zira tasavvufun en büyük hedefi insanı koptuğu aslına kavuşturmaktır.

³⁶ Küçük, Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim, 517.

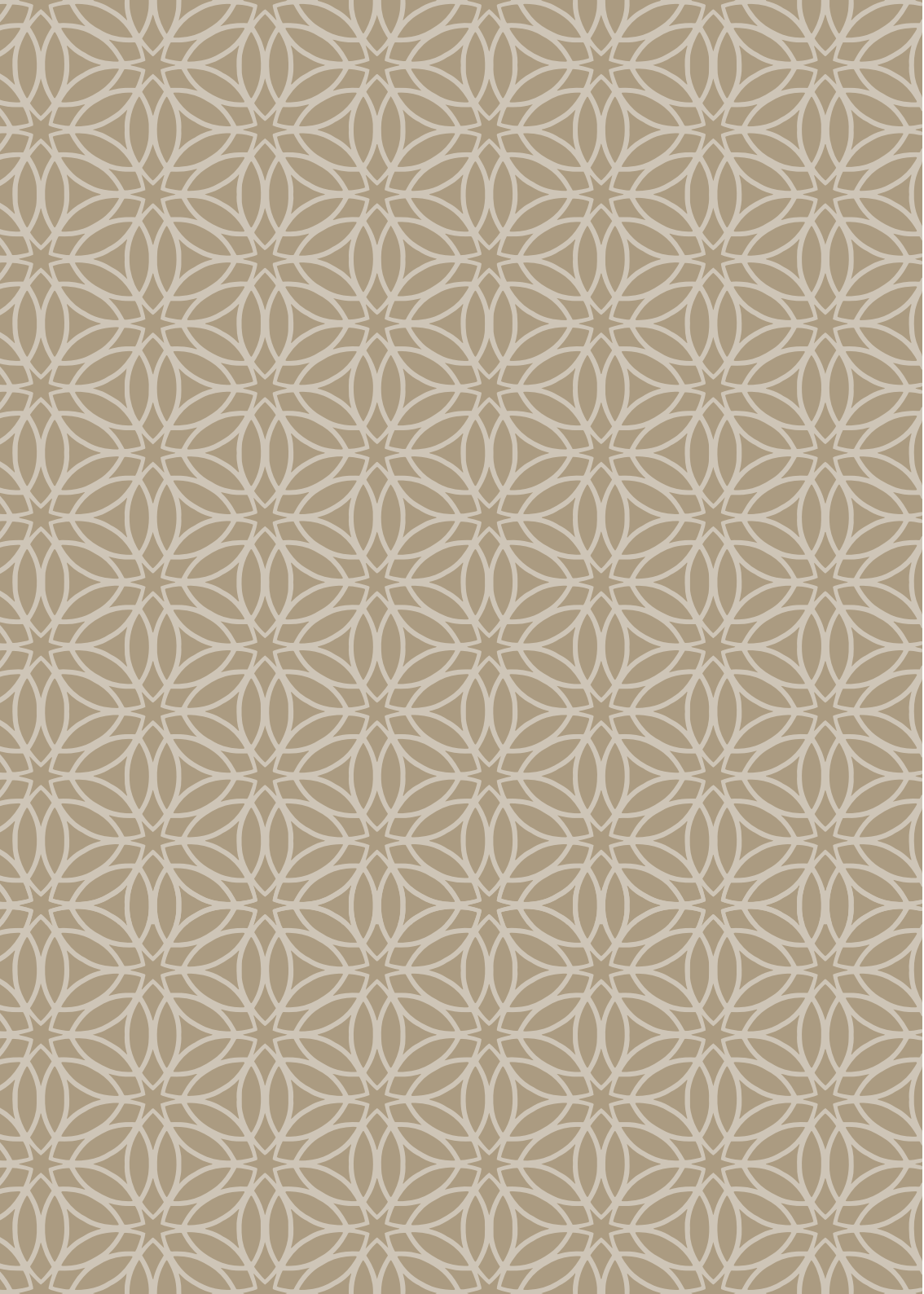
Romanda Nur karakterinin arayışı rehberini bulduğu safhada biter. Fakat, bundan sonrası için ne yapacağı veya ona kimin yol göstereceği belirsiz kalır. Yazar, romanını tasavvufi bir romana çevirmemek için kahramanına sadece aradığı yolu buldurur. Yolculuk şartları ve bundan sonraki hayatı okuyucunun yorumuna ve hayal gücüne bırakılmıştır.

Kaynakça

- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.
- Dörter, Çağrı. *Bugünün Tasavvufu*. İstanbul: Doğan Novus Yayınları, 2021.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul, M.Ü İFAV Yayınları, 8. Basım, 2008.
- İşinsu, Emine. *Küçük Dünya*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2020.
- Karaman, Hayrettin. *Tasavvufsuz Şeriat Olmaz*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Kaval, Musa. “Mesnevî’de Aşk ve Âşık” *Ekev Akademi Dergisi* 15/49 (Güz 2011), 119.
- Kuşeyri, Abdülkerim. *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyri Risalesi*. İstanbul: Dergâh Yay. 8. Basım, 2016.
- Küçük, Osman Nuri. *Ne Varsa Sen’de Var*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- Küçük, Osman Nuri. *Fususul-Hikem ve Mesnevî’de İnsan-ı Kâmil Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Küçük, Osman Nuri. *Mevlânâ’ya Göre Manevi Gelişim -Benliğin Dönüşümü ve Miracı-* İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Noyan, Sema *Romanda Mistik Eğilimler* (İstanbul: Hece Yayınları, 2016), 622.
- Öngören, Reşat. “Şeyh” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Şubat 2022).
- Öngören, Reşat. “Zikr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Şubat 2022).
- Rifâî, Ken’an, *Sohbetler*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 4. Basım, 2011.
- Tahrâli, Mustafa. “Rifâiyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Şubat 2022).
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Yorumları-İşitin Ey Yârenler*. İstanbul: H Yayınları, 2021.
- Ünverdi, Mustafa. “Kelâm ve Tasavvuf Açısından Kadere İman-Tevekkül İlişkisi” *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 18/1 (2020), 188.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. “Cezbe” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Şubat 2022).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUFTA AŞK



13. Hallâc'ta Varoluşun Adı: Aşk¹

Rıza BAKIŞ

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı,
rbakis@cumhuriyet.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1686-8608

Varoluş

Varoluş; gerçek varlık veya özün karşıtıdır. Varlığın ne olduğundan çok var olma olgusudur;² özü ortaya çıkaran şeydir; varlığın sonsuz ve sınırsız çeşitlilik içinde oluşmasını ifade eder.³

“Varlığın anlamı nedir?” sorusuna varoluşçu düşünürler, yaşadıkları deneyimlerinden yola çıkarak cevap vermişlerdir;⁴ temele insan varlığını aldıkları için, nesnelere insan bilinci ve varoluşu üzerinden değerlendirmektedirler.⁵

‘Varoluş’ terimini, modern anlamda ilk Kierkegaard’ın kullandığı kabul bilinmektedir.⁶ Ona göre, “varoluş” somut, öznel ve kanlı-canlı insa-

¹ Bu çalışma, *Hallâc'a Göre Varlık ve Dini Tecrübe* başlıklı doktora tezimizde yer alan “Varoluşun Sebebi: Aşk” alt başlığının gözden geçirilmiş ve getirilmiş halidir.

² Latif Tokat, *Teist Varoluşçularda Hürriyet Problemi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü-Yüksek Lisans Tezi, 1996), 9.

³ Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 128.

⁴ Bozkurt, *20. Yüzyılda Düşünce Akımları*, (İstanbul: Sarman Yayınevi, 1995),102.

⁵ Paul Foulqui, *Varoluşçunun Varoluşu*, çev. Yakup Şahan, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), 51.

⁶ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1994), 193.

nın yaşamını⁷ ve ‘Ben’in unsurlarının etkin hale gelişini ifade etmektedir; “akıl” gibi ‘varoluş’ da insana özgüdür. Diğer varlıklar, sadece canlılık ve devinim olarak var iken insan, ancak varoluş sayesinde bir oluş olarak karşımıza çıkar.⁸ Kierkegaard, ‘Ben’i tanımlarken, ‘Ben’ ya da ‘Kendi’ olmayı ‘somut hale gelmek’ olarak nitelendirir. İşte bu, ‘Somut Ben’ kendini ‘varoluş’ içinde bulunarak ve onunla ilişkiye geçerek kazanır; çünkü ‘Ben’ olmak ‘varoluş’ içinde olmak demektir.⁹

Varoluş için en temel zorluklardan biri kavramla ifade edilememektir. Akıl, insanda var olan soyutlama, kavrama, bağıntı kurma, düşünme, benzerliklerin ve farklılıkların bilincine varma kapasitesi, çıkarsama yapabilme yetisi olarak kabul edilir.¹⁰ Akıl bir şeye kavram bulduğu ya da o şeyi isimlendirdiği vakit esasında onu dondurmuş olur. Hâlbuki varoluş, kavramların çerçevesi içine alınamayacak olan bir defalık durumları ifade eder; genellemelerin konusu olamaz. Bu yüzden tartışma Hegel’in “aklı olan gerçek, gerçek olan aklidir”¹¹ ifadesine Kierkegaard’ın itirazı ile alevlenmiştir. Bunun anlamı varoluşçuluk özlere, olabirlere yahut soyut kavramlara indirgenemez; matematiksel bir düşünme biçimi değildir; bu yüzden ilgisi var olana, var olanın varoluşuna dönüktür; insanî durumlara ilişkin bir felsefedir.¹²

Felsefenin ödevini bütün objelerin düşünülerek gözden geçirilmesi olarak değerlendiren Hegel için kavram felsefenin asıl konusudur. Kavramları birbirinden türeterek bir kavramlar sistemi yapmaya girişen felsefe, aynı zamanda varlık sistemi kurmanın da adıdır.¹³ Hâlbuki varoluş bu paradigma içinde anlaşılabilir ya da bu denklemde yer almaz.

⁷ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 194.

⁸ Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, Princeton, (New Jersey: Princeton University Press, 1941), 29.

⁹ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 193.

¹⁰ Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 32,33.

¹¹ G. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2004), 29.

¹² Foulquie, *Varoluşunun Varoluşu*, 39.

¹³ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 73.

Aşk

Aşk, varoluşsal tecrübenin en açık durumlarından biridir. Anonim bir türkünün dizelerinde yer aldığı gibi kâğıda da yazılmaz. Aşkî felsefe tarihinde ilk defa Empedokles'ten duyuyoruz. O, aşkı eşyanın birliği/oluşu için bir sebep olarak görür. Ona göre dört unsurun bir araya gelmesi, yani vücûd bulması ancak aşkla mümkündür; aşk birleştiren, nefrette ayırıştırın bir nedendir.¹⁴

Üstün gücünü göz önünde bulunduran Platon'un aşkı tanrısallaştırdığı görülmektedir; *Şölen*'de kendi düşüncelerini, Eryksimakhos'un ağzından "Aşk, yüceler yücesi bir Tanrı'dır; Tanrı işlerinde de etkisi sınırsızdır"¹⁵ şeklinde ifade etmektedir.

Platon, âşığın coşkusunda bir evrensellik tohumu olduğunu söyler. Onda âşığın deneyimi kendisinin İdea olarak adlandırdığı şeye doğru bir atılımıdır. Sözelimi, yalnızca güzel bir bedene hayran olurken bile, istese de istemese de, Güzel'in düşüncesine doğru ilerler. Badiou da "Ben de doğal olarak farklı terimlerle buna benzer bir şey düşünüyorum; bence aşkıta rastlantının saf tekillikinden evrensel bir değer taşıyan öğeye geçme olasılığı vardır" der.¹⁶

Aristoteles, âlemdaki oluşun kaynağında aşkın olduğunu savunur. "Varlık âleminde bütün olup bitenler, hep maddenin Tanrı'yı özleyişiyle meydana gelir, harekete geçer ve oluşur. Tanrı bütün varlıkların özünde bulunan Tanrı'yı özleyiş sebebiyle her türlü hareketin sebebidir."¹⁷

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Türk düşünürler Tanrı'yı aşkın bizzat kendisi olarak görmekteydiler;¹⁸ Allah'ın hem âşık, ilk maşuk ve hem de "aşkın" bizzat kendisi olduğunu ifade etmişlerdir. Onlar, aşkı daha çok ontolojik

¹⁴ G. Skirberkk-Nils Gilje, *Antik Yunan'dan, Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. E. Akbaş-Ş. Mutlu, (İstanbul: Üniversite Kitabevi., trz), 32.

¹⁵ Platon, *Symposium*, çev. Cenap Karakay, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000), 34.

¹⁶ Alain Badiou-Nicolas Truong, *Aşka Övgü*, çev. Orçun Türkay, (İstanbul: Can Yayınları, 2011), 23.

¹⁷ Hüsamettin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Konya: Hü-er Yayınları, 2011), 237.

¹⁸ Mehmet Bayraktar, "İbn Sina'da Varlık ve Varoluşun Sebebi Olarak Aşk" *AÜİF Dergisi*, Sayı: 27, Ankara, (1988), 299, 300.

bir düzeyde ele alırlar. Aşk'ı, varlığın dolayısıyla da Allah'ın varlığının bir delili şeklinde görürler. Bu iki filozofa göre Tanrı, bizatihi Âşık, Maşuk ve Aşk'tır. Aşk'ın sebebi Zât olduğu için, bizzat aşktır.¹⁹

Genel anlamda İslâm düşüncesi içerisinde âlemin yaratılışı, varlıkların varoluş sebebi aşka dayalı olarak izah edilir. Kur'ân'da aşk kelimesi geçmez. Aşk yerine hubb, mehabbet ve meveddet²⁰ kelimeleri kullanılmaktadır; ilâhî ve beşerî olmak üzere ikiye ayrılmasına rağmen, ağırlıklı olarak işlenen ilâhî aşktır.²¹ Bu manada ilâhî aşk, yani Allah sevgisi anlamında, özellikle sûfiler tarafından yoğun bir şekilde işlenmektedir.

Paul Tillich, "Nihai kaygının nesnesi ve mutlak aşkın nesnesi Tanrı'dır"²² der. Elbette ki Tanrı bir nesne değildir, buradaki nesneyi aşka sebep olan, aşkın saiki şeklinde anlamak gerekir. Aşk var olan her şeyin temelindeki güçtür; onu kendinin ötesine, diğeriyle ve nihai olarak kendisinin ayrı kaldığı temelin kendisiyle birleşmeye doğru sürükler.²³

Aşkın, fizikî arzuya dayalı ve aşkın bir varlığa ilişkin diyebileceğimiz yönü olmak üzere ikiye ayrıldığını görmekteyiz.²⁴ Birincisine daha çok Yunan aşk tipi, eros denir ve Eros bir başka varlıkta kendini gerçekleştirme şeklinde ifade edilir. İkincisi ise, agape olarak adlandırılan aşk tipidir ki, başka bir varlığın uğruna kendini teslim etme iradesi olarak tarif edilir.²⁵

Hallâc-ı Mansûr'a Göre Aşk

Kelime olarak aşırın bir sevgiyi ifade eden aşk, denilebilir ki en ileri boyutta Hallâc'ın dilinden duyulmuştur. İdamından önce Hallâc'a "Aşk nedir?" diye sorduklarında; "Siz onu bugün, yarın ve sonraki gün göreceksiniz!"

¹⁹ Mehmet Bayraktar, "İbn Sina'da Varlık ve Varoluşun Sebebi Olarak Aşk", 301–306.

²⁰ Kur'ân, 2/165.

²¹ İsmail Karagöz, *Dînî Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: DİBY, 2005), 40.

²² Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Salih Özer, Ankara: Okulu Yayınları, 2000), 101.

²³ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 103, 104.

²⁴ Alex Mosley, "Aşk", *Felsefe Ansiklopedisi*, haz., Ahmet Cevzici, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003), 663, 664.

²⁵ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 102.

diye cevap verir. İlk gün onun ellerini ayaklarını keserler, ertesi gün asarlar, üçüncü gün ise, küllerini havaya savururlar.²⁶ Bu yüzden, Hallâc, aşk kavramına ilk defa kan karıştıran sûfî olarak kabul edilir. Yani, “Aşkının bedelini kanıyla ödemiştir”, denilir. Hallâc’ın ene’l-Hak tecrübesinin kaynağında ‘aşk’ın olduğu ve onu bunu telaffuz etmeye iten arzunun adının da “aşk” olduğu düşünülür.²⁷ Bu tecrübe ya da yaşanan hal Hallâc üzerinde derin bir etki bırakmış ve onu adeta aşk sarhoşu yapmıştır.²⁸

Hallâc, ilâhî aşkı kelebek ve mum metaforuyla anlatır.²⁹ Işığın etrafında deveran eden kelebek kendinden geçmiş iradesi gitmiş ve aşk varlığına hâkim olmuştur. Aşk meyi ile mum, yani sevgilinin cemali arasında da fazla bir fark kalmamıştır.³⁰

Aşk, birlikteliği ve vuslatı arzu eder, seven ve sevilen arasındaki bağıdır; birleşmekten daha çok vuslat arzusu canlıdır. Bu duygu âşığa hem varoluşsal bir tecrübe yaşatır hem de onu kendi varoluş sınırlarının ötesine taşır. Aşk sarhoşu olan Hallâc’ın kendisine, “Bize kavuşmak için fenâ bulmuş olarak canını feda etmelisin”³¹ denildiğinde, emre itaat ederek, ayete göre şehitler³² arasına katılmak üzere ene’l-Hak dediği ifade edilir. Bu yönüyle aşk vuslata götüren bir tecrübedir.

İyi bir Hallâc yorumcusu olan ve L. Massignon’un da Türkiye’deki son Hallâc’cı olarak gördüğü Nurettin Topçu, yalnız aşk yoluyla Allah’a vuslatın mümkün olabileceğini belirtir ve “Yeryüzünü dolduran değişik çehreli düşmanlardan ve bütün düşmanlıklardan insanlığı kurtarmanın tek yolu, her insanı kendi içindeki düşmandan kurtarıcı kalp âşığı yapmaktır” der.³³

²⁶ Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiratü'l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 535; A. Schimmel, *Sind Halk Şiirinde Hallâc-ı Mansûr*, çev. Sofi Huri, (İstanbul: 1969), 16.

²⁷ Ferîdüddîn Attâr, *Îlâhîname*, çev. Serkan Özburun, (İstanbul: Semerkand Yay., 1988), 132.

²⁸ Hasan Aktaş, *Yeni Türk Şiirinde Hallâc-ı Mansûr Okulu ve Misyonu*, (Edirne: Yort Savul Yayınları, 2003), 18.

²⁹ Hallâc, *Kitâbu'l-Tavâsîn*, Tahkik ve Neşr, L. Massignon, (Paris: 1913), 58.

³⁰ İskender Pala, *Kitâb-ı Aşk*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 5. Basım, 2006), 87.

³¹ L. Massignon, *The Passion of Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, Translated from the Faranch: Herbert Mason, (New Jersey: Princeton University Press, 1982), 1/134.

³² Kur’ân, 3/167.

³³ N.Topçu, *Var Olmak*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 51.

Hallâc'da aşk, varlığa işaret eder ve O'nu anlatır. Bu anlamda Hakk'ı, "Sevgilimin derdi kalpte yatıyor, dilerse yürüyor gözler üstünde"³⁴ metaforu ile anlatır. Hakk'a olan özlemini ise, "Sana olan aşkı, seni etime kemiğime geçirdi"³⁵ diye ifade eder. Hak dışındaki sevgilerin boş olduğunu "Senin sevginden önce benim kalbim boştu. İnsanları eğlendirmekle meşguldü"³⁶ ifadesiyle dile getirir. Çoğu zaman şiiirlerinde "Ey her şeyimin hepsi (yâ külle küllî)"³⁷ ifadesini kullanır.

Bir başka dizesinde şöyle der:

*Bütünümle bütün sevgini sardım
Sanki içimdesin, ey mukaddesim.*³⁸

Hallâc'da sevgi dahil olmak üzere her ima'nın, her eylemin ve ifadenin temelinde aşk vurgusu ön plandadır; bunu, bütün konuşmalarında bütün eylemlerinde gösterir ve "Hiçbir kavimle oturmamış olmamayı ki onlarla senin sevgini konuşmamış olayım."³⁹ şeklinde dile getirir.

Tavâsîn'inde yer alan Ezel ve İltibas Tasini'nde Hallâc, aşkı "Adem İle İblis" kıssası üzerinden yorumlar. Allah'ın "Secde et!" emrine Şeytan'ın "Senden gayrıya secde etmem!" itirazını Hallâc, Allah'a sevgi konusunda ortak kabul etmek istememesine bağlar. Nitekim Hak, "O halde lanetim, üzerine dökülecek" diye karşılık verince İblis, "Senden başkasına secde etmem!" ısrarını sürdürür, onaylamaz ve şöyle der:

*Senden başkasına yok benim yolum
Seni seven boynu bükük bir kulum*⁴⁰

Devamında ise, "Sevgi konusunda, gerçek bağlılardanım ben!"⁴¹ diye de ekler.

³⁴ Hallâc, *Dîvânü'l-Hallâc*, Tashih ve Neşr: Kamil Mustafa eş-Şeybî, (Bağdat, 1974), 41.

³⁵ Hallâc, *Dîvân*, 57.

³⁶ Hallâc, *Dîvân*, 21.

³⁷ Hallâc, *Dîvân*, 19, 20, 85.

³⁸ Hallâc, *Dîvân*, 40.

³⁹ Hallâc, *Dîvân*, aynı yer.

⁴⁰ Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1976), 337.

⁴¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, 340.

Fütüvvet konusunda Hallâc, “Dostum ve üstadım, İblis’le Firavun’dur” der ama nihayetindeki tutumlarını onaylamaz.⁴² Hallâc’a göre, “Gök sakinleri içinde İblis gibi muvahhid yoktu. Fakat gözden düşü; sonsuzluk yolculuğunda lütüftan uzaklaştırıldı.” Söyleşinin devamında Hak, “Secde etmiyor musun ey mehîn, zelîl?” diye sorunca İblis cevap verir: “Ben âşık, âşık her zaman mehîn, bak sen de diyorsun mehîn.”⁴³

Şeytan’ın tutumunun aşkıyla alakalı olduğuna dair yorumu Cüneyd’de de görmekteyiz. Cüneyd, “Şeytan’a, Âdem’e niçin secde etmedin? diye sorulduğunda, “Aşkın ateşli gayreti Allah’tan başkasına secde etmeme mani oldu” cevabını verdiğini belirtir.⁴⁴ Elbette ki Hallâc, şeytanın yolunu izlemek istemez. Güya aşk konusundaki kararlılığını vurgulamak adına böyle bir teşbih yapar.

Hallâc, aşkı sevgili uğruna çekilen bir elem ve azap olarak görür:

*Seni istiyorum ey ruhum seni
Gayem sevap değil, hasret ve azap
Erdirdin her emelime ey Mevla beni
Tek arzum kaldı: Vecdimdeki tatlı ıstırap⁴⁵
Mevla’yadır aşkım, dertlerle eritir Mevla
Ondan ona şikayet mi edeyim? Asla!
Kalbim tanır O’nu, lakin tam görmedi göz
Anlatmak için tek yol: İma, söz⁴⁶*

Aşkın yaşandığı en yoğun boyutun Hakk’ın kulu kendisine çektiği cezbe anı olduğu ifade edilmiştir. Bu cezbeyle kulun Allah’a yönelmesi de aşk olarak ifade edilir. Hallâc bu hali şöyle ifade eder:

*Yönelir de kalbim bazen gayrına
Korkuyla titrerim, tutulur sesim,
Ürpererek yine dönerim sana
Anlarım: Sen yoksan kimsesiz kaldım⁴⁷*

⁴² Yaşar Nuri Öztürk, Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri, 337, 341.

⁴³ Hallâc, *Tavâsîn*, 38.

⁴⁴ L. Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, çev. Mehmet Ali Ayni, Yayına hazırlayan: O. Türer, Cengiz Gündoğdu (İstanbul: Ataç Yayınları, 2006), 169.

⁴⁵ Yaşar Nuri Öztürk, Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri, 388.

⁴⁶ Yaşar Nuri Öztürk, Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri, 382.

⁴⁷ Yaşar Nuri Öztürk, Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri, 383.

Böyle bir cezbeyle kapılanların nefis ve dünyadan uzaklaştığı ve Allah'ın zât-ı ilâhîsine yaklaştığı düşünülür.⁴⁸ İşte bu şekil bir duygu içerisinde kendini ilâhî aşka kaptırmış olan Hallâc'ın çarşı pazar dolaşıp haykırdığı bir cümle vardır: “Ey insanlar! Beni Allah'tan kurtarın, Allah benim kanımı size helal kıldı, öyleyse öldürün beni; böylece siz cihadın erleri olursunuz, bense şehit. (Kendini işaret ederek), öldürün bu lanetliyi!⁴⁹ Hallâc, böyle yapmakla kimseyi cinayete teşvik etmediğini, fakat kendisine vurulmak suretiyle toplumun iyiliği için şeriat hükümlerinin yerine getirilmesini istediğini söyler.⁵⁰ Zira aşk dile gelmekten alıkonamaz.⁵¹

Aşk, ezeli bir nitelik olunca insanın Tanrı'yı sevmesi ve O'na âşık olması sonradan kazanılan bir şey olmaktan çıkar. Tam tersine, o insanın fitratında bulunan bir maya olup, tasavvufî hayat ve riyâzât onu keşfederek aktif hale getiren bir süreç olmaktadır. Denebilir ki, Hallâc'ın haykırdığı ve uğruna canını verdiği ene'l-Hak mücadelesi, “aşk”tan bağımsız olarak anlaşılabilir.

Hallâc, aşkın ebedî bir nitelik olduğunu dile getirirken bundan “ilâhî/lâhûtî varlık ile beşerî/nâsûtî varlık arasındaki birleşmeye/ittihada yönelik bir eğilimin söz konusu olduğunu kastetmez. Buradaki birleşmeden kasıt iki varlığın bir varlık olması değildir. Bunu “Eritildi ruhun benim ruhumda, eritilmiş gibi tatlılık suda” şeklindeki benzetmeyle izah eder.⁵² Başka bir dörtlükte:

*O seven ben, o sevilen de benim
Bir bedene girmiş iki ruhumuz biz
O diye gördüğüm benim bedenim
Bana bak, onu gör; hep aynı şeyiz⁵³*

İlâhî aşk konusundaki görüşünden dolayı Hallâc'ı eleştiren İbn Ebû Dâvud ez-Zâhirî, bundan dolayı onun hakkında fetva vermiş ve aşkın Allah hakkında caiz olmayacağını savunmuştur.⁵⁴

⁴⁸ H. K. Yılmaz, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 208–209.

⁴⁹ Hallâc, *Ahbâr*, s. 25; L. Massignon, *Passion*, I / 28.

⁵⁰ L. Massignon, *Passion*, I / 28; Mustafa Galip, *el-Hallâc*, 41.

⁵¹ L. Massignon, *Passion*, I / 23.

⁵² Hallâc, *Dîvân*, 64.

⁵³ Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, 387.

⁵⁴ L. Massignon, *Passion*, I / 358.

“Ben Allah’a âşığım, Allah da bana âşık” ifadesi katı tenzihî tutumu benimsemiş olanlar açısından sorunludur. Bunun zıddını savunanlar ise daha çok mutasavvıflar olmuştur. Kuşeyrî, Allah’ın kulu sevmesini kula ihsanda bulunmak, kulun Allah’ı sevmesini de, kulun kalbinde bulunduğu ifadeye sığmaz bir hal olarak değerlendirir.⁵⁵

A. Schimmel, Hallâc için, “Onun varlığının, aşk yolunda kaybolması gerekiyordu” der;⁵⁶ devamında ise: “Aşk bileştirici tecrübedir, fakat bir âşık için en büyük günah, aşkının sırrını ifşa etmektir”⁵⁷ diyerek bu konudaki genel yaklaşıma atıfta bulunur.

Aşkın, vuslat için bir araç ve varlığa işaret eden duyguların tezahürü, içinde bir sırrı barındırdığı, aynı zamanda marifetle benzer şekilde bilgi içerdiği yönündeki değerlendirmeler çerçevesinde, Hallâc’ın aşk duygusunun, belirlenmiş herhangi bir kalıbın dışında olduğunu ifade etmek gerekir.

Muhammed İkbâl Cavidname’de Hallâc’ın, Jüpiter semasında seyahat ederken kendisine yol gösterdiğini söyler. İkbâl, ondaki güçlü ferdi dindarlığı, sıradan insanlardan farklı yaşadığı Allah sevgisine bağlar ve onun dinamik inanç ve aşk anlayışıyla Müslümanlara örnek olacağını belirtir.⁵⁸

Sonuç itibariyle, insana ait bir durum ve yaşanan bir tecrübenin adı olan aşkı anlamak da zordur anlatmak da zordur; zorluğu ortaya çıkaran şey ise hem yaşanan tecrübenin/duygunun tekrar edilemezliği hem de dile getirilemezliğidir. Yani varoluşsal boyutudur; varoluşsallığı göz ardı edilerek yapılacak her anlama çabası eksik kalacaktır. Bu, Hallâc söz konusu olduğunda biraz daha zorlaşmaktadır; çünkü aşkı ifade etmek için kullanılan dil ima ve işaretin ötesinde bir şey değildir.

⁵⁵ Abdülkerim Kuşeyrî, *Risale*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, (İstanbul: 1981), 170.

⁵⁶ Darsan Singh, agm, s. 235.

⁵⁷ Darsan Singh, “Cüneyd ve Hallâc’ın Sünnet, Ahval ve Makamat a Karşı Tutumları”, çev. A.C. Haksever, *Tasavvuf Dergisi*, 4, (2000), 236.

⁵⁸ Muhammed İkbâl, *Cavidname*, çev. Halil Toker, (İstanbul: 2002), 35; Muhammed İkbâl, *İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995), 136, 151, 152.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1994.
- Aktaş, Hasan. *Yeni Türk Şiirinde Hallâc-ı Mansûr Okulu ve Misyonu*. Edirne: Yort Savul Yayınları, 2003.
- Badiou, Alain.-Truong, Nicolas. *Aşka Övgü*. çev. Orçun Türkay, İstanbul: Can Yayınları, 2011.
- Bayrakdar, Mehmet. “İbn Sina’da Varlık ve Varoluşun Sebebi Olarak Aşk” *AÜİF Dergisi*, Sayı: 27, Ankara, (1988).
- Bozkurt, Nejat. *20. Yüzyılda Düşünce Akımları*. İstanbul: Sarman Yayınevi, 1995.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Erdem, Hüsamettin. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya: Hü-er Yayınları, 2011.
- Feridüddîn Attâr. *Tezkirâtü'l-Evliya*. çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2005.
- Feridüddîn Attâr. *İlâhîname*. çev. Serkan Özburun, (İstanbul: Semerkand Yay., 1988.
- Foulqui, Paul. *Varoluşunun Varoluşu*. çev. Yakup Şahan, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.
- Hallâc. *Kitâbu'l-Tavâsîn*. Tahkik ve Neşr, L. Massignon, Paris: 1913.
- Hallâc. *Dîvânü'l-Hallâc*. Tashih ve Neşr: Kamil Mustafa eş-Şeybî, Bağdat, 1974.
- Hegel, G. F. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2004.
- İkbal, Muhammed. *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995.
- Karagöz, İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİBY, 2005.
- Kierkegaard, Soren. *The Sickness Unto Death*, Princeton. New Jersey: Princeton University Press, 1941.
- Abdulkerim, Kuşeyrî. *Risale*. Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: 1981.
- Massignon, L. *The Passion of Hallaj, Mystic and Martyr of Islam (I-IV)*. Translated from the Faranch: Herbert Mason, New Jersey: Princeton University Press, 1982.
- Massignon, L. *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*. çev. Mehmet Ali Ayni, Haz. O. Türer, Cengiz Gündoğdu, İstanbul: Ataç Yayınları, 2006.
- Mosley, Alex. “Aşk”, *Felsefe Ansiklopedisi*. haz., Ahmet Cevizci, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1976.
- Pala, İskender. *Kitâb-ı Aşk*. İstanbul: Alfa Yayınları, 5. Basım, 2006.
- Platon. *Symposium*. çev. Cenap Karakay, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000.
- Schimmel, A. *Sind Halk Şiirinde Hallâc-ı Mansûr*. çev. Sofi Huri, İstanbul: 1969.
- Singh, Darsan. “Cüneyd ve Hallâc'ın Sünnet, Ahval ve Makamat a Karşı Tutumları”, çev. A.C. Haksever, *Tasavvuf Dergisi*, 4, 2000.

- Skirberkk, G.- Gilje, Nils. *Antik Yunan'dan, Modern Döneme Felsefe Tarihi*. çev. E. Akbaş-Ş. Mutlu, İstanbul: Üniversite Kitabevi, ts.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. çev. Salih Özer, Ankara: Okulu Yayınları, 2000.
- Tokat, Latif. *Teist Varoluşçularda Hürriyet Problemi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü-Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Topçu, Nurettin. *Var Olmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Uyanık, Mevlüt. *Felsefi Düşünceye Çağrı*. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

14. Fenâdan Bekâyâ Aşkın Kâmil Temsili “Yunus Emre”

Talha SERT

Öğretim Görevlisi Talha SERT, Yalova Üniversitesi/Çınarcık MYO, talha-sert@hotmail.com, 05073756273

1. Giriş

Kâinatın muhteşem, mükemmel, muazzam ahengi içerisinde yaşanan her anın bir tefekkür, alınan her nefesin bir minnet, hissedilen her duygunun bir değer kattığı âlemde yine ona yakışır bir biçimde var edilmiş en zirve varlık insanoğludur. Fakat bu zirve olma durumu ahsen-i takvîm ve esfel-i sâfilîn uç noktalarında kendine yer bulabilmektedir. Halife olarak yaratıldığına inanılan ve zahirî olarak da bunun teyidi yapılabilen bir âlemde, âli bir ruh haline getirilebilecek, maddî bir beden sûretini sûretle birleştirecek, yola ve yolculara şüphesiz ciddi ihtiyaç duyulmaktadır. İhtiyaçların gereği ve sonucu olarak da örnek şahsiyetler ortaya çıkmaktadır. Ortaya çıkan örnek şahsiyetlerin örnekliklerini dayandırdıkları gereklilik dediğimiz konular da bir o kadar önem arz etmektedir. Birbirini tamamlayan bu iki durum aslında varoluş bilmesinin en net reçetesini de sunmaktadır.

Evrende kendine yer edinen her şey mutlaka onu kullanan, tüketen, okuyan, yaşatan, hisseden, anlayan bir insanla var olmaktadır. Bu tezahür kimi zaman kolay, hoş, güzel, şefkatli, olumlu, iyi olgularla, kimi zaman,

zor, nahoş, çirkin, acımasız, olumsuz, kötü olgularla ortaya çıkmaktadır. Burada insanın bulunduğu konum ve fitratın ayrıca beslendiğini konu yani kaynağın ortaklaşa bir etkisi vardır. Seçilen, seçen ve yaşayan her daim mutlak sona kadar bulunacaktır. Bir süreç halinde devam eden bu döngüde birliklik sonucu belirlemektedir. Bu nedenle tüm paydaşlar aynı hedefte ve ortak bir frekansla anlamlı bir menzile yönelirse sonuç da anlam taşımaktadır. Aksi halde sonuç hüsrandır. Yine de her zaman bu yönelim ve birlikteliğin ana taşıyıcısının-sorumlusunun insan olduğu gerçeğini unutmamak gerekmektedir.

Zaman ve mekân gibi kavramların izafi olduğunu günümüzde test ederek dahi algılayabilmekteyiz. Bunun yanında insanların iç âlemi ile kâinatın tamamının benzerlik gösterdiği de yapılan çalışmalar sonucu ortaya çıkmaktadır. Hatta biyolojik benzerlikler dahi bulunmaktadır. Mutlak gerçeklik ve sanal kavramların da iç içe geçtiği bir dönemde bulunmaktayız. Tüm bunların neticesinde duyguların ve hislerin mücerretlikten müşahhaslığa yaklaştığı tabir-i caizse elle tutulur hale geldiği bir dönemi daha önce insanlık belki de hiç görmedi. Fakat somutluğun bu kadar aşikâr olduğu bir çağda gizlilik o kadar yoğun ve az merak ediliyor ki yanı başında olsa dahi hissi duyulara yansımamaktadır. Tabi ki dönemsel ihtiyaç dışı ilgi alaka ve kontrolsüz aşırı dış etki sağır bir insan figürü oluşmasına neden olmaktadır. Adeta bakan ama göremeyen, duyan ama anlayamayan, yaşayan ama dokunamayan bir varlık oluşmaktadır. Anlık, kısıtlı, sığ konu ve bu konuya bağımlı hayat tipleri aslında kolay bir dönemin zorlanarak ortaya çıkardığı sefaleti safahat addeden bir yapıdır.

Geçmişin gölgesinin vurduğu fakat karanlığından korkup yaklaşılamayan, kaçtıkça da adeta kaybolan günümüz insan algısında küçücük bir kıvılcım dahi büyük bir zenginliğe kapı açabilmektedir. İfrat ve tefritin bu kadar belirgin olduğu buna karşılık kazanım ve kayıpların da misliyle karşılık bulunduğu bir devirde, örneklik, öncülük ve doğru aksiyon uygulamak çok daha fazla değer kazanmaktadır. Bunun için belirli kavramlar ve kişileri tekrar öne çıkarmak, üzerindeki tozu silip vitrine koymak, anlamak ve anlatmak karşı konulamaz bir vazife haline gelmektedir. Bu an ve zaman bizi; silkinip, dirilmeye tekrar insan olma, ezele ve ebede seslenebilme, bedensel ve ruhsal

kemâle kavuşabilmeye olan arzu, ihtiyaç ve zorunluluğu gerçekleştirebilecek yetiyi elde etmeye elzem hale getirecektir. Önemli olan bize ait rolün icrasındaki maharetimizi ve seçimlerimizi ne şekilde gerçekleştirdiğimiz olacaktır.

Kaybolup yok olmayan, bayatlayıp eskimeyen, değişip, bıkılmayan en önemli değerlerden biri aşk duygusudur. Her çağ ve mekânda aşk kendine yer edinen, iyi kötü herkesi farklı şekillerde olsa da kendine çeken, hep bilinen ama çok da anlatılamayan efsunlu bir kavramdır. Yine aşkın olmazsa olmazı âşık olunan ve âşık olan yani maşuk kavramlarıdır. Yaratıcıdan insana hatta cansız varlıklara kadar her şeye bu duygu ithaf edilmektedir. Farklılıkları ne kadar çok olursa olsun bir yerde gerçek aşk varsa orada mutlaka iyilik, masumiyet ve saflık vardır. Bunların olduğu yerde de kâmil bir insan, onun da etrafında toplanan ideal bir topluluk bulunmaktadır. O halde gerçek aşkı yaşayan ve yaşatan, ötesinde de anlatabilen biri varsa o toplumun günümüz kanayan yaralarına merhem olabilecektir. Aşk ve aşkın yaşanılıp anlatılması meselesinde de akla gelen ilk isimlerden biri kuşkusuz Yunus Emre hazretleridir. Bu iki konunun birleşimiyle oluşan yol da beka, vuslat ve huzur yoludur.

2. Yunus Emre

*Hak'dan bana nazar oldu Hak kapusın açar oldum
Girdüm Hakk'un haznesine dürr ü gevher saçar oldum.*

*Devlet tâcı başa kondı aşk kadehin bana sundı
Cânım içdi aşkdan kandı karayı akdan seçer oldum. (Uslu, 2019: 53)*

Yunus Emre hazretleri bu toprakların yetiştirdiği en önemli şahsiyetlerdendir. Dünyaya gözlerini açtığı andan ömrünün sonuna kadar zahiri anlamda hep zorluklar, yokluklar ve sıkıntılarla devam eden bir hayatı vardır. Ancak tüm bunlara rağmen o, çağlar aşan, çağlar ötesine çözümler sunan, çağlar ötesi tabir-i caizse ölümsüz bir kahramandır.

Yunus Emre yaşadığı dönem, coğrafya ve genel yapı göz önüne alındığında insan olma hassasiyetlerinin ortaya konulmasının, insanî değerleri koruyabilmenin çok zor olduğu bir zaman dilimidir. Bir tarafta istilalar ve

maddî yoksunluklar, bir tarafta siyasi, ekonomik, sosyolojik çöküş ve karışıklıklar en üst safhadadır. Haklıyı gücün belirlediği, sınımlanacak limanların yok denecek kadar az, maddi olanakların hiç denecek kadar az olduğu, maneviyat ve ahlâkın ise yokluğa yaklaştığı bir dönemdir. İşte böyle bir çağda Yunus maneviyat sultanı olup maddeyi aşan ve çağdaşlarına teselliye, çağlar ötesindekilere de umudu sunan yüce bir karakterdir.

Onun şiirleri dünyanın her yerinde okunduğu gibi kabri de her yerdedir. Daha doğrusu Mevlânâ'nın dediği gibi onun mezarı “âriflerin gönlünde”dir. (Kara, 2018: 15)

Yunus Emre'nin tarihsel kişiliği her daim efsanevi karakterinin ardında kalmıştır. Zaten onu tam manasıyla unutulmaz kılan da budur. Aklın yetmediği, günümüz metotlarıyla okuyamadığımız bir figür olmasıdır. O kadar ki Yunus ruhu bedensiz, devri zamansız, akli formülsüz hale getirmiş mücerret kavramları adeta elle tutulacak kadar yakın halde müşahhas kılmıştır.

Genel olarak üzerinde çokça uzlaşıya varılan bilgi, Yunus Emre'nin 1238-1240 yılları arasında Eskişehir'in Sivrihisar İlçesine bağlı Sarıköy'de doğduğu düşünülmekte ayrıca Sivrihisarlı, Karamanlı, Bolulu da olabileceği dile getirilmektedir. Doğumunda olduğu gibi vefatında da tam bir birlik yoktur. Bunun nedeni hem eldeki bilgilerin yetersizliği hem de Yunus Emre'nin halk tarafından çok fazla sevilerek benimsenmesidir. Karaman, Sarıköy, Bursa, Bolu, Erzurum, Kula gibi birçok şehirde ona atfedilen türbeler bulunmaktadır. 82 yaşında vefat ettiğine dair rivayetler vardır. (Sert, 2018: 25)

Yunus Emre'nin gerçek hayatı ve şahsiyeti hakkında pek az şey bilinmektedir. Tarihi belgelerin yetersiz oluşundan dolayı şairin doğum tarihi ve yeri, tarikati, yaşadığı çevre, şiirleri vefat tarihi ve mezarı, konusunda muhtelif fikirler ortaya atılmıştır. Bu cümleden olarak *Mârifetnâme* müellifi İbrahim Hakkı 1779'da Erzurum'a bağlı Tuzcu köyünde Yunus ve Tapduk Emreler'e atfolunan mezar üzerine 797/1394-5 tarihini taşıyan bir kilitabe diktirerek zımnen şairin Yıldırım Bayezid devrine eriştiğini bildiren kaynaklara inandığını göstermiştir. Hammer ise Yunus'u Kanuni Sultan Süleyman'la muasır şairler arasında zikretmiş; Flügel de onun X. yüzyıl

şairlerinden biri olduğunu mütalaa etmiştir. Gibb’e göre Yunus *Risâletü’n-Nushiyye*’nin sonunda bulunan;

*Söze tarih yidi yüz yidiydi
Yûnus cânı bu yolda fidiydi*

beytinde belirtilen tarih sebebiyle h. VII. asrın son ve VIII. asrın ilk senelelerinde yaşamıştır. (Tatcı, 2014: 28)

Gönüllere hitap eden biri olduğunuzda sayılar ve mekânlardan ziyade bıraktığınız manevî izler daha çok hatırlanmakta ve bu izler gün geçtikçe derinleşmektedir. Yunus ve emsallerinin durumu da bu şekildedir. Çağdaşı olduğu düşünülen Mevlânâ Hazretleri ile bambaşka merhalelerden geçip çok farklı karakterler olmalarına rağmen isimleri ve kalplerdeki yerleri hep yan yanadır. Bu da bize göstermektedir ki insan olma hususiyetlerini bir şekilde yakalayabildiğiniz de bu o sizi asıl olana götürmekte oradan da vuslata erilerek sonsuzluk ve huzur kapısı aralanabilmektedir.

Yûnus Emre’nin tarihî kişiliği menkıbeler içinde kaybolup gitmiştir. Kaynaklar ondan bahsederken daima rivayetleri aktarmaktadır. Bu sebeple Yunus’un hakikî kimliğini araştırırken menkıbelerden hareket etmek zaruri olmaktadır (Tatcı, 2014: 9). Zaten Yunus’u Yunus yapan da ve kalıcı olarak gönüllere koyan da bu menkıbevi kişiliğidir. İnsan kulaktan sulanır sözü muktezası Yunus insanlığı yıllardır ferahlatan susuzluğunu gideyen bir memba olmuştur.

Bir gün Hakim b. Hizam (ra) *Peygamber’e (sav) hitaben* “Benim cahiliye devrinde sadaka vermek, köle azat etmek veya akrabaya yardım etmek suretiyle ibadet yerine geçen bazı hayırlarım var. Bunlardan bana sevap var mı” diye sordu. Peygamberimiz cevaben; “Sen eskiden yaptığım hayırlar vesilesiyle Müslüman oldun” diye yanıtladı. Bu örnek gereği kişilik özellikleri, bunların olumlu sonuçları gereği yapılan şeyler zayı olmakta bir şekilde karşılık bulmaktadır. Bu karşılık özellikle manevî anlamda kişiye mucizevî şekilde etki etmekte ve hayatını yönlendirmektedir. Yunus Emre’de de bu şekilde bir kader sırrı mutlak mevcuttur.

Hadis-i şerif üzerinden açacak olursak; Yunus Emre aslında çoğumuzca malum olan rivayette anlatıldığı üzere her insan gibi madde ihtiyacı üzerine yola çıkmıştır. Hacı Bektaş-ı Veli dergâhına buğday için varmış, himmeti reddetmiş yani manayı maddeye değiştirmiştir. Fakat Yunus'un yolu ve onu diğerlerinden ayıran değişimi, yarı yolda aklı başına geldiğinde gurur yapmadan, üşenmeden, yorulmadan geriye dönerek ebediyete ve aşka yani gerçeğe (vahdet) talip olmasıyla farklılaşmış, kutsiyet kazanmıştır. Sonrasında anlık bir kazanca karşılık bir anlık gaflete kapılıp Taptuk kapısına gönderilmiş ve o anlık kazancı 37 sene hizmetle almıştır. Yani insan-ı kâmil seviyesine eren birinin çağlarca yaşayan milyarlarca insandan çok da farklı bir hikâyesi yoktur. Onda olan hata da ısrar etmeme, gerçeği anladığında ne olursa olsun ona uyma ve yaptığı en basit bir şey bile olsa onu en mükemmel şekilde yapmasıdır. İşte Yunus Emre'nin ebediyet sırlarından biri de budur. Kader sırrı da burada devreye girmektedir. Anlam derinliklerinin, hayat amaçlarının, ideal insanın gönle ve akla sığmayan açıklamalarının altında bu basit gibi görünen uygulamalar yatmaktadır. Tüm bunlar aşkın gönle nakışı neticesinde olmuştur.

Benüm bunda karârım yok ben bunda gitmeğe geldüm
Bazirgânâm matâum çok alana satmağa geldüm. (Uslu, 2019: 69)

Mevlânâ Hazretlerinin nazarlarına mazhar olan Yunus asıl sülûkünü nice çilelerle Tapduk Emre Hazretleri dergâhında eşige yüz sürerek tamamlamıştır. Hiçlikteki rahmet ve aczi kabullenmekteki hikmeti hazmederek nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesiyle nice gönüllerin gerçek varlığa ermesine vesile kılacak aslî hüviyetine kavuşmuş, Yunus Emre Hazretleri olmuştur. Kılıç boynu olanın boynunu keser, gölge gibi yerde olanaysa yok mesabesindedir. Yunus Emre Hazretleri de girdiği nurlu yoldaki yokluğun aslında varlığın kapısı olduğunu birçok çilelerle hem kalben hem aklen idrak etmiş, kapıya başını koymuş ve hem kapıcıya hem de tüm kapıların ve yolların sahibine teslim olmuştur. Yesevî Hazretlerinin deyişiyle âşıkların sünnetidir diri ölmek. (Sert, 2021: 54)

Bir şahsiyet önemli biri haline gelmiş, kalıcı olmuş, akıl ve gönülde yer etmişse onun kullandığı kaynakları, beslediği alanları iyi analiz etmek

gerekmektedir. Yunus’un bu noktada ilk dayanağı samimiyetidir. Bununla birlikte saflığı, dürüst ve anlayışlı olması, hatasında ısrar etmeyip yanlışını gördüğünde anında doğruya dönmesi asıl kaynaklara ulaşmadaki ilk ve olmazsa olmaz aşamasıdır. Dikkat etmek gerekir ki saydıklarımız içerisinde bilgi ve tahsil bulunmamaktadır. Tabii bu demek değildir ki bu yolda bilgi ve tahsilin yeri yoktur. Bu Yunus’un yoludur. Her yol kendi yolcusunu yolun ve yolcunun durumuna göre evirebilir. Mesela çağdaşı Mevlânâ Hazretlerinde tam tersi bir durum söz konusudur. Onda yüksek bir ilim tahsilinden sonra bahsettiğimiz kaynaklara ulaşmaktadır. Yunus da tüm bu merhalelerden sonra asıl kaynaklarından beslenir hale gelmiştir. Mürşidinin rehberliğinde, İslâm peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.) izinde ve en nihayet tüm ne varsa hepsinin sahibi ve kaynağı olan yaratıcısında bulduklarını söyler hale gelmiştir.

Bana bu ten gerekmez can gerektir;

O baki Cennet’e iman gerektir.

Zehi mürşit ki bizi Hakk’a iltir,

Âşık canı ona kurban gerektir.

Bunlar vazgeçti cennet arzusundan,

Didar göstermeye sultan gerektir.

N’iderim cenneti yahut huriyi,

Bana dergahına seyran gerektir.

Eğer Muhammed’e ümmet olursan,

Dilinde zikir ve Kuran gerektir.

Namaz, tesbih, zikir ve Kuran verdi,

İnayet bunlara Hak’tan gerektir.

Hakikat şerbetin içen âşıklar,

Başı açık, teni uryan gerektir.

Âşık Yunus bu sırrı anlayanın,

Ciğeri büryan, gözü giryen gerektir.

Şiirden de anlaşılacağı üzere Yunus Emre hazretlerinin kaynakları açık ve nettir. Bu nedenle de akıllarda ve gönüllerde kalıcı olması çok da şaşırtıcı olmasa gerektir. Bunlarla birlikte özellikle konularında sıklıkla değindiği aşk kavramı da bu kaynaklara ulaşmada adeta taşıyıcı bir rol üstlenmektedir. Çünkü tüm bunları gerçekleştirebilmenin yolu başlı başına aşktan ve tutkudan

geçmektedir. İtici, tetikleyici, tutucu bir güç olarak aşk daima Yunus'ta kendini gösterir. Bu sadece edebi eserlerde değil, odun taşırken de sakalık yaparken de eşiğe baş koyarken de dinlenirken de böyledir. Bir bütünlük ve hayat tam bir aks halindedir. Zaten hayat akışı içerisinde standartlarınızı, prensiplerinizi odaklamazsanız, selde sürüklenen kütükler misali gitmek istediğimizi menzile değil, selin sürüklediği yere gidersiniz. Bu nedenle odaklanmayı ve odaklanılan konuları doğru şekilde Yunusça oluşturabilmemiz gerekmektedir.

Yunus Emre, Türk milletinin yetiştirdiği en büyük mutasavvif şairlerimizden biridir. Milletlerin millî ve manevî alanlarda yetiştirdikleri büyük insanlar, şimdiki gibi yollar, köprüler, iletişim ve ulaşım vasıtalarının olmadığı, siyasi çalkantıların hüküm sürdüğü karışık ve bunlu zamanlarda bunlu dil, kültür ve inanç birliğini sağlayan, zaman ve siyasi hudutları, güvenli olmayan uzak mesafeli yolları aşan, milletlerin geçmişi ile geleceğini birbirine bağlayan bir köprüdür. Böyle büyük insanlar yalnız kendi milletlerini değil, diğer milletlerin aydın kesimlerini de etkiler. (Rıdvanoğlu, 2016: 3)

Yunus Emre ve emsalleri unutulana hatırlatmaya gelen, eksiği çoğaltan, zoru kolaylaştıran, uzağı yakın eden, anlaşılmayan anlatan, mücerret olanı müşahhas kılan özel insanlardır. Tarihimiz ve insanlık için adeta özenle hazırlanmış eşsiz birer hediye. Her devir ve dönemde doğruyu, iyiyi ve güzeli haykırmaya ve karanlıkları aydınlatmaya devam eden birer rehberdirler.

Yunusun hatırlanmak, dinlenmek, şöhret olmak gibi bir kaygısı yoktur. Onun tek kaygısı aşkını ispattır, yaşamaktır. O, Allah'a olan vefdi, peygamberinin sünneti ve müşdidinin himmeti ile vuslatın sarhoşluğunu yaşar. Aynı aşkla Cafer-i Tayyâr ve Mevlânâ semâ etmiş, Yesevî diri diri mezara girmiş, Hallâc ene'l-Hak demiş, Arabî ve Çelebi diyar diyar gezmiş, Hüdâyî ve İbrahim Ethem tahtını terk etmiştir.

Ben gelmedim dava için, benim işim sevgi için

Dostun evi gönüllerdir, gönüller yapmaya geldim. (Uslu, 2019: 126)

Yunus Emre sanatkar olmasının yanında aynı zamanda bir mütefekkindir. Nice filozofun, felsefe ile kafa yoran düşünürün içinden çıkamadığı sıkıntılı, bunalımların, ölüm yaşam gibi kavramların hepsini ferah bir şekilde ve takip

edeni de yormadan çözmüştür. Bunu din, aşk ve hoşgörü üçlemesi ile yapmıştır. Şiirleriyle hem mesaj verir, iyiye, maneviyâta ve güzele davet eder, hem de günlük hayatın buhranlarına çok kolay ve rahatlatıcı çözümler sunar. Ölümü dahi vuslat, bir teferruat olarak gören bir kişi için hiçbir dert, tasa üzücü ya da yıkıcı olamaz. Ulaştığı kimselere de bu fikriyatı aşladığı için eserleriyle halkı aynı zamanda rehabilite etmiştir. Döneminin koşulları düşünüldüğünde buna çok fazla ihtiyaç vardır. Günümüzde dahi materyalist ve sığ maddeci akımlar karşısında Yunus Emre, üstatları ve takipçileri yıkılmaz bir kale gibi durmaktadır. Halen tercih edilir olması, sözleri ve şiirlerinin sığınacak bir liman, bir yol haritası olması bunun en önemli göstergesidir. (Sert, 2018: 40)

3. Aşk

*İlâhî bir aşk vir bana kandalığum bilmeyeyin
Yavu kılavın ben beni isteyüben bulmayayın.* (Uslu, 2019: 51)

İnsanlığın en fazla varlığını ya da yokluğu hissettiği, bazen acı veren bazen mutlu eden, bazen olunca bazen olmayınca sevinilen veya üzümlenen, anlatılması zor yaşanılması daha da zor olan gerçeğine ulaşana kadar insanı birçok merhaleden geçiren, fakat gerçeği bulunduğu anda tüm kâinata bedel olan sihirli bir kavramdır aşk.

Aşk kavramı her dönem ve mekânda varlığını kaybetmeyen ilk insanla dünyada var olan o günden beridir de varlığını her koşulda koruyan insan olma, insan kalma hususiyetlerinin belki de en başında gelen çok önemli bir kavramdır.

*Gönlüm düştü bir sevdaya,
Gel gör beni aşk n'eyledi?
Başımı verdim kavgaya,
Gel gör beni aşk n'eyledi?*

*Ben yürürüm yana yana,
Aşk boyadı beni kana.
Ne akilim ne divane,
Gel gör beni aşk n'eyledi?*

*Ben yürürüm ilden ile,
Dost sorarım dilden dile.
Gurbette halim kim bile,
Gel gör beni aşk n'eyledi?*

*Benzim sarı, gözlerim yaş,
Bağrım pare, yüreğim baş.
Halden bilen dertli kardaş,
Gel gör beni aşk n'eyledi?*

*Gurbet ilinde yürürüm,
Dostu düşümde görürüm,
Uyanıp Mecnun olurum
Gel gör beni aşk n'eyledi?*

*Gah tozarım yerler gibi,
Gah eserim yeller gibi,
Gah çağlarım seller gibi,
Gel gör beni aşk n'eyledi?*

*Akarsu gibi çağlarım,
Dertli ciğerim dağlarım.
Şeyhim anarak ağlarım,
Gel gör beni aşk n'eyledi?*

*Ya elim al kaldır beni,
Ya aslına erdir beni.
Çok ağlattın güldür beni
Gel gör beni aşk n'eyledi?*

*Miskin Yunus biçareyim,
Baştan ayağa yareyim.
Dost ilinde avareyim,
Gel gör beni aşk n'eyledi?*

Yunus Emre gibi nice gönül erlerini peşinden koşturup, nice kralları kul-köle etmiş çok güçlü bir durumdur aşk. Birçok farklı anlamı ve algısı

olsa da anlatılmasından ziyade yaşanması ve yaşatılması üzerinden daha çok fark edilebilecek niteliktedir.

Sözlük anlamına değinecek olursak aşk; aşırı derecede sevgi manasına gelmektedir. Maddî ve manevî şekillerde olur. Bir kadın göz önünden bulundurularak zevk ve cinsi cazibe göz önünde tutulmak suretiyle oluşan aşk maddidir. Bunun platonik, hayali olanı da vardır. Şairlerin aşkı böyledir. Bu aşk genelde mecazîdir. Hakikî aşk ise Allah aşkıdır. Cenâb-ı Hak bir kudsî hadiste, “Ben gizli bir hazineydim; bilinmeyi arzu ettim, âlemi yarattım.” buyurmaktadır ki ilâhî aşkın kaynağı budur. Çünkü Allah’ı bilmek, tanımak ancak aşk ile olur. Allah’ı gerçekten seven kişi O’nun yarattıklarını da aynı şekilde sever. Yaratandan ötürü yaratılanı sever. Bu aşk güzele değil güzelliğidir. Herkesi, her şeyi sevmektir. Varlıklarda tezahür eden Allah’ın sanatını kudretini, rahmetini, lûtfunu ibretle temaşa etmektir. Bu aşka bazen “mecazî aşk”la da ulaşılır. Bundan dolayı “Mecazî aşk” gerçek aşkın köprüsüdür denilmiştir. Gerçek aşka ulaşmak da ilimle olmaz. Nitekim Fuzûlî bunu şu beyitle çok güzel anlatmaktadır:

*Aşk imiş her ne var âlemde,
İlim bir kıl u kâl imiş ancak.*

Bazı sufiler aşkı şiddetine göre şu şekilde sıralarlar:

1. İrade
2. Muhabbet
3. Heva
4. Sakabe
5. Tebettül
6. Alaka
7. Vüluğ
8. Kelef
9. Şağaf
10. Aşk

11. Ülfet
12. Garame
13. Hullet
14. Teyemmüm
15. Valeh
16. Tedellüh
17. Vela'. (Cebecioğlu, 2014: 54-55)

Ethem Cebecioğlu'nun da üzerinde durduğu gibi aşkın birçok farklı tezahürü, birçok farklı oluşumu vardır. Her ne olursa olsun şu değişmez bir gerçektir ki aşk olmadan asla menzile varılmaz.

Aşkın tabirleri de türleri de saymakla bitmez, çünkü insana özgü, insan gibi farklı bir kavramdır. Dünyadaki insan sayısı kadar aşk tanımı olduğu gibi bir o kadar da değişken hissiyatı vardır. İnsanî değer ve kalite, ruhsal ve manevî seviye, aşkın değer ve kalitesini de ortaya koyan bir göstergedir.

*“Bildik gelenler geçtiler, gördük konanlar göçtüler
Aşk şarâbın içen canlar; uymaz göçmeye konmaya”* (Uslu, 2019:110)

Mevlânâ iki cihan sultanı Hz. Muhammed'e (sav) büyük bir aşk ile bağlanmıştır. Mevlânâ'yı büyük kılan da bu güzel haslettir. Bu yüzdendir ki, o; Kur'an'ın bendesi Hz. Muhammed'in (sav) ayağının tozu, toprağı olmakla övünür. (Demirci, 2016: 139)

Aşk bireyselden evrensel, soyuttan somuta dönüşen bir kavramdır. Yani yaşar ve yaşatır. Tüm hayatı kapsayan aktif bir hale gelir. Bakışa, yemeğe, nefese, zamana, seçimlere dönüşür. Sizi yöneten bir yapı haline gelir. Sizi dönüştürür ve karakter sahibi kılar. Eğer gerçek aşkı bulmuşsanız o sizi alır fenâdan bekâyâ dahi kolayca taşır.

Aşkı elde eden kişi artık mârifet sahibi ârifdir. Zâhid daha ziyâde riyâzât ve mücahede ile meşgul olduğu halde ârif, Hakk Teâlâ'ya duyduğu şiddetli aşkın sarhoşluğuyla mest olmuştur ve ilâhî aşkın sâliki en kestirme yoldan Hakk'a ulaşacağına inanır. (Cebecioğlu, 2011:134,135)

“İşitin ey yarenler aşk bir güneşe benzer
Aşkı olmayan gönül misâl-i taşa benzer.” (Uslu, 2019: 111)

Aşk olmazsa insandan söz edemeyeceğimiz gibi insan olmazsa da aşkı anlayamayız. Bu iki kavram hayatın gereklilikleri ve derinliğini çözümlemeyebilmede ortak anlamlandırma araçlarıdır. Okunabildikleri ve bir araya getirilebildikleri noktada sırlı bir dünyanın kapılarını, iç huzuru ve gerçekliği insana sunmaktadır. İşte bu okumayı öğrenmek için de Yunus gibi kadim ve ebedî öğretileri sunan gönül hocalarına ihtiyaç vardır.

“Sen seni ne sanırsan başkasını da öyle san
Dört kitabın manası budur eğer var ise” (Uslu, 2019: 134)

4. Bekâ

Hayatın başladığı ilk andan itibaren şüphesiz her canlının karşı koyamadığı, takip ettiği istek, sonsuzluk ve ebedî olarak var olabilme isteğidir. Yaşantıların neredeyse tamamı, arzu, ihtiyaç ve talepler hep bu istek üzerinden şekillenmektedir. Bu arzu inanan, inkâr eden, ilim sahibi veya cahil, her türlü zıt kutbun ilgisini mutlaka çeken bir olgudur. Anlamlandırılması ve bu isteğe göre şekillenmesi ise kişilerin istidadına, inanç ve karakterlerine göre oldukça farklılık arz eder. İçi doldurulamadığı ve çözüm bulunamadığı sürece insana zarar, hırs, huzursuzluk, korku; kanıksanıp, hazmedildiği ve anlaşıldığı takdirdeyse mutluluk, huzur, güven ve zevk veren hem mücerret hem de müşahhas yanı olan eşsiz bir duygudur.

Bekâ kavramının sözlük anlamından bahsedelim. Devam eden, sürekli olan. Tasavvufta, kendi hazlarını sona erdirip başkalarının hazlarıyla devam eden kişi yahut nefesini sona erdirip Hak ile bâki olan demektir. Bu kişi menfaat elde etmek, gelen zararı savuşturmak için çaba göstermez. Nefsini lezzeti için, sevap tamahıyla, ceza korkusuyla amel etmez. Ancak Allah razı olur diye sevaba rağbet eder. (Cebecioğlu, 2014: 65)

Semavî dinlerde âhret inancı güçlü bir biçimde ortaya koyulduğu hatta İslâmiyet’te iman etmenin bir şartı sayıldığı bilinmektedir. İslâmiyet’i benimseyen toplumların güçlü şekilde hüküm sürdüğü dönemlerde, özellikle

Selçuklu ve Osmanlı gibi medeniyetlerde mezarlıklar şehirlerin en yoğun olan bölgelerine, insanların en aktif olduğu alanlara yapılmıştır. Buradaki amaç sonsuzluğu hem topluma hatırlatıp hem de sonsuzluk algısını farklı bir şekilde gözler önüne sermektir. Toplum vefat eden yakınlarıyla manen birliktelik sağlarken cismen de onları görebilmektedir. Bunun yanında belli bir süre sonra onlara katılacağı bilinciyle hareket ettiğini her daim hatırında tutmaktadır. Aynı zamanda sonsuz hayatın gereklerine göre bir yaşam tarzı benimsemeye gayret etmektedir. Bu inanın bir gereği de asıl hayatın âhret hayatı olduğu doktrindir. Buna bağlı olarak dünyanın bir sürgün yeri, ölüm sonrası hayatın ise gerçek huzur ve mutluluk yani cennet olacağına inanılır.

Kur'ân-ı Kerim'in pek çok ayetinde dünya hayatının geçici, âhiretin ise ebedî olduğu, insanların dünyanın geçici zevklerine ve aldatmacalarına kanmamalarına, daha hayırlı ve kalıcı olan âhret mutluluğunu yakalamaları gerektiği vurgulanmaktadır. Bununla birlikte Kur'ân, dünya hayatının da ihmal edilmemesi gerektiğini, çünkü âhiretin dünyada kazanılacağını, âhirette mutlu olmanın, dünyadaki yaşayışa bağlı bulunduğunu ifade etmektedir. (İlmihal, 2014, I: 118)

Yukarıda da belirtildiği üzere sonsuzluk kavramı ve buna yönelik düzenlenen bir hayat bulunduğumuz coğrafyada çoğunluğun inancının bir sonucu ve doğal bir gerekliliğidir. Bu nedenle insan fitratının reddettiği fâniliği ve bâkîlik isteğini din ile mükemmel bir forma sokarak hayatın tüm noktalarında buna yönelik bir düzen ortaya koyulabilmektedir. Zorunluluk ya da zorlamadan ziyade seçimlere dayalı sonunda –uyulduğu takdirde– maddî ve manevî kazançları vadeden gönüllü ve muhteşem bir sistem ortaya çıkmaktadır. Tabii benimseme ve hissetme, aidiyet-teslimiyet olduğu takdirde bu durum geçerli olmaktadır.

Âriflere bu dünya hayal ve düş gibidir

Kendini sana veren hayal ve düşten geçer. (Uslu, 2019: 109)

Özellikle tasavvufta sûfî veya sâlik artık yaptığı her işi sevap kazanma ya da günah korkusundan öte Allah rızasına uygunluğa göre yapmaya devam

olmanın da hususiyetlerini ortaya koymaktadır. Tabii var olmanın maiyetini anlamlandırabilmek için önce yokluğun kapısını aralayabilmeye cesaret gerekmektedir. Yunus bunu hizmet, sağlam bir karakter, doğruluk, aşk, bağlılık, sadakat ve nihayetinde muhteşem bir belagatle ortaya koymaktadır. Böylelikle bu yolun yolcusu olacaklara vuslata ermiş eşsiz bir yolcu profili çizmektedir.

Sorulması ve araştırılması gereken konunun özüyse, Yunus ve emsalleri Mevlânâ, Hacı Bayram, Hacı Bektaş, Ahmet Yesevî gibi her daim akılda, gönülde, aktif bir şekilde gündemimizde olanlar mı ölü yoksa aksiyonu zayıf, gönle hitap edemeyen, çabuk tükenen ve tüketen, sığ kalan modern insan tipi mi? Bu cevapla yüzleşmek belki de kendimizle, ailemizle olan ilişkilerde olumlu evirilmelere, psikolojik, sosyal ya da ekonomik tutumlarımızla ilgili tüm sorunlarınsa çözümüne vesile olacaktır. Tüm bunların da ortak paydası aşk, samimiyet ve sadakattir.

İsmlere ya da kişilere bağımlı olmasa dahi her dönem ve ortamda mutlaka aranan ve arayana göre çekim oluşturan bir yapı mutlaka vardır. Yani Yunus aslında her dönem ve her ortamda bulunabilir yeter ki arayan aradığının ve ihtiyacının farkına varabilsin. İlk insan olan Hz. Âdem'den beri akseden bir ebed ve ezel anlayışı isimler değişse de Yunusça hayatlarda yer bulur. Onun içindir ki aslında her daim ihtiyaç hâsılı olan ne varsa insan için değişmez. Sonuç olarak da insanlığın zirve şahsiyeti olan Yunus ve onun gibiler hiçbir zaman ölmez. Dirinin mi ölüye, ölünün mü diriye ihtiyacı vardır? Hangisi canlı olarak hayattadır? Tefekküre layık olan bu gibi sorulardır.

Vuslata, ebediyete ermenin kâinattaki nefesler adedince yolu vardır. Aşk ise bunların en muazzam ve sırlı yollarından biridir. Gerçek aşkı bulan teslim olursa mutlaka vuslata erer. Zaten aşkı bulmadan da meşk edecek bir yol bulmak çok da olası değildir. Burada unutmamak gerekir ki neyin aşk neyin yol olduğunu bir bilene sormak ve o bilenle yol almak, gönül gönle bağlanmak elzemdir. Yunus Emre ve O'nun gibi gönül erleri ise hem aşka hem bekâya götüren en güzel yoldaşlardır.

KO ÖLMEK ENDİŞESİN ÂŞİK ÖLMEZ BAKİDİR

Ko ölmek endişesin 'âşık ölmez bâkîdür
Ölmek seniñ nen ola çün cânun İlâhîdür
Ölümden ne korkarsın korkma ebedî varsın
Çün kim işe yararsın bu söz fâsîd da'vîdür
Nazar kal bu gevhere ya bu bir gizlî nura
Nûr kaçan yavı vara çün Hak nazar-gâhidur
Kâlû belâ dinmedin kadîmden bileydük
Key anlagıl neydüğün bilişün kandagıdur
Şükr eylegil Hâlik'a ol durur Hayyü'l-Bekâ
Ana varursın mutlaka bâri şükrle varı dur
Ezelî bilişidük birlige yitmiş idük
Sen bu sûrete bakma vücûd cân vi'âsıdur
Bu ezeli birligi yâ bu cihân dirliği
Yâ bu gönül birligi bil kudret budagıdur
Yadlık yokdur bilene dirlik tuta gelene
Bilelik söyleyene vuslat yolu kavîdür
Hükm-i revân mülkine ol işi kendü bile
Çün iş geldi hâsıla bu mülk varlık evidür
Yûnus beşâret sana gel dirler dostdan yana
Küllî şey'in yerci 'ilâ aslih söz aslıdur (Tatcı, 2014: 270)

Kaynakça

- Bana Bu Ten Gerekmez (b.t.). *Yunus Emre Şiirleri*. <https://yunusemresiirleri.blogspot.com/2008/05/bana-bu-ten-gerekmez.html>
- CEBECİOĞLU, Ethem. (2011). *Vuslat Yolcularına Aşk Ummanı Mevlânâ*. İstanbul: Erkam Yayınları.
- CEBECİOĞLU, Ethem. (2014). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları.
- DEMİRCİ, Mustafa. (2016). *Yaman Dede Aşkın Bedeli*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık.
- Gönlüm Düştü Bir Sevdaya(b.t.). *Yunus Emre Şiirleri*. <https://yunusemresiirleri.blogspot.com/2008/05/gonlum-dustu-bir-sevdaya.html>
- KARA, Mustafa. (2018). *Bursa'nın Gönül Doktorları*. Bursa: Özel Hayat Hastanesi Yayınları

- KANAR, Yüksel. (1992). *Yunus Emre Şiirlerinden Seçmeler*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- KOLLEKTİF. (2014). *Kabir Ziyareti*. İlmihal I. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- RIDVANOĞLU, Ahmed Eğilmez. (2016). *Yunus Emre Hayatı ve Açıklamalı Divânı*. İstanbul: Gelenek Yayınları.
- SERT, Talha, (2018). “Ahmet Yesevi’nin Hikmetleri İle Yunus Emre Divanı’nın Hayatın Geçiş Dönemleri Açısından Karşılaştırılmalı Olarak İncelenmesi” Arel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- SERT, Talha. (2021). Fenâdan Bekâya Emsalleri ve Misalleriyle Kâmil Bir İnsan Temsili “Yunus Emre Hazretleri” *Fetih Ve Medeniyet Dergisi*, 2, 54.
- TATCI, Mustafa. (2014). *Yunus Emre Dîvan-ı İlâhiyât*. İstanbul: H Yayınları.
- USLU, Mustafa. (2019). *Yunus Emre Gönlüm Düştü Bir Sevdaya*. İstanbul: Erkam Yayınları.

15. Hallâc'dan Sühreverdî'ye Aşk ve Şehâdetin Yolculuğu

Güldane GÜNDÜZÖZ

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Assistant Professor,
University of Kırıkkale Faculty of Islamic Sciences, Department of Tasawwuf, Kırıkkale, Turkey,
guldanegunduzoz@kku.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3007-6746

Giriş

Aşk bir sevgi çeşididir. Muhabbet denilen şey, özü aynı olan, gelişmeye, artıp eksilmeye müsait olan bir hakikattir. Sevgi kavramı, hubb, hevâ, aşk, vüdd, garâm ve hüyâm gibi her aşamada belli isimler alır.¹ Hubb, insan tabiatının meyli ve nefsânî bir infial halidir. Bu duygu, zatî sıfatlardan bir şeyin güzelliğini hissetmek sırasında ortaya çıkar yahut bir şeyi güzel kabul etme veya kendisine iyiliği dokunacak bir şeyin faydasına olan inanç kişide bu duyguyu doğurur. Söz konusu duygu, kesin ve pekişmiş bir şekilde olduğunda ona aşk denir.²

Tasavvufun ontoloji ile daha yakından irtibatlı yönünü oluşturan nazarî irfân, tasavvuf paradigmasını kendine özgü ontolojik derinliği içerisinde sûfi epistemolojisini ve buradan da ahlâkî bir boyuta ya da bir başka ifadeyle

¹ Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-süfi* (Beyrut: Dendere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1981), 303.

² Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîrü'l-tahrîr ve'l-tenvîr* (Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 2008), 3/225.

aksiyolojik alana bağlamaktadır. Daha geleneksel bir terminoloji ile esmâ-i ilâhiyyeyi merkeze alan marifet olgusu, *vücûd*, *vicdân* ve *vecd* kavramlarından oluşan semantik bir öbekte varlık, duygu ve bilgiyi ortak bir paydada eritmektedir. Bu ortak paydada aşk birleştirici bir unsurdur. Bu sayede Zât-ı ilâhiyye, esmâ-ı hüsnâ, sıfat-ı ilâhiyye, e^fâl-i Rabbâniyye kavramları, varlığın hakikatleri, Rubûbiyyet-i ilâhiyyenin âlemlerdeki tecellileri tek bir retorik düzlemde birleşmektedir. Bu retorik çerçeve, özgün bir ilmî usul ve şuhûd metodunu gerektirmektedir.³

Bu noktada nazarî irfan ile felsefe mukayese edildiğinde, ikisinin birleştikleri ve ayrıldıkları birtakım hususların mevcudiyeti dikkat çekmektedir. Her iki alan bir yönüyle husûlî bilginin aslı birer parçasıdır. Felsefe de nazarî irfan da varlığı reel ve sahih bir şekilde tefsir etme iddiasındadır. Bu iki alanın varlığı ve âlemi yorumlama yöntemi açısından ise birbirinden ayrıldıkları görülür. Felsefeciler teorilerini ispat açısından aklî burhan yöntemini kullanmakta ve burhanlarla ilme'l-yakîn mertebesine erişmektedirler. Ârifler ve nazarî irfanla meşgul olanlar ise müşahedelerini ilme'l-yakîn mertebesinden hakka'l-yakîne yükseltmektedirler. Bu süreçte filozof âlemi zayıf ve şiddetli bazı mertebeleri olan hakikî ve aslî bir varlık olarak kabul ederken, irfan ehlinin ilgisi ise namütenahi olan vücûd-i şahsîdir. Ârifler buna *el-vahdetü's-şahsiyye* demektedirler ki bu, yaratıcının hakikatini ifade eder.⁴ Bu metotta husûlî bilginin ötesinde huzûrî bir bilgiye de ihtiyaç vardır. Bu bilgi ise aşk ile tezahür etmektedir.

Tasavvufun nazarî vechesi, aşkı sadece kalbî bir muhabbet ile sınırlı görmemekte, aşk kavramını doğrudan esmâ-i hüsnâ ve Zât-ı ilâhiyye'ye bağlamak suretiyle aşka *vecd* ve duygu boyutunda *vicdanî* ve epistemolojik bir yön yüklerken, esmâ-i hüsnânın varlığa tecellisi sadedinde ona ontolojik bir değer atfetmektedir. Tasavvufî düşünce geleneğinde Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848 [?]) *fenâ* teorisi, Ebû Sa'îd el-Harrâz'ın (ö. 277/890 [?]) *fenâ* ve *bekâ* nazariyesi, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) *fenâ* ve

³ Abbâs el-Ka'bî, *Nazarâtü fi's-sekâfeti'l-'irfâniyye*, thk. Hüseyin el-Ekref (Beyrut: Dârü'l-Meârif el-Hikemiyye, 2017), 23.

⁴ Abbâs el-Ka'bî, *Nazarât*, 24.

misak nazariyesi ve elest düşüncesi ile Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) hatmü'l-velâye ve inayet görüşü bu bağlamda değerlendirilebilir. Aynı şekilde Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) lâhût-nâsût ve hulûl teorileri ve 'aynü'l-cem' iddiası, Fârâbî'nin (ö. 339/950) ittisâl, Sühreverdi'nin (ö. 587/1191) işrâk ve nûr teorileri ve nihayet İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesi şöyle ya da böyle, aşkı merkeze alan teorilerdir. Bütün bu nazarî yaklaşımlar epistemolojik ve ontolojik alanları birleştirmeye matuf bir karakter arz ederler. Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) teşkik nazariyesi de geç dönemde İslâm düşüncesinde bu çerçevede farklı bir soluktur.⁵

Tasavvufta aşk kavramı ile yakından ilgili semantik bir kavram alanı müşahede ve türevleridir. Bu anlamda aynı etimolojik köke yaslanan şehâdet ve şuhûd kavramları fizik ve metafizik boyutlarda farklı ontolojileri ve epistemolojileri ifade eder. Şehâdet bu dünyaya ya da farklı terminolojik ifadesiyle mülk âlemine göndermede bulunurken, şuhûd, gayb âlemine ya da bir başka deyişle melekût âlemine işaret eder. Ârif, şuhûd vasıtasıyla tahakkuk eden marifet ve hakikatlerle karşı karşıyadır. Bu şuhûd, irfan yolunda matlup olan bir ideal olarak seyr u sülûkte nihai hedefe ulaşmanın da bir anlatımıdır. İdeal bilginin elde edilmesi aşkın safede bir boyutundan ibarettir. Halbuki aşk, aynı zamanda daha ulûhiyyet aşamasından başlayarak Zât-ı İlâhiyye'nin varlığa nefhasının ve bu kâinatı var edişinin en derunî temsilidir. Bu temsil içinde marifet de saklıdır. Aslında Kenz-i Mahfî (Gizli Hazine) olgusu, tasavvufî bir sembol olarak varlığın oluşumuna dikkat çektiği gibi bilinme isteğine de kuvvetli bir vurgu ile bilgi ve varlık alanlarını kendi alegorik anlatımı ve işarî anlam dünyasıyla birleştirmektedir. Gizli Hazine temsiline yer veren söz konusu hadîs-i kudsî, Mişkât ayetinin oluşturduğu temsillerle daha da derinleşmekte ve bu retorik, aşkı, nur metaforu ile farklı bir boyuta taşımaktadır. Bu andan itibaren irfan ehli için aşk, Kur'ânî referansların ve nebevî işaretlerin yanı sıra, kadim ezeli hikmet içerisinde mayalanan bir kümülatif bilgi alanına evirilmektedir. Böylece nazarî irfan alanında, -eklektik

⁵ Abdurrahmân el-Bedevî, *Şahsiyyât kalika fi'l-İslâm* (Beyrut: el-Merkezü'l-Akâdimî, li'l-Ebhâs, 2015), 74.

olduğu söylenemezse de- oldukça senkretik bir referans ağı içerisinde bir irfanî aşk tesis edilmektedir. Empedokles ve İlk Hareket Ettirici Olarak Aşk Antik Yunan'dan daha önceleri de Eros, her şeyi birleştiren güç olarak kullanılmıştır.⁶ Yunan temelli Yeni Eflatunculuk ve Plotinus etkilerinin yanı sıra, daha ziyade Sühreverdi-i Maktûl üzerinden Farisî Kadim Maşrık etkisi ve bu çerçevede ezeli maya doktrini ve Avesta edebiyatı esintileri İslâm düşüncesinde referans bilgi olarak olmasa da menkul bir bilgi alanı olarak farklı etkiler uyandırmıştır. Nihayet Mısır Hermetik etkileri bilginin İslâmleştirilmesinin en ilginç örneklerini vermek suretiyle bu yapıya eklenmiştir. Ne ki İslâm düşüncesinde aşkın hareket ettirici ve birleştirici olma özelliği yine de farklı parametreler ve nassî atıflar üzerine kurulmuştur. Bu cümleden olarak tasavvufta aşkın beşerî yükseliş ve kemal yönünü ifade eden seyr u sülûk ise, ârifin gerçekleştirdiği riyazetler sayesinde tedricî olarak Hakk'a aşk ile erişmesi durumudur. Bu aşk, en yüksek merhalesine ulaştığı zaman ârif, Hakk'a visalin ifadesi olan fenâ makamına ulaşmaktadır. Bu fenâ ve ittisâl hali, bir kayboluş değil, ârifin irfanî şuhûd merhalelerinin son durağına varmasını ifade eden bir idrak halidir. Böylece insan, varlığın hakikatlerine ve sırlarına en yüksek seviyede şahit olmaktadır.⁷

Şuhûd kavramının muhtevasında bulunan, ârifin, ayn-ı bâtin ile şahitliği konusu, nazarî irfanın temelini teşkil eder. Öyleyse, fena ve müşahede makamına ulaştıracak olan yegâne yol, tarikat ve amelî irfan alanında sülûke dayalı tecrübedir. Bu ise doğrudan aşka terettüp eder. Bir başka deyişle hakikat-marifet ve şuhûd referansına dayalı tecrübeden maksat, aslında ârifin, husûlî ve kesbî bilginin ötesine geçerek huzûrî bilgi sayesinde fenâ makamına ulaşması ve hakikatleri doğrudan idrak hâlidir.⁸

Aşka dayalı tasavvufî sistematiğe ait bu türden düşüncelerin erken dönemde birtakım büyük sûfilerce dile getirildiği söylenmelidir. Örneğin

⁶ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), 29.

⁷ Yazdan Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî mebdâiuhû ve usûluhû*, çev. Ali Abbâs el-Müsevî (Beyrut: Merkezü'l-Hadâre li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016), 64.

⁸ Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî*, 65.

Aynükkudât el-Hemedânî'nin (ö. 525/1131) *Temhîdât*'ında naklettiği Ma'rûf el-Kerhî'nin "Varlıkta Allah'tan gayrısı yoktur."⁹ sözü, Bâyezîd-i Bistâmî'nin "Her şeyin o olduğunu bildim."¹⁰ ve Ebû Sa'îd el-Harrâz'ın "Allah'ı, zıtlar içerisinde onun cem'i ile tanıdım."¹¹ şeklindeki beyanları, -İbnü'l-Arabî'ninki (ö. 638/1240) gibi ontolojik ve epistemolojik bir bütünlük içinde bir teorik çerçeve ortaya koyamamış olsalar da- ilâhî aşka dayalı bir ontolojinin ilk işaretleri durumundadırlar.

Bu yaklaşımlardaki bütünlüyici yapıyı oluşturan aşk, gerek varlığın oluşumu ya da bir başka deyişle ontolojide, gerek marifetin mahiyeti ve insanın irfanî yolculuğunda, daha genel bir perspektifle epistemolojide ve nihayet değerler sisteminde bir matriks olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda erken dönemden itibaren aşkın, irfanî düşünce alanında, marifet ve nur kavramları ile görece bir bağlantı kurduğu söylenmelidir. Muhtemelen fenâ kavramı hakkında ilk ufuk açıcı yorumları yapan kişi olarak Bâyezîd-i Bistâmî, "Marifetullah'a, Allah ile eriştim. Allah'ın dışında ne varsa onları Allah'ın nuru sayesinde tanıdım. Mahlûkâtın türlü hâlleri var, fakat ârifin hiçbir hali yoktur. Zira onun rûsûm ve çizgileri mahva uğramış, hüviyeti kendi dışındaki [Allah'ın] hüviyetinde fenâ bulmuştur."¹² demek suretiyle düşüncesinin temelini ilâhî aşk kavramını yerleştirmektedir.

1. Aşkın Varlığa Uyanışı: Tasavvuf Düşüncesinde Ontolojik Bir Hakikat Olarak Aşk

Mevcut tasavvuf lügatlerinin tamamı aşk kelimesini tasavvuf ehline özgü teknik bir terim olarak vermektedir. Bazı âlimlerin itirazına rağmen Muhammed b. A'lâ b. Alî et-Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra) aşk terimini, tasavvufa

⁹ Aynükkudât el-Hemedânî, *Temhîdât*, tsh. Afif Asîrân (Tahran: İntişârât-ı Menû Çehrî, ty), 256.

¹⁰ Rûzbihân-ı Baklî, *Şerhü'ş-Şathiyyât*, tsh. Henry Corbin (Tahran: Encümen-i İnan-ı Şinâsî, 1981), 116.

¹¹ Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî*, 26.

¹² Ömer Ferrûh, *et-Tasavvuf fi'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981), 67.

özgü bir terim saymaktadır.¹³ Aşkı, Allah'a yönelik aşırı bir sevginin ifadesi olarak kullanan ilk kişi, Basralı sûfi Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801 [?]) olmuş, ondan sonra Maruf el-Kerhî (ö. 200/815-16 [?]) ve Yahyâ b. Muaz (ö. 258/872) gibi sûfiler, aşk mefhumunu kuvvetli atıflar içerisinde kullanmışlardır.¹⁴ Aşk kelimesinin sevgi anlamını ifade eden kelimeler arasındaki hiyerarşide üstünlüğü nedeniyle akli olmayana kuvvetli bir göndermede bulunması onun aşırılığın ve irrasyonel tavrın bir ifadesi gibi görülmesine yol açmıştır. Bu durum sûfilerin aşk kelimesine yönelik kullanımının aslında Allah açısından değil, ancak kul açısından olduğu şeklinde bir değerlendirmeyi de beslemiştir. Bu görüşe göre aşk, muhabbet haddi aşmaktır. Bundan dolayı Hakk aşk ile vasıflanamaz. Bu bakımdan Hakk'a, aşk terimi değil, ancak muhabbet terimi isnat edilebilir. Aşk ise sadece kul için söz konusudur.¹⁵

Gerçekte aşk, salt hissî ve cismanî düzeye indirgenemezse de insanların örfünde aşkın çağrışım alanı bu kavramın ulvî değerlerden çok süflî duygularla irtibatlı kılınması sonucunu doğurmaktadır. Halbuki aşkın lügat manasının özünde bu yoktur. Buradan hareketle, birçok kişi, insanın, Rabbine yönelik şiddetli muhabbetini ifade etmek için aşk kelimesinin kullanılmasında beis görmemektedir.¹⁶ Diğer taraftan Kenz-i Mahfi hadisine atıfla aşk mefhumunun aynı zamanda bir enerji alanını ifade ettiği, bunun Allah'ın celâl ve cemâl sıfatları bağlamında kudret-i ilâhiyye'ye bağlanmasının herhangi

¹³ Bkz. Abdürrezzâk Kâşânî, *Mu'cemü istulâhâti's-sûfiyye*, thk. Abdü'l-âl Şâhîn (Mısır: Dârü'l-Menâr, 1992), 124-151. Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra), aşk teriminin sûfilerin terimlerinden bir terim olduğunu belirterek "Ehl-i sülûkta aşkın tanımı, senin lehine olan şeyleri bezledip harcamandır, aleyhine olan şeylere de tahammül göstermendir.", "Muhabbetin en son mertebesi, budur. Ancak muhabbet, aşkın ilk basamağıdır. Aşk, muhabbetin ifrat ve şiddetli halidir." ve "O kalbe düşen bir ateştir ve o en yüce sevgiliden başka ne varsa hepsini yakar." şeklinde tanım ve yorumları nakletmiştir. Bunların hepsi, lügavî mana ekseninde ortaya konulan tanımlardır. Muhammed A'lâ b. Ali Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfî istulâhâti'l-fünûn*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996).

¹⁴ Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-sûfi*, 306.

¹⁵ Esmâ Havâliidiyye, Sar'a't-Tasavvuf, el-Hallâc ve 'Aynu'l-Kudât el-Hemezânî ve's-Sühreverdi Nemâzice: Dirâsetün Tahlîliyye Nakdiyye Mukârene Testelhimu Mefâhîme Nazariyyeti't-Takabbül (Rabat: Dâru'l-Emân, 1435/2014), 255.

¹⁶ Esmâ Havâliidiyye, *Sar'a't-Tasavvuf*, 256.

bir sakıncasının olmadığı söylenebilir. Kur'ân-ı Kerîm'de aşırı muhabbet ve sevgiyi ifade etmek için aşktan kinaye yolu ile “şiddetü'l-hubb” ifadeleri ile bahsedilmektedir.¹⁷ Bu, muhibbin kalbini ve fikrini meşgul eden ve mahbubun zikri ile onu hemhal eden hususi, kuvvetli ve mükemmel bir muhabbetin ifadesidir. Bu manaya göre aşk, inkâr edilemeyecek ve zemmedilemeyecek sevgi çeşitlerinden biridir. Nitekim “Muhabbetin nihayeti, aşkın başlangıcıdır” ifadesinden yola çıkılarak her aşk, muhabbet ve hubb diye isimlendirilmektedir. Ancak her hubb, aşk olarak nitelendirilemez.

Sûfiler ifade edildiği üzere Allah'a olan muhabbeti anlatmak için pek çok kelime kullanmışlar, muhabbet makamını tarif noktasında ise ihtilafa düşmüşlerdir. Onların her biri aşk ve muhabbet hususunda zevkî durumuna göre farklı bir ifade tarzı benimsemiş ve bu kavramları, içinde bulunduğu halinin ve makamının imkân ve sınırlarına göre tarif etmiştir. Söz konusu terimlerin hakikatini tam manasıyla ifade etmedeki acizlik nedeniyle ehl-i tahkikten her kim aşk ve muhabbete dair bir duruma vasil olsa, bunu cumhura, ancak sembolik ve alegorik bir ifade tarzıyla açıklayabilmiştir. Zira aşkın hakikatinin konuşma ile açıklanabilecek olmaktan çok ötede bir duygu olduğu söylenmiştir.¹⁸

Aşk, insanın kemâl yolculuğunda aslî unsur olarak görülmekte, bu yolculuğun Allah'ın esmâsı ile yakın ilişkisi olduğu kabul edilmektedir. Hakk Teâlâ'nın rahmeti, O'nun kendi Zâtına aşkı ve mutlak manada feyyâz oluşu o kadar engindir ki böylece Hakk, Zât makamından mahlûkâtına tenezzül ve tecelli eder. Bu itibarla eğer herhangi bir mevcut varlık nihâî kemale ulaşmak istese, ilâhî esmâ-i kemâlâtı haiz olması gerekir. Yani insan, ilâhî isimlere mutlak manada sahip olamasa da ilâhî esmânın ekmeliyyet özelliğinden beslenmeye çalışmalı, ilâhî feyzin feyezânından feyz almalıdır. Bu manada Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), kemâl-i esmâî'nin sırrının, gerçekte Hakk Teâlâ'nın kemâl-i esmâsının sırrının ekmeliyyeti olduğunu söylemektedir. Sadreddin Konevî bunu zihne yaklaştırmak için de şöyle bir metafor kullanmaktadır: “Su dolu bir kapta kemâl-i Zâtî olsun. Ne zaman ondan biraz alınsa, bu O'nun esmâsının kemaline ve içeriğine delalet eder. Bu bakımdan

¹⁷ Bakara, 2/165.

¹⁸ İbnü'd-Debbâğ el-Ensârî, *Meşâriku'l-envâr* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1959), 20.

bu, varlığın, varlık marifeti yönüyle derin anlamlarını ihtiva eder ve sonu olanın sonsuz olandan tezahürünün nasıl olduğunu açıklar. Hakk Teâlâ'dan ekmeleliyet sıfatı olarak vasıl olan feyz, kemâl-i Zâtî'ye ziyade olmuş bir hükümdür ki bütün kabın kemali, dolu ve ekmel olması itibarıyla dolduktan sonra taşar.¹⁹ Esmâî kemâl ve sıfâtî kemal ekmeleliyyetin eseri gereği ancak vücûd-i fâiz (kâinata doğru taşan bir varlık) ile ilgilidir. Kemâl-i sâni ise kemâl-i esmâ-i sıfâtî olup Zâtî ahvâlin suretlerinde onun taayyünü bakımından Sübhanehû Teâlâ'nın sıfatlarıdır. Esmâ ve sıfat, farklı tezahür ve tenevvüâtın oluşmasını gerektirir. Böylece Zât-ı İlâhiyye'nin ihtiva ettiği bütün şuûnun hakikatlerinin farklılığı ortaya konur.²⁰

Konevî'nin bu açıklamaları aşkı, doğrudan doğruya ontolojiye hasretmektedir. Bu aşk ilk varlıkta Nefes-i Rahmânî olarak tecelli ve taayyün etmiştir. Marifet ehlerinden bazısı Nefes-i Rahmânî'yi, *er-rakku 'l-menşûr* diye de ifade eder. Bu, bütün rûsûmu içeren sarkıtılmış bir perde, *es-sitârü 'l-mütedellî* dir. Ondaki ilk resim, taayyün-i evvel, ikinci resim ise taayyün-i sâni'dir. Onu izleyen diğer resimler taayyünât-ı halkiyye, yani varlığa ait farklı oluşumlardır. Bu itibarla Nefes-i Rahmânî, ilk taayyünden madde âlemine kadar geniş bir şekilde bütün taayyünleri kapsayan bir hakikattir.²¹ Bu taayyünlerde kesret vardır. Fakat sirayet edici hakikat dikkate alındığında tüm varlığın bir tek hakikatte birleştiği görülür. Bu hakikat, vahdânî hakikattir. *Tecellî-i hubbî ilâhî* (İlâhî aşk tecellisi) ilk var ediş tecellisinin başlamasında taayyün-i evvelin kalbinden neşet eder ve “Elif-i Nefsî” içerisinde bulunur. Sonra bu, İlm-i Zâtî'de Ehadiyyetü'l-cem' üzerinden tahakkuk eder. Nihayet şuûnu'z-zâtiyyenin ve ilâhî fiillerin hakikatleri açığa çıkar.²² Böylece Zâtü'l-Hakk, bütün esmâ-i kemâlâtının şuuru ile aşka dair hareket merhalesine ulaşmış, “Küntü kenzen mahfiyyen fe ahbaptü en u'rafe (Ben gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim.)” zevkî tabirinin sırrıyla varlık, meydana gelmiştir. Taayyün-i evvelde

¹⁹ Sadrüddîn Konevî, *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*, tsh. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât Mevlâ, 1375), 78-79.

²⁰ Konevî, *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*, 78-79.

²¹ Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî*, 463.

²² Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Misbâhü'l-üns me'a Miftâhî'l-Gayb li'l-Konevî* (Tahran: İntişârâtü Mevlâ, 1374), 68.

kesretin varlığı söz konusu değildir. Zira o zaman sadece Hakk vardı. Marifet ehlinin açıklamasına göre bu cereyan, ancak “kûn fe yekûn”²³ tarikiyle gerçekleşmiş ve kâinat var kılınmıştır. Böylece esmâ-i hüsnâ'nın tecellisi ile taayyün-i sâni aşamasında varlık hâsıl olmuştur.²⁴ Varlığın bu manada özü ve kaynağı aşktır. Aslında aşk mefhumu, ontolojik düzeyde hareket, kuvvet ve feyz nazariyesi ile yakından ilgili görünmektedir. Ontolojik olarak varlık bulmak ancak hareket ile mümkün olmaktadır. Bu bakımdan aşk teriminin ilâhî enerji alanıyla bağlantılı olduğu düşünülebilir. Âlem, hâdislerden oluşur, buradaki hâdis olan unsurlar, bir diğerini tetiklemekte ve süreklilik arz etmektedir. Bu bakımdan hâdis ezeli olmasa dahi hudûs ezeldir. Çünkü Allah her an bir yaratma halindedir.²⁵ Buna bağlı olarak feyzin ve dolayısıyla ilâhî aşkın daimî olduğu görülmektedir.

İslâm düşüncesindeki feleklerin nefislerinin olduğu inancı, Aristocu unsurların ve Batlamyus'un astronomi görüşüne dayanmaktadır.²⁶ Nasîruddîn et-Tûsî bu nazariyenin müteâl hikmet felsefesine nispeti konusunda açıklamada bulunmaktadır. Zira Meşşâîlerin felsefesi, bahsî ve tümdengelim esasına dayanmaktadır. Oysaki bahs ve nazarın yanı sıra keşif ve zevk metotları da önemlidir. Bütün bunları içeren hikmet, müteâl bir hikmettir.²⁷ Bu minvalde İşrâkî felsefenin mimarı Sühreverdî-i Maktûl, felekî nefislerin Nûr-ı İlâhiyye ve Lezzet-i Kudsiyye'ye gark olduğunu söylemekte ve onların daima hareket halinde olduğunu belirtmektedir.²⁸ Yeni Eflatunculara

²³ Yasin, 36/82.

²⁴ Penâh, el-İrfânü'n-nazarî, 368.

²⁵ Abdü'r-Resûl Ubûdiyyet, *en-Nizâmü'l-Felsefi li-Medreseti'l-Hikmeti'l-Müte'âliye*, çev. Ali Abbas el-Müsevî (Beirut: Merkezü'l-Hadârati'l-Kavmiyye li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016), 1/504.

²⁶ Ubûdiyyet, *en-Nizâmü'l-Felsefi*, 3/15.

²⁷ Penâh, el-İrfânü'n-nazarî, 95.

²⁸ Sühreverdî bu hareketi şöyle açıklamaktadır: “Alttaki feleğin kendisinde sürekli hareketi sağlayacak kadar gücü yoktur. Her bir feleğin kudsî bir maşuku vardır ki, feleğin nefsi ona benzemeye çalışır ve ondan dâimî nûr ve sürekli lezzet alır. Ne zaman nûr onu aydınlatsa hareket zorunlu olur. Bu hareket ise başka bir aydınlanmayı gerekli kılar. Böylece aydınlanmalar sürekli olarak devam eder. Hareketler de bu sayede birbiri ardınca meydana gelir. Hareketlerin aslında bir tek maşuku vardır. O ise vâcibü'l-vücûd (zorunlu

göre “İşrâk”, mele-i a‘lâ’daki gaybî ya da ilâhî bilgileri elde etmek olarak değerlendirilmekte ve daha tafsilatlı olarak, -riyazet ve mücahede yoluyla- nefsin, hakikatin bilgisinde derinleşmesinin önündeki engellerden (beşerî kudûrâtta) arındırılması şeklinde yorumlanmaktadır. Böylece nefis cilalı bir ayna gibi olacak, akıllar ve felekî nefislerde nakşedilmiş olan metafizik bilgiler ona yansiyacaktır. Bu ise ilmî bahs ve nazar metotlarına dayalı bir akıl yürütmeye ihtiyaç kalmadan doğrudan doğruya nefiste bir aydınlanma (işrâk) ve zevkî bir yolla idrak (ihşâs) anlamına gelir.²⁹

Ledünnî bilgi, keşfi ve huzûrî bilgidir. Bununla ilgili olarak ayette ledünnî ilmin verilmesinden bahsedilmektedir.³⁰ Ledünnî ilim sonradan kazanılmış bir şey değildir. Bu bakımdan Hz. Peygamber’in miracı, keşif çerçevesinde bir iştir.³¹ Hakka’l-Yakîn mertebesinde ârif kendi zatını görmez, vücûd-ı Mutlak’ı görebilir.³² Hakka’l-Yakîn noktasına gelen ârif, “gören gözü, işiten kulağı olurum.” şeklindeki Kurbu’n-Nevâfil hadisinin farklı tecellilerine mazhardır. Kişi, beşerî marifetin en yüksek derecesinde Hakka’l-Yakîn’de tüm tecellilerle vücûd-ı mutlak’ın sereyanı ile yürür.³³ Riyazet, seyr u sülûk mertebelerinin tamamında temel eksendir.

Kuşkusuz Sühreverdî’nin temel referanslarından olan ve aşkın ontolojik mahiyeti hakkında ilk konuşanlardan biri İbn Sînâ’dır. İbn Sînâ, Mişkât ayetini de bu minvalde yorumlamış, başta İşrâkî felsefe olmak üzere, tasavvuf alanında ciddi akisler uyandırmıştır. İbn Sînâ’nın bilgi konusundaki nazariyesi, aşk ve şevk kavramları ekseninde ortaya çıkmıştır. Aşk, bir hazret ve mevkif (durum) tasavvuru ile bağlantılıdır. Şevk ise kendisini bu hazrete

varlık) olan nûru’l-envâr’dır. Bundan dolayı hareketler dairesel olup birbirine benzer.” Şihâbüddin Sühreverdî, *el-Müellefâtü’l-felsefeyiyye ve’s-süfiyye el-elvâhu’l-‘imâdiyye, kelimetü’l-tasavvuf, el-lemahât*, nşr. Necefkulî Habîbî (Beyrut-Bağdat: Mensûrâtü’l-Cemel, 2014), 60, 61.

²⁹ Mirvet İzzet Bâlî, *el-İtticâhü’l-İşrâkî, fî felsefeti İbn Sînâ* (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1414/1994, 39.

³⁰ Kehf, 18/65.

³¹ Penâh, *el-İrfânü’n-nazarî*, 79.

³² Penâh, *el-İrfânü’n-nazarî*, 526.

³³ Penâh, *el-İrfânü’n-nazarî*, 526.

yönelik harekette gösterir. Bu durumun nefsi ve psikolojik bazı etkileri vardır ki bu tesirlerden “kasd (yöneliş)” ve “velâ’ (aşırı ilgi, hayranlık)” doğmuştur. İbn Sînâ’ya göre, gerçekte aşk kavramının özü, akli ve kudsi cevherlerdir. Bu cevherlerin aşk ve şevkleri kesilmez. Aslında cevherler, kudsiyete meftun zatlardır.³⁴ İbn Sînâ aşk ve şevk kavramlarının anlam daireleri hakkında görüş ortaya koymuş ve akleden cevherlerin aşkını ispata yönelmiştir. *el-İşârât ve t-tenbîhât*, *Risâletü t-tayr* ve *Kıssatü Salamân ve Absâl* adlı kitaplarında İbn Sînâ’nın sûfi neşvesi belirgin şekilde fark edilmektedir.³⁵ Ontolojik düzeyde aşk ve şevk, anlaşılması zor terimler olmakla birlikte, İbn Sînâ’nın bu iki terimi ontolojik ekseninde işlediği muhakkaktır. İbn Sînâ’ya göre, aşk ve şevkin anlaşılabilmesi, nefsi ve nefsin türlerini idrak etmekle mümkündür. İbn Sînâ, nefsi; nebatî, hayvanî ve insanî nefis (nefs-i nâtika) olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Nebatî nefis, gelişmeye, büyümeye ve gıda almaya ihtiyaç duyar ve bu gıdanın çözülmesi oranında gelişim nebatî nefiste artar. Bu durum, yaşayan ve hayat sahibi olan bütün varlıklarda ortak bir özelliktir. Bu nefsin üç kuvvesi vardır: Bu kuvveler, a) gıda kuvvesi, b) münemmiye (geliştirici) kuvveler ve c) müvellide (doğurucu) kuvveleridir. Gıda kuvveleri öyle bir kuvvedir ki, diğer bir cismin nebatî nefis içerisinde varlık bularak çözülmesine yol açar. Sonra münemmiye (geliştirici) kuvveler gelir. Bu geliştirici kuvveler, cismin ve bedeninin uzunluk, genişlik ve derinliğini artırır. Müvellide kuvveleri ise bir cismin neşvünema bulmasına imkân tanır.³⁶

Hayvanî nefis, azaların ve organların hareketlerine özgü ve iradî bakımdan organların devinimine yöneliktir. Bu ise muharrike (hareket ettirici) ve müdrike (idrak edici) olmak üzere iki kuvveye matuftur. Muharrike denilen şey, iki kısımda gerçekleşir. Bunlardan biri olan muharrike-i bâ’ise, nezevî (cinsel) ve şevkî (arzu) kuvve içerir. Bu hareket ettirici [içgüdüsel] muharrike kuvvesinin iki uzantısı vardır. Bunlardan bir boyut şehevî [şehevânî]

³⁴ Abdülmün’im el-Hanefî, *el-Mevsû’a es-süfiyye* (Kahire: Mektebetü’l-Medbûlî, 2003), 1/60.

³⁵ Beşîr Caltî, *Hakikatü t-tasavvuf beyne t-te şil ve t-te şir* (Lübnan: Dâri’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2012), 33.

³⁶ İbn Sînâ, *en-Necât* (Tahrân, el-Mektebetü’l-Mürtezâviyye, 1364), 160.

kuvveler olarak adlandırılır ki bunlar, vücudun faydalı ve istenen şeylere doğru hareket etmesine neden olur. Bunların mahalli, sınırlar ve kaslardır. Yine müdrike kuvvesi de hayvanî nefsin kuvvelerindedir. O hem içeriden hem de dışarıdan bir kuvvedir. Müdrike dışarıdan olunca duyuları ifade eder. Müdrike içeriden olunca onların bir kısmı, mahsûsâtı yani duyulur olanların suretlerini idrak eden kuvvelerken diğer bir kısmı, mahsûsâtın suretlerini değil de manalarını idrak eden kuvvelerdir. Müdrikâttan bir kısmı hem idrak hem fiil gücündeyken onlardan bir kısmı, sadece idrak gücüne sahip olup fiil gerçekleştirme gücünde değildir. Yine hayvanî nefsin kuvvelerinden olarak öncelikli bir idrak da vardır. Bunu ikinci idrak ile idrak etme türü de izler. Yine buradan suret ve mananın idraki ortaya çıkar.³⁷

İnsandaki hayvanî nefsin gazabî kuvveti insanı tehlikeden kaçmaya ve müdafaaya sevk eder. Bu bakımdan gazap insanın varlığı için önemlidir. Şehvet de olumlu yönde insanın hayatta kalmasına vesiledir. İnsanda bu duygular bulunmasa, o hayatta kalmaz. Bu duyguların Allah'ın celâl ve cemâl sıfatından birer tezahür olduğu da söylenebilir. Kısaca bunlar da aşkın başka tezahürleridir. Bütün bunların hareket ve feyz teorisi ile bağlantıları bulunmaktadır. Dolayısıyla başta İbn Sînâ olmak üzere İslâm âlimleri aşkı sadece bir duygu olarak değil, fizyolojik, biyolojik ve kâinatın işleyişiyle bağlantılı ontolojik-kozmik ve biyolojik bir derinlikte açıklamışlardır. Nihayet insanda *insânî nefis* veya *nefs-i nâtika* onu sadece insana özgü bir nefis olarak diğer canlılardan ayırır ve akılla ilişkilidir.³⁸

Akıl, heyûlânî ve ham bir düzeyden meleke düzeyine ve oradan da akl-ı kudsiye yönelir. Bu, insan ruhunda çocukluktan başlayan bir seyirdir. İlk yaratılan heyûlânî akıl olduğu için insandaki potansiyel akıl, bu akıldır. Sonuç itibarıyla meleke bi'l-aklın geçirdiği süreç, sonuçta onun kudsi akla ulaşması anlamına gelir. Ne var ki bütün insanlar kudsi akla ulaşamazlar.³⁹ İşte bu kudsi akıldan aşk ve şevk doğar. Bu aşk ve şevk, temel olarak zevkî olan özel bir marifet ve bilginin kazanımını doğurur. Bilgi dere-

³⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, 160.

³⁸ Beşîr Caltî, *Hakikatü'l-tasavvuf*, 34.

³⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 167.

cesi de bu akıllara özgüdür ki bu, ancak hâlislerin makamına layıktır.⁴⁰ Zira ruhtaki itidal ne kadar sağlam olursa, mükâşefe o kadar yüksek seviyede olur.⁴¹ Öyle görünüyor ki aşk, duygunun yanında hem biyolojik hem kozmik hem de ontolojik bir mahiyet arz eder.

2. İnsanın Kemal Arayışı: Esmâ-i Hüsnâ'ya Meftun Bir Aşk Yolculuğu

Tasavvufta içerdiği ontolojik derinliğin yanında ruhun tezkiye ve arınma sürecine işaret eden aşk mefhumu riyazetten sonra gelir. Bu aşka ulaşmak için mutlaka binlerce riyazet menziline kat etmek gerekir. Âriflerin mükâşefeleri âdet olduğu üzere aşka ait mükâşefelerdir. Söz konusu mükâşefeler ancak ilâhî aşkı şiddetli bir şekilde duymakla gerçekleşir. Başka bir deyişle şuhûdî marifet yönüne ait haberler, aşkın dokunuşlarını üzerinde taşır. Ârif bunu tecrübe eder, kalbinde ilâhî muhabbeti derunî şekilde hissetmesi sayesinde o, ibâdetü'l-ahrâr makamına erişmiş olur. Bu makam, Allah ibadete layık olduğu için insanın Allah'a kulluk ettiğinin bilincine ermesini ifade eder. Ârif, ruhunda tutuşan aşk ateşi sayesinde, kalbî mükâşefelere erişip varlığın esrarına vakıf olabilir. Bundan dolayı ârifler, aşkı semanın esrarını keşfetmeye yarayan bir vasıta olan usturlaba benzetirler. Nasıl ki usturlap gökyüzünü keşfederse, aşk da insanın manevî semasının esrarını ortaya koyar.⁴² Ârifler ilâhî aşkın potansiyel şekilde her insanın bünyesinde saklı olduğunu ve insana düşenin, üzerindeki birtakım maddî perdeleri kaldırmak olduğunu söylerler.⁴³

İrfana dair seyr u sülûk, ancak Allah karşısında tam bir ubudiyet ile gerçekleşebilir. İnsan, böylesi bir ubudiyet makamına ulaştığında, keramet ve marifete erişebilir. İrfanî alanda marifet, daima en önemli şeydir, kerametler ise Allah'a seyr u sülûk eden dervişin önüne şeytanın kurduğu tuzaklardan ibarettir. Bunun için “kâmil kul” başkalarına harikulade kerametlerini

⁴⁰ Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî*, 23.

⁴¹ Dâvud b. Mahmûd el-Kayserî, *Şerhü Fusûsü'l-Hikem*, thk. Celâlüddîn Aştîyânî (Tahran: İntişârâtü İlmî, 1375), 111.

⁴² Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî*, 66, 67.

⁴³ Mesnevî Manevî, 19.

gösteren değil, “kâmil marifete ulaşan kul” olarak tarif edilmiştir. İrfan eh-linden kişiler, en güzel ilâhî nizamı ve onun sebeplerini bilmeleri sebebiyle harikulade işlerden -Allah’ın izin verdiği bazı hususlar hariç olmak üzere- uzak kalmayı tercih etmişlerdir. Onlardaki bilgi ve marifet, kendilerindeki kerametleri bilmezlikten gelmeye sebeptir.

Pek çok mutasavvıf, aşk yolculuğuna dair konuşmuştur. Bu yolculukta yedinci sema, Allah’ı seven, O’na âşık olan, muhabbet gösteren, O’na kavuşma iştiyakında olan kişinin semasıdır. Böylesi biri, baktığı şeye ancak sübhâniyyet vasfındaki Allah’ı görme iştiyakıyla bakar. (...) Bu suretle kişide mükâşefe ve mülâtefe hali belirir. Bu duygu tasvir edilecek bir duygu değildir, onu tadan bilir. Bu zevkten mahrum olan kişi onu inkâr eder. Bu hale sûfi dilinde vecd hali denir. Müşahede ve mükâşefe halini safâ hali takip eder. Bu hal, Allah’ı sevenlerin nihai gayesi ve tüm kurbîyyetlerin son meyvesidir.⁴⁴

Muhtemelen fenâ kavramı hakkında ilk yorum yapan kişi Bâyezîd-i Bistâmî’dir. O, “Marifetullaha, Allah ile eriştim. Allah’ın dışında ne varsa onları Allah’ın nuru sayesinde tanıdım. Mahlûkâtın türlü hâlleri var, fakat ârifin hiçbir hâli yoktur. Zira onun rûsûm ve çizgileri mahva uğramış, hüviyeti kendi dışındaki [Allah’ın] hüviyetinde fenâ bulmuştur.” demektedir. Bu düşüncelerin temelinde yatan ilâhî aşk kavramıdır. Aslında bu kavram, tasavvufu, dinî bir zühd hareketi olmaktan, nazârî ve aklî bir irfana doğru eviren bir özelliğe de sahiptir. Bu meyanda aşkın, kulun Rabbine doğru bir yönelişi olduğunu söyleyenler vardır. Aslında muhabbetin varacağı son nokta, aşkın başlangıç noktasıdır.

Fenâ makamı, ârifin “Hakku’l-Yakîn”e ulaştığı makamdır. Zira âlemde Hakk’tan başka hiçbir şey yoktur. Kemale ermiş kişi, bizâtihi kendisinin fiilini ve sıfatlarını görmez, nefsinin hiçbir şey olarak görür, aksine bütün fiillerinin Hakk’ın fiillerinde ve sıfatlarında fâni olduğunu düşünür. Âriflerin sözünde bundan daha yüksek bir makam olarak “el-Bekâ ba’de’l-Fenâ” denilen bir makam da vardır. Bu aşamada ârif, Hakk’a visal ve “Vahde-i Mahza’ya (Katıksız Birlik)” aşamasına ulaşmış şekilde cezbe sonrası nefsülemirdeki

⁴⁴ Esmâ Havâliidiyye, *Sar’a’l-Tasavvuf*, 254.

tecelliyâtın kesretine itibar etmez. O, bu merhalede Hakku'l-Halk'a ve Hakku'l-Hakk'a ulaşır.⁴⁵

Hallâc-ı Mansûr, Aynükkudât el-Hemedânî ve Sühreverdî'nin eserlerinde Hakku'l-Hakk'a ulaşmanın farklı metaforik anlatımları vardır. Bunlardan biri kuş metaforudur. Onların eserlerinde kuş imgesi, âşğın maşukuna olan meylini çok katmanlı bir sembolizm ile aktarmaktadır. Onlar, vuslat arzusu içerisinde kemale doğru seyran eden kuşun ontolojik olarak dünyanın kalbi mesabesinde görülen nefs-i külliyye'yi ve üflenmiş ruhu sembolize ettiğini ifade etmişlerdir. Âlemin kalbi olan nefs-i külliyye gerçekte levh-i mahfuz ya da kitâb-ı mübîndir. Şairler bunu ruhun ilk misal âlemini hatırlaması olarak resmederler. Genel itibarıyla uçma eylemi ve pervane-kuş motifi, ârifin varmak istediği ideali temsil eder. Sûfiler, pervane misali hakikat kandili etrafında uçuşurlar. Hallâc-ı Mansûr, *Tavâsin* adlı eserinde “Ben kanatlarımla ülfetime ve dostuma uçuyorum”⁴⁶ demektedir. Bu anlatımda misbâh (kandil) ile ifadesini bulan şey, aslında marifete dayalı (epistemolojik), vücûdî (varoluşsal ve ontolojik) bir kurtuluşun remzidir. Bu, marifetin ya da Muhammedî hakikatın nurudur. Burada uçmanın sadece vuslata götüren bir yol olmadığı, aynı zamanda vuslatın bizzat kendisi olduğu da anlaşılmaktadır. Aslında uçma eylemi, fenâ mertebesine eşdeğer bir olgudur. Kuş, saf ve tertemiz kaynağını özleyen ruha bir işaretir. Bu, ruh yükseliş ve iniş arakesitinde med-cezir halinde bulunur. Tasavvufî irfan, kuş metaforuna özel bir bakışla yaklaşmaktadır. Aynükkudât el-Hemedânî, “Bu kanat çırpış, senin, hakikatlerin özüne ve ezele uçuşundur.”⁴⁷ demektedir. Sühreverdî ise *Divan*'ında “Ben bir serçeyim. Bu benim kafesimdir. Ondan uçtum ve o kafes benden artık uzaklaşıp gitti.”⁴⁸ diye hayıflanmaktadır.

⁴⁵ Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî*, 67, 68.

⁴⁶ Ebü'l-Muğîs el-Beyzâvî Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbü'l-Tavâsin*, nşr. Rıdvân es-Sahh (Dimeşk: Dârü'l-Ferkad, 2010), 146.

⁴⁷ Aynükkudât el-Hemedânî, *Şekva'l-garib*, thk. Afif Useyrân (Paris: Dârü Babylon, 1962), 99.

⁴⁸ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Dîvânü Şeyhi'l-İsrâk*, thk. Ahmed Mustafa el-Hüseyn (Paris: Dârü Byblion, 2009), 23.

Hallâc-ı Mansûr, Aynülkudât el-Hemedânî ve Sühreverdi'nin tecrübesinin aslında ölümle felsefî bir derinlik kazanmak suretiyle nefsanî, psikolojik ve ontolojik bir mahiyetle bağlantılı olduğu görülmektedir. Onlara göre ölüm tecrübesi fizikî delaletten daha yüksek, sûfiye yakışır bir aşk ölümüne yükselişi ifade eder. Bu, Allah'ta fenâ bulmanın en mükemmel şeklidir. Söz konusu tasavvuru belirleyen en önemli şey, ölümle hayat arasında herhangi bir çatışma olduğunun düşünülmemesidir. Asıl sancı, lezzetlerden sıyrılmadır. Hallâc ve Sühreverdi gibi sûfiler için ölüm bizzat doğum manasına gelmektedir. Bu bağlamda aslında ölüm, kemal nurlarının feyzânı ve kalbin işrâkı ile ontolojik akışa karışmaktır. Bu üç sûfi, daha yüksek bir varlık planına geçmek hedefine matuf olarak kevnî akışa kendi istekleri ile katılmışlardır. Onların diğer insanların aksine ihtiyarî olarak can vermekten başka bir seçenekleri de yoktur. Çünkü onların amaçları maşuka kavuşmaktır. Onlar açısından ölüm ile hayat arasındaki çizgi kalkmıştır. Hallâc, Aynülkudât el-Hemedânî ve Sühreverdi'nin aşk kelimesini bütün kuşatıcı anlamlarıyla kullanımı, çok aşikârdır. Onlar, Allah'ı bütün süflî unsurlardan ve alelade tutkularla anlamaktan tenzih ederler. Bu bağlamda aslında kemal nurlarının feyzânı ve kalbin işrâkı ile ontolojik akışa karışmadır.

Sûfiler nefsin riyazetini hakikatlere ulaşmak için temel bir metot olarak benimsemişlerdir. Aslında nefsi kendi hevâsından menetmek ve onu Mevlâsına itaate yöneltmektir. Bu ise bir istidat işidir ve dâhili ve hariçî mânileri ortadan kaldırmak suretiyle nefs-i emmârenin nefs-i mutmainneye yükseltilebilmesi ve adaptasyonuna bağlıdır. Böylece tahayyülün süflî boyuttan kudsî boyuta dönüşmesi hedeflenir. Özellikle İşrâkîlik'te ve buna göre dolaylı da olsa Ekberîlik'te İbn Sînâ etkisi incelenmeye değer bir konudur. Daha mezcedici bir düşünsel çerçeve olarak Molla Sadrâ düşüncesi ise gerçekten özgün pek çok husus yanında farklılaşmış görüşleri temel referanslar etrafında birleştirmeye matuftur. Bu anlamda gerek İşrâkîlik, gerekse de Ekberîlik'te tahayyülün gücü ve hayal âlemi ile misâl âlemi arakesitinde hakikatin mahiyeti konusu, İbn Sînâ'nın, insanın kudsî seviyeye çıkması, nefs-i mutmainneye evrilmesi ve huzûrî bilgiye ulaşmasının, maddî ve süflî unsurlardan arınıp tahayyül gücünün gelişmesiyle mümkün olacağı görüşünü doğrulayan yaklaşımlara

şahitlik eder.⁴⁹ Aklî suretlerin hızlıca kendisini gösterebilmesi, makûlât düzeyine çıkabilmesi ve insanın şevk ve vecd ile etkileşime girebilmesi açısından batınî ve latif bir zemine ihtiyaç vardır. Mürit fikrî derinlikle ilintili bir ibadet ve riyazet hayatı sayesinde bunu elde edebilir. “Hakk’ın kendisindeki nurunun tecellisiyle müritte bazı halasât ve hayaller arız olur. Bu çok lezizdir, şimşek gibi çakar, ışık huzmeleri ile gelir, belli bir süre sonra sönüverir. Bu, tasavvufta hal denilen şeydir.”⁵⁰ Her hal, iki vecdin gölgesinde ve etkisinde gerçekleşir. Bunlardan biri vecdün ileyh (bast), diğeri ise vecdün aleyhtir (kabz). “Bütün bunlardan sonra riyazet sâlikî öyle bir düzeye ulaştırır ki, sekîne hali ile birlikte onda bir dönüşüm ve inkılap oluşur.”⁵¹

Bu yorum geleneğinin önemli bir parçası olarak Molla Sadrâ Eflatun’un idelerinin akli bir idrakte algılanmasının bir şeyin puslu bir havada çok uzaktan görülmesi gibi zayıf bir idrak olacağını düşünmekte ve bu idelerin layıkıyla müşahede edilebilmesinin ancak insan nefsinin maddî kayıtlarından sıyrılmasıyla mümkün olabileceğini düşünmektedir.⁵² Varlığın hakikî idraki ancak huzûrî-şuhûdî bilgi sayesinde mümkün olabilir. Varlık huzûrî-şuhûdî bilgi ile bilineceği gibi, nurun iç yüzüne ancak İshrâkî izafet ve huzûr-i aynî diye ifade edilebilecek bir aydınlanma ile ulaşılabilir.⁵³ Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350) bu anlamda aklî ile şuhûdî marifeti Allah’ın isim ve sıfatları çerçevesinde açıklamaktadır. Buna göre vicdan ve keşfe dayalı bilgi yöntemi, zevkî bir bilgi yöntemi olup burhan ve kesb gibi değildir. Bu itibarla “leyse’l-haber ke’l-iyân (haber bizatili görmek ve keşfetmek gibi değildir.)”⁵⁴ denmiştir.

⁴⁹ Beşîr Caltî, *Hakikatü’l-tasavvuf*, 36.

⁵⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’l-tenbîhât*, thk. Mücteba Zerâ’î (Kum: Müessesetü Bostan Kitâb, 1434), 828.

⁵¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’l-tenbîhât*, 829, 841. İbn Sînâ tasavvufa dair yazılarını, tasavvufun konu ve istihlâhlarına felsefî, nefsî ve psikolojik yönü de dahil etmek suretiyle farklı bir boyutta temellendirmiştir. Bu durum, ilmî tasavvuf sürecinde önemli bir aşama kabul edilmektedir. Onun Aristo ve Eflatun’un felsefesine atıflar yaptığı ve metodolojik bir tutum sergilediği görülmektedir. Beşîr Caltî, *Hakikatü’l-tasavvuf*, 38.

⁵² Sadrüddîn eş-Şîrâzî, *Hikmetü’l-müteâliye fi’l-esfâri’l-akliyye el-erba’a* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1981), 1/288-289.

⁵³ Şîrâzî, *Hikmetü’l-müteâliye*, 1/413.

⁵⁴ Kayserî, *Şerhü Fusûsü’l-Hikem*, 716.

Bu hususta Molla Sadrâ akıl ve müşahedeyi bir başka deyişle zevk ve burhanı birleştiren kişinin Muhyiddin İbnü'l-Arabî olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵

Sonuç

Hallâc-ı Mansûr, zindandaki sekiz yılının ardından Bağdat'ta idam edilmiştir. Aynülkudât el-Hemedânî ömrünün son günlerini zindanda geçirdikten sonra Hemedân'da feci şekilde idam edilmiştir. Sühreverdî-i Maktûl ise benzer bir akibete maruz kalmış ve Halep'te idam edilmiştir. Bu üç nazarı irfan temsilcisinin ölümlerinin benzerliğinin ötesinde farklı ortak paydaları olduğu muhakkaktır. Zaten bu durum, onları benzer bir akibete sürüklemiştir.

İşrâkîliğin kaynakları kapsamlı bir tartışma konusu olsa da altıncı yüzyılda Sühreverdî, Allah'ı "Nûru'l-Envâr (Nûrların Nûru)" kabul etmek suretiyle bir nur metafiziği oluşturmaktadır. Aslında Sühreverdî, İbn Sînâ yolu ile tanıdığı Yeni Eflatunculuk ve Yeni Pisagorculuk gibi anlayışları Mişkât ayetine dayalı olarak bir tek potada eritmektedir. Bu temel çerçevede Hallâc-ı Mansûr önemli bir referanstır. Hermetik geleneğin Bâyezîd-i Bistâmî ve el-Harakânî'ye de ulaştığı, Hallâc'ın ise bu gelenekten İran hükümdar kültürü ile haberdar olduğu ifade edilmektedir.

Bazı sûfiler, kelim ve felsefenin kendi ihtiyaçlarını karşılayamayacaklarını düşündükleri için [varlık ve bilgi konusunda düşünce üreten] tasavvufî irfana sığınmışlardır. Bunun en büyük örnekleri arasında, Ebû Hâmid Gazzâlî, Ahmed el-Gazzâlî ve Aynülkudât el-Hemedânî bulunmaktadır. Kuşkusuz onların, İbn Sînâ, Sühreverdî-i Maktûl, İbnü'l-Arabî ya da Molla Sadrâ gibi kapsamlı teoriler ortaya koyduğu iddia edilemez. Fakat teoriye doğru bir hareketliliğin varlığı da hissedilir. Ebü'l-Me'âlî Aynülkudât el-Hemedânî'nin hicrî beşinci yüzyıl ile altıncı yüzyılın arakesitinde Arapça kaleme aldığı *Zübdetü'l-hakâik fi keşfi'd-dekâik*'i ve Farsça yazdığı *Temhîdât*'ı nazarı irfan açısından kayda değer eserlerdir.

Sühreverdî önceki filozoflarla kıyas kabul etmeyecek şekilde şuhûdu ve müşahedeyi istidlâlin yanında temel bir kaynak olarak kabul etmektedir. O,

⁵⁵ Şîrâzî, *Hikmetü'l-müteâliye*, 8/142-143.

bunu yaparken Meşşâî felsefeyi ve temsilcilerini ötekileştirmeden yapmaya çalışır. Sühreverdî, Aristo'yu -eleştirmekle beraber- onu kendi düşüncesinin temel referanslarından biri olarak değerlendirmektedir. Sühreverdî, Mısır ve İran kadim bilgeliğine yaptığı güçlü atıflara rağmen İslâm'daki hikmeti, Sehl-i Tüsterî, Zünnûn el-Mısırî, Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr'a bağlamaktadır. Ne var ki gerek Hallâc gerek Aynülküdat el-Hemedânî, gerekse de Sühreverdî-i Maktûl'deki ortak yönlerden biri aşksa, diğeri de senkretik eğilimli olmalarıdır.

Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*'in girişinde nurlar ilminin ('ilmü'l-envâr) tecrübeye (zevk) dayandığını ve bu tecrübeleri yaşayan Platon öncesindeki kadim filozofların sözlerinin sembolik olduğunu belirtmektedir. Fars hukemasının yolu olan Doğu öğretisi nur ve zulmet üzerine kuruludur. Sühreverdî bu iki yolu birleştirmiştir. Sühreverdî'nin farklı atıfları bulunan Yeni Eflatuncu ve gnostik teorisi için doğunun sezgiciliği ile batının akılcılığının birleşimi tanımlaması da yapılmaktadır. Bu sayede Sühreverdî, Platoncu ve Aristocu felsefe ile İslâm tasavvuf ruhunu harmanlamış ve bir yönüyle rasyonel, diğer yönüyle zevk ve keşfe dayalı bir irfan nazariyesi ortaya koymaya çalışmıştır. Sühreverdî, Hermetik geleneğin İran ve Mısır üzerinden iki ana damarla intikal ettiğine inanmakta, bunun yanında Zünnûn el-Mısırî, Ebû Sehl et-Tüsterî, Hallâc, Bâyezîd-i Bistâmî ve Harakânî'yi de oldukça önemsemekteydi. Sühreverdî, hikmeti, son tahlilde Sehl-i Tüsterî, Zünnûn el-Mısırî, Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr'a bağlamaktadır.

Hallâc-ı Mansûr, Aynülküdat el-Hemedânî ve Sühreverdî-i Maktûl, aynı paradigmadan beslenmek suretiyle kendilerini ölüme götüren aşk yolunu, bir tercih olarak görmüşlerdir. Bu paradigmada “temel bir eksen olarak” nur metaforu, onların aşkını, ontolojik bir zeminde yorumlamalarına imkân tanımıştır. Tüsterî, Allah'ın, Hz. Muhammed'i kendi nurundan yarattığını ileri sürmüş, ne var ki bunu herhangi bir kavramla ifade etmediği gibi bu hususun bir yaratma sebebi olduğunu da söylememiştir. Bu görüş daha sonra Hallâc-ı Mansûr, Aynülküdat el-Hemedânî ve Rûzbihân-ı Baklî gibi mutasavvıflar tarafından geliştirilmiştir. Sühreverdî-i Maktûl'ün düşüncesinde en azından retorik olarak kadim İran düşüncesinin rengine bürünen görüş, İbnü'l-Arabî ve Abdülkerîm el-Cîlî tarafından bugünkü anlamında

kullanılır hâle gelmiştir. İslâm düşüncesinin önemli figürleri aşkı salt bir duygu olarak değil, epistemolojik, ontolojik ve ahlâkî bir paradigma inşasının temel bileşeni olarak kullanmışlardır.

Kaynakça

- Baklî, Ruzbihân. *Şerhü'ş-Şathiyyât*. tsh. Henry Corbin. Tahran: Encümen-i İran-ı Şinâsî, 1981.
- Bâlî, Mirvet İzzet. *el-İtticâhü'l-İsrâkî, fi felsefeti İbn Sînâ*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1414/1994.
- Bedevî, Abdurrahmân. *Şahsiyyât kalika fi'l-İslâm*. Beyrut: el-Merkezü'l-Akâdimî, li'l-Ebhâs, 2015.
- Caltî, Beşîr. *Hakikatü't-tasavvuf beyne 'te'sil ve 'te'sir*. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Ensârî, İbnü'd-Debbâğ. *Meşâriku'l-envâr*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1959.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza. *Misbâhü'l-üns me'a Miftâhi'l-Gayb li'l-Konevî*. Tahran: İntişârâtü Mevlâ, 1374.
- Ferrûh, Ömer. *et-Tasavvuf fi'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.
- Hallâc-ı Mansûr, Ebü'l-Mugîs el-Beyzâvî. *Kitâbü't-Tavâsîn*. nşr. Rıdvân es-Sahh. Dimeşk: Dârü'l-Ferkad, 2010.
- Hanefî, Abdülmün'im. *el-Mevsû'a es-süfiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Medbûlî, 2003.
- Havâlidîyye, Esmâ. *Sar'a't-tasavvuf, el-Hallâc ve 'Aynu'l-Kudât el-Hemezânî ve 'Sühreverdi Nemâzice: Dirâsetün Tahlîliyye Nakdiyye Mukârene Testelhimu Mefâhîme Nazariyyeti't-Takabbül*. Rabat: Dâru'l-Emân, 1435/2014.
- Hemedânî, Aynükkudât. *Şekva'l-garîb*. thk. Afif Useyrân. Paris: Dârü Babylon, 1962.
- Hemedânî, Aynükkudât. *Temhidât*. tsh. Afif Asîrân. Tahran: İntişârât-ı Menü Çehrî, ty.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 2008.
- İbn Sînâ. *en-Necât*. Tahrân, el-Mektebetü'l-Mürtezâviyye, 1364.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbihât*. thk. Mücteba Zerâ'î. Kum: Müessesetü Bostan Kitâb, 1434.
- Ka'бі, Abbâs. *Nazarâtü fi's-sekâfeti'l-'irfâniyye*. thk. Hüseyin el-Ekref. Beyrut: Dârü'l-Mearif el-Hikemiyye, 2017.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Mu'cemü istilâhâti's-süfiyye*. thk. Abdü'l-âl Şâhin. Mısır: Dârü'l-Menâr, 1992.
- Kayserî, Dâvud b. Mahmûd. *Şerhü Fusûsü'l-Hikem*. thk. Celâlüddîn Aştîyânî. Tahran: İntişârâtü İlmî, 1375.
- Konevî, Sadrüddîn. *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*. tsh. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât Mevlâ, 1375.

- Penâh, Yezdan. *el-İrfânü'n-nazarî mebâdiuhû ve usûluhû*. çev. Ali Abbâs el-Müsevî. Beyrut: Merkezü'l-Hadâre li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016.
- Suâd el-Hakîm. *el-Mu'cemü's-sûfî*. Beyrut: Dendere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1981.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *el-Müellefâtü'l-felsefeyiyye ve's-sûfiyye el-elvâhu'l-'mâdiyye, kelimetü'l-tasavvuf, el-lemahât*. nşr. Necefkulî Habîbî. Beyrut-Bağdat: Menşûrâtü'l-Cemel, 2014.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Dîvânü Şeyhi'l-İşrâk*. thk. Ahmed Mustafa el-Hüseyn. Paris: Dâru Byblion, 2009.
- Şirâzî, Sadrüddîn. *Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfâri'l-akliyye el-erba'a*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali Hâmid. *Keşşâfû istulâhâtü'l-fünûn*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Ubûdiyyet, Abdü'r-Resûl. *en-Nizâmü'l-Felsefî li-Medreseti'l-Hikmeti'l-Müte'âliye*. çev. Ali Abbas el-Müsevî. Beyrut: Merkezü'l-Hadâratı'l-Kavmiyye li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.

16. Aşkın Dinamizmi

Mehmet DEMİRCİ

Prof. Dr., Emekli Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Sevgi ve aşk en güçlü duyguların başında gelir ve bütün dünya edebiyatlarında önemli bir konudur. Beşerî aşk, platonik aşk, ilâhî aşk şiirin ve roman türünün bitip tükenmez malzemesidir. Bütün Doğu-İslâm edebiyatlarında Mecnun'un Leyla'ya aşkı devamlı işlenmiştir. Romeo ve Juliet'in hikayesini hemen hemen her Batılı bilir.

İnsan maddî ve manevî bakımdan yüksek potansiyele sahip bir varlıktır. Bu potansiyeli tam kapasite ile işlevsel hale koyduğu söylenemez. Çeşitli atletizm branşlarında mesela halter, yüksek atlama, sürat koşusu, yüzme gibi dallarda üstün başarı gösteren sporcular vardır. Bunlar uzun ve sabır isteyen antrenmanlar ve düzenli bir günlük yaşayışla bu seviyeye çıkabilirler.

Aynı şekilde psikolojik ve manevî yönün de daha aktif hale gelmesi ve gelişmesi söz konusudur. Sadece beşerî aşk seviyesinde kalanlarda bile çok defa bir dinamizm görülür. Sıradan bir insan karşı cinse sevdalanıp aşk derdine düşünce daha aktif, daha atılgan, daha gayretli bir hüviyete bürünebilir. Sırasında bir adrenalin yükselmesi olur. Mesnevî'deki cariyeye hikâyesinde, bilge hekim hasta kadına bir tür terapi uygulayarak sevdiği kuyumcunun memleketi olan Semerkant şehrinin adı geçince cariyenin nabız atışlarının yükseldiğini görür.¹

¹ Mesnevî, c. I, beyit: 35-200

Aşkın, “aşkın” (müteal, transcendent) kelimesiyle yakın bir ilişkisi var. “Aşkın”, fizik alanın dışına çıkan; özellikle bilinci aşan, bilincin dışına çıkan, insan bilincini aşan bir anlam çağırıştır. Böyle bakıldığında, aşk, insanın kendini aşmasını, kendi varoluş sınırlarının ötesine geçmesini sağlar. Bunun sonunda da hislerin incelenmesi, sevecenliğin artması, manevi enerjinin yükselmesi söz konusudur.

Aşk iksirini içen kimse adeta yeni bir kimlik kazandırır. Tasavvuf diliyle söylersek “Leyla Leyla” deyip Mevlâ’yı bulanlarda kalp gözünün açılması mümkün hale gelir. Seven, sevdiğinin varlığında eriyip yok olur. Bu da ancak kendi maddî-beşerî varlığından çıkması, bir başkasında, maşukunda (Hak’ta) var olması demektir. Bir tasavvuf tarifinde belirtildiği üzere “kendi benliğinden ölüp Hak’la dirilmesi”dir.

İşte bu yeni “kimlik” son derece yapıcı, erdirici ve oldurucudur. Kudsî hadisteki ifadesiyle artık Hak onun işiten kulağı, gören gözü, yürüyen ayağı olmuştur. Bir başka ifadeyle o kimse Hak’la görür, Hak’la işitir, Hak’la yürür hale gelir.² Tabir caizse bu kimsenin bir ayağı ilâhî âlemde öteki ayağı bu âlemedir. Yine hadiste belirtildiği gibi bu seviyeye Allah’la arasındaki karşılıklı sevgiyle ulaşımıştır. Mesnevî’de:

Âteş-i ışık est ke’nder ney fütâd
Cûşîş -i işkest ke’nder mey fütâd³

“Neydeki ateş ile meydeki kabarış, hep aşk eseridir.” denir.

Şu ifadeler de Mesnevî’den; Hz. Mevlânâ “Sevgiden tortulu, bulanık sular arı duru bir hale gelir, sevgiden dertler şifa bulur. Sevgiden ölü dirilir, sevgiden padişahlar kul olur.” der.⁴ Devam eder: “Topraktan yaratılmış olan insan cesedi, aşk tesiri ile semalara çıktı, eflâkî oldu. Tur dağı bile o tesir altında çeviklik bulup oynamaya başladı.”⁵

Bir şu’lesi var ki şem’-i cânın
Fânûsına sığmaz âsumânın

² Bkz. Buhari, tevhid, 38

³ Mesnevî, c. I, beyit, 10

⁴ Mesnevî, c. II, beyit: 1510-1527

⁵ Mesnevî, c. I, beyit: 25

Şeyh Gâlib burada; o aşk ki, sadece bu dünyaya ait hususların bilinmesini, aydınlanmasını sağlamakla kalmıyor; daha da ötelere uzanarak mutlak gaybın karanlıklarına da ışık oluyor.

*

Bu birkaç örnekten sonra aşkın dinamizmini daha net biçimde dile getiren Yunus Emre'nin (1240-1320) bu konudaki mısralarına bakalım. Başta da değindiğimiz gibi insanoğlu yaradılış itibariyle kabiliyetli ve güçlü bir canlıdır. Fakat atıl halde duran bu güç ve yetenekleri harekete geçirmeyi bilmek lazımdır. Kendi haline bırakıldığı takdirde sötüp gidebilir. İşte aşk, durgun haldeki bu potansiyel imkânları faal duruma getiren vasıtaların başında gelir. Yunus bunu çok iyi fark edenlerdendir. Benzersiz teşbihler ve yalın ifadelerle meseleyi ortaya koyar. Ona göre yolu aşka düşmeyen, kuru bir ağaca benzer; kuru ağaç ise kesilip ateşte yakılmaktan başka bir işe yaramaz:

*Kur ağacı niderler kesip oda yakarlar
Her kim âşık olmadı benzer kuru ağaca⁶*

Kendisi, kuru ağaç misali kenarda köşede kalmış sıradan bir insan iken, başka bir aşk erinin himmeti ve nazarı ile genç ve taze bir delikanlı gibi verimli ve aktif bir hâle gelmiştir:

*Bir kuru ağaç idim yol üzre düşmüş idim
Er bana nazar kıldı tâze civan oldum ben*

Bu beytin yer aldığı şiirin öteki kısımları da ilâhî aşkın hâsıl ettiği aynı dinamizmin güçlü tasvirleriyle doludur: Hak âşığı olan kimsenin dünyası genişlemiştir, o ırmakları bırakıp denizlere kavuşmuştur. Bir zerresi denizleri kaynatan aşk, kişiyi kim bilir ne yapar! Âşık olan gündelik basit üzüntülerden kurtulur. Aşk, insanı bülbüller gibi söyler hale getirir, nihayet içini ve dışını nurla doldurur:

⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul, 1961, s. 118-119

*Ey dost seni sevelden aklım gitti kaldım ben
Irmakları terk edip denizlere daldım ben
Bir zerre aşkın odu kaynatır denizleri
Düşüm aşkın odına tutuşuban yandım ben
Ol canda ki aşk ola onda gussa olmaya
Bu aşk bana gelelden gussam gitti güldüm ben
Bülbül âşık olmuş kızıl gülün yüzüne
Gördüm erenler yüzün hezâr destan oldum ben
Bu aşkı bana verdin ben niderem kendüzüm
İçim dışım nur doldu Dost'a âşık oldum ben⁷*

İçin dışın nur dolması bir doğuşun, yeniden dirilişin ifadesidir. Böyle kimse verimli ve faal olacaktır. Başka bir yerde Yunus Hak aşkıyla içi dışı nurla dolan kimsenin dilinin de çözüleceğini ifade eder:

*Hakk'a âşık olan kişi
Akar gözünün yaşı
Pürnür olur içi dışı
Söyler Allah deyü deyü⁸*

İlâhî aşkla yeni bir hayat ve yeni bir dinamizm kazanan kişi, öyle bir ruh terâveti içindedir ki, her an yeni doğmuşçasına çevresine tazelik aydınlık ve ümit ışıkları saçmaya devam eder. Bu kimseyi herkes sever, ondan bıkkılıp usanılmaz:

*Biz sevdik âşık olduk sevildik Mâşuk olduk
Her dem yeni doğarız bizden kim usanası⁹*

Yunus'un bu beytinde ve bundan hemen sonra gelen beyitlerdeki mesajı başka büyük Hak dostlarında da görüyoruz. Mevlânâ Celâleddîn'in ifadesiyle: "Aşk öyle bir alevdir ki, bir tutuştu mu, Maşuk'tan başka her şeyi yakar."¹⁰ Yakılacak olan mâsivâ yani Hak'tan gayri her şeydir. Bu fenâ fillâh halidir ve sülûk yolunun yarısıdır. Ondandır sonra bekâ billâh gelecektir. Kudsî

⁷ Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, 280. şiir

⁸ Burhan Toprak, *Yunus Emre Divanı*; İstanbul, 1960, 4. baskı, s. 196

⁹ Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, 282. şiir

¹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, c. V, beyit: 589

hadisteki “Tutan eli, gören gözü, işiten kulağı” veya “Benimle tutar, benimle görür, benimle işitir” müjdesindeki mazhariyete ermektir. Başka bir ifadeyle Cüneyd hazretlerinin tarifindeki “Hakk’ın kulu kendisiyle diriltmesi”¹¹ merhalesine ulaşmaktır.

Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmak veya “O’nun boyasına boyanmak”¹² ideal bir seviyedir. İlâhi ahlâkla ahlâklanmak, esmâ-i hüsnâdan her biriyle kendi çapında hallenmek demektir.

İbnü’l-Arabî’ye göre “kuş gibi uçar olmak” âşığın özelliğidir. İlâhî isimler onun bir tür yuvasıdır. Âşık kendine uygun isimlerin semasında fir fir döner. Dolayısıyla her nefeste o nefesten başka bir nefese uçar. Bütün ilâhî isimler “O her gün (an) bir iştedir”¹³ buyrulan zata aittir. Öyleyse hiçbir an yok ki âşık bir işten başka bir işe (bir halden başka bir hale) yönelmesin.

İbn Arabî devamında daha ileri bir seviye işaret eder. Kur’ân’da “Allah’ı ne uyuklama ne de uyku tutmaz”¹⁴ buyrulur. Bunu göz önünde bulunduran âşık da daima madden ve manen uyanık, dikkatli ve dinamik olmaya çalışır.¹⁵

*

*İşidin ey yârenler kıymetli nesnedir aşk
Değmelere bitinmez hürmetli nesnedir aşk*

*Hem cefâdır hem safâ Hamza’yı attı Kaf’a
Aşk iledir Mustafâ devletli nesnedir aşk*

*Dağa düşer kül eyler gönüllere yol eyler
Sultanları kul eyler hikmetli nesnedir aşk*

¹¹ Cüneyd el-Bağdadî’nin tasavvuf tarifi için bk. Kuşeyrî, *Risale*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh yayını, İstanbul 1978, s. 392

¹² Bakara, 2/138, “Allah’ın boyası! Allah’ın boyasından daha güzeli kimindir?”

¹³ Rahman, 55/29

¹⁴ Bakara, 2/255

¹⁵ Bkz. Muhyiddin İbn-i Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera yayıncılık, İstanbul, 2015, c. 8, s. 252; aynı yazar, *İlâhî Aşk*, çev. Mahmut Kanık, İnsan yayını, İstanbul, 1988, s. 162

*Kime kim aşk vurdu ok gussa ile kaygu yok
Feryâd ile âhı çok fûrkatlı nesnedir aşk*

*Denizleri kaynatır mevce gelir oynatır
Kayaları söyletir kuvvetli nesnedir aşk¹⁶*

*

*İbrâhîm'e Nemrud odun aşktır gülîstan eyleyen
Aşktan nazar ericeğiz gülzâr oldu nâr olmadı¹⁷*

*

*Devlet tâcı başa konu aşk kadehi bana sundu
Canım içti aşktan kandı karayı aktan seçer oldum¹⁸
Aşk hamları pişirir; olgunlaştırır; iyiyi kötüden ayırd etme yeteneği verir:
Esritti aşka düşürdü ben ham idim aşk pişirdi
Aklımı başa düşürdü hayrı şerden seçer oldum*

*

*Âşık öldü deyû salâ verirler
Ölen hayvân olur âşıklar ölmez*

*

*Aşk gelicek cümle eksikler biter
Bitmez ise ko ki kalsın nolısar*

*

*Benem ol aşk bahrîsi denizler hayran bana
Deryâ benim katremdir zerreler ummân bana*

*

¹⁶ Faruk Kadri Timurtaş, Yunus Emre Divanı, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, 1972, s. 89

¹⁷ Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divanı, 286. şiir

¹⁸ Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divanı, 208. şiir

*Gâh eserim yeller gibi gâh tozarım yollar gibi
Gâh akarım seller gibi gel gör beni aşk neyledi*

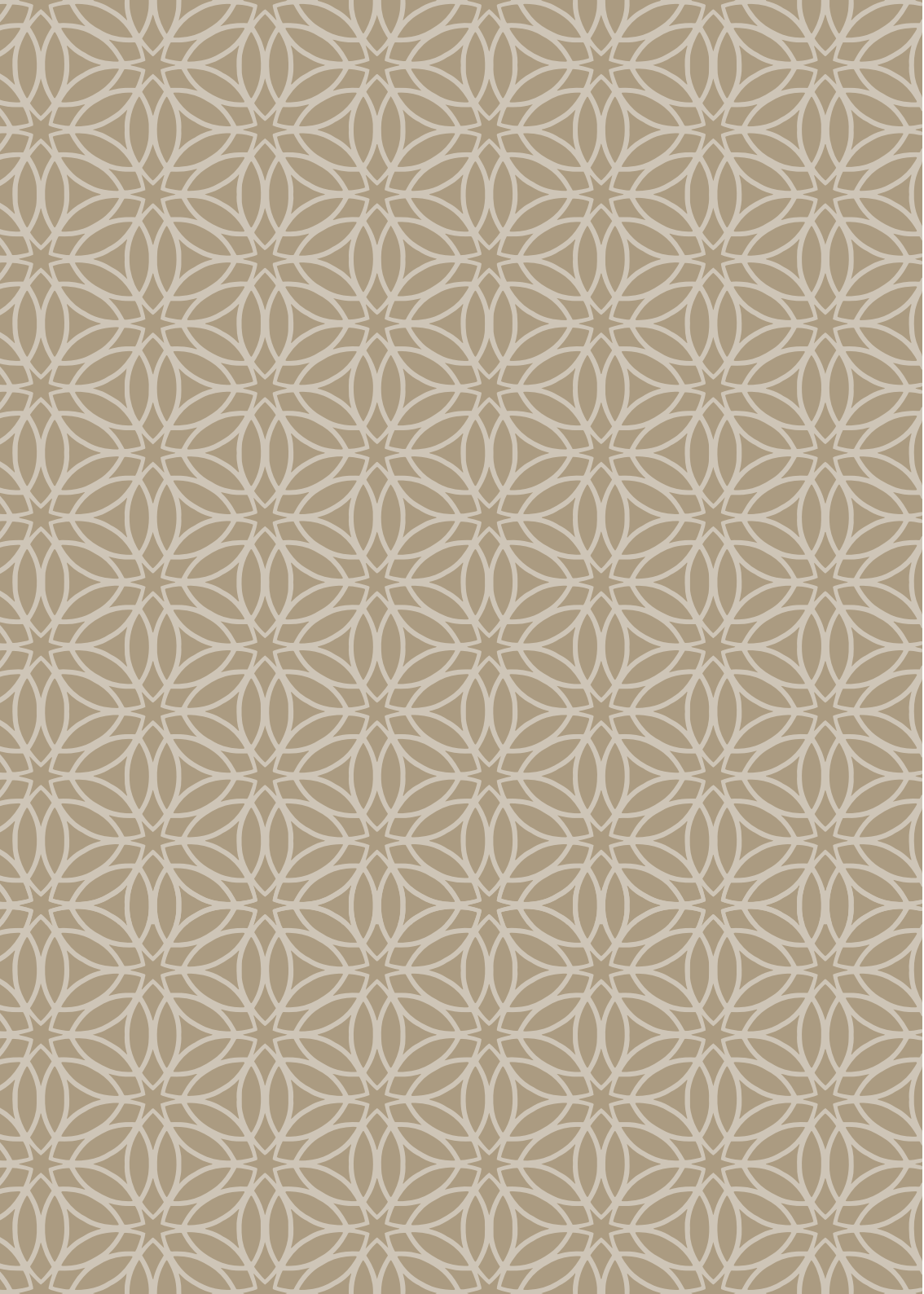
Örnekleri daha çoğaltabiliriz. Sonuç olarak, her türlü aşkın, özellikle ilâhî aşkın insanda mevcut gizli potansiyeli faal hale getirip aktiviteyi ve cevvaliği ortaya çıkardığı, kişiyi daha verimli, diğerkâm ve yapıcı hale getirdiği görülmektedir.

Kaynakça

- Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961
Buhari, *Sahihu'l-Buhârî*, Çağrı yayını, İstanbul, 1992
Burhan Toprak, *Yunus Emre Divanı*, İnkılap kitabevi, 4. baskı, İstanbul, 1960,
Kuşeyrî, *Risale*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh yayını, İstanbul, 1978
Faruk Kadri Timurtaş, *Yunus Emre Divanı*, Tercümam 1001 Temel eser, İstanbul, (1972)
Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul-1957-1966
Muhyiddin İbn-i Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera yayıncılık, cilt 8, İstanbul, 2015
Muhyiddin İbn-i Arabî, *İlâhî Aşk*, çev. Mahmut Kanık, İnsan yayını, İstanbul, 1988
Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, H yayınları, İstanbul, 2008.

BEŞİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AŞK



17. İnsan Açısından Allah Sevgisinin Ontolojik Temelleri

Seyithan CAN

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, seyithanacan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2336-4179

Giriş

İnsan hayatında var olan kavramlar, dış dünyada ontolojik bir gerçekliğe tekabül eder. Sevgi kavramı her ne kadar “soyut” bir nitelik taşısa da kendisinde ontolojik birçok gerçeklik barındırır. Bu somut gerçeklikler oluşmadığı zaman sevgi kavramının da oluşması pek mümkün değildir. Yani sebepsiz ve nedensiz bir şekilde sevgi kavramının ortaya çıkması insan tabiatı açısından pek mümkün değildir.

İnsanın sevgi bağlamında yaşadığı bu gerçeklik bütün varlıklarla ilişkisinde paralel bir seyir izler. Dolayısıyla insanın diğer insanlar için beslediği sevgi ve nefret duyguları metafizik alandaki varlıklar için de aynı biyolojik ve psikolojik etmenlere bağlıdır. Toplumsal zeminde sevgiyi sağlayan etmenler ne ise metafizik alandaki varlıklar için de sevgiyi sağlayan aynı etmenlerdir.

İnsanın fizik âlemde diğer insanlarla ontolojik bir ilişki içerisinde olması sevgi kavramının ontolojik temellerini sağlaması açısından kolaydır. Ancak metafizik bir varlık olan Allah için bunun imkânı önemli bir problem halini

almaktadır. Çünkü Kur’ân her ne kadar Allah’tan bahsetse de onun mahiyetini ortaya koymaz ve ondan söz etmez. Bununla beraber mahiyetinin kavranmayacağını, onun mislinin olmadığını açık bir şekilde vurgular. Hatta Allah ile insan arasındaki ontolojik farklılıktan dolayı insanlar arasında oluşan insanın duygu ve düşüncelerini ifade eden sevginin olmayacağını kabul eden âlimler olmuştur. Sevginin aynı cins varlıklar arasında oluşabilecek bir durum olduğunu kabul etmişlerdir. Dolayısıyla Allah sevgisinin mecazî bir anlam ifade ettiğini bunun da kulluğun sadece ona yapılması, emirlerine aykırılık göstermeden özenle ahlâklı olunması anlamında olduğunu ifade etmişlerdir.¹

Bu konuda Mâtürîdî, insanın sevgisinin beşerî özellikler taşıdığını, insanın sevmesi ve sevilmesinin gözün güzel görüp orada bir şehvet duygusu uyanmasından kaynaklanan kalbi bir meyil olduğunu vurgular. Tanrı, insanın kalbinin meyil ettiği göz ve duyusal alandan uzak bir varlık olduğu için beşerî anlamda ne sevgi ne de ilişkiden söz edilebilir. Yani Tanrı, muhabbet oluşacak şekilde insana meyledebileceği özelliklerden uzak ve yüce bir varlıktır.²

Zemahşerî, Allah’ın insanın sevme ve sevilmesi gibi bir niteliğinin olmadığını açıkça beyan eder. Böyle düşünen insanların ilim düşmanı ve cahil olduklarını belirtir. Fahreddin er-Râzî, her ne kadar Allah için sevme ve sevilme vasıflarını kabul etse de bunların mecaz anlamda olması gerektiğini vurgular. Bu bağlamda Allah’ın kulunu sevmesini ona lütufta bulunması, kulun Allah’ı sevmesi de onu övmesi şeklinde yorumlamıştır.³

Her ne kadar bazı âlimler Allah’a ilişkin sevginin mecaz olduğunu ifade etmeleri sevginin insan tabiatında bir gerçeklik meydana getirmediği düşüncesini ortaya koymaktadır. Bu görüşün temelinde özellikle insanın Allah ile farklı bir mahiyeti ihtiva etmesi düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz. Allah’ın yaratılmış bir varlıkla mahiyet bakımından ilişki kuramaması sevgi

¹ Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 117; Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-Dîn* (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2005), 1656.

² Hanifî Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik* (Ankara: Cedit Neşriyat), 85; Muhammad Ibn-Muhammad al-Maturidi, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, ed. Yusuf Sevki Yavuz, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar, 2017), 1/333.

³ Süleyman Uludağ, “Muhabbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/388-389.

kavramının mecaz olduğu algısını da beraberinde getirmiştir. Ancak insanoğlu Allah ile hiçbir ilişkisini mahiyeti üzerinden kurmaz. İnsanın Allah ile ilişkisi hep onu niteleyen sıfatları üzerindedir. Sıfatlar üzerinden kurulan ilişki insan açısından ontolojik bir gerçekliğe tekabül eder.

1. Sevginin Tanımı ve Gereksinimi

Sözlükte muhabbet (mehabbet) kelimesinin hub (hubb) kökünden isim olduğu belirtilmekte, hub ise kısaca “buğzun zıddı” olarak tanımlanmaktadır.⁴ Literatürde muhabbet, hub, ile meveddet yaygın biçimde “sevgi” anlamında kullanılmaktadır.⁵ Sevgi, içsel bir tecrübe konusu olması hasebiye tanımlarla hakikati tam olarak gösterilemeyen bir kavramdır.⁶ Bazı âlimler, “kişinin iyi olduğunu bildiği veya zannettiği şeyi istemesi” anlamında olduğunu vurgularken⁷, bazılarına gör de, kalbin bir şey için çarpması, maddî veya manevî manada ona yakın olmak için istek ve iştihak duymasıdır.⁸ Bu tanımlarla beraber sevgi, “iyi olduğu sürece iyi bir şeye karşı duyulan arzu”,⁹ “insanı bir şeye veya bir kimseye karşı yakın ilgi ve bağlılık göstermeye yönelten duygu”,¹⁰ “kişinin kendisiyle bir başkasına eğilim duyduğu ve çekimine kapıldığını hissettiği kalbi bir davranış” olarak da tanımlanmıştır.¹¹

Sevgi kavramının en çok karıştırıldığı veya yerine kullanıldığı kavram aşk kavramıdır. Her ne kadar iki kavramda da aynı duygu ve beklentiler söz konusu olsa da aşk ile sevgi farklı anlamları ihtiva eder. Genellikle aşk sevginin

⁴ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Muhammed eş-Şâzelî vd. (Kahire: Dâru'l-Maârif, ty), 2/742.

⁵ Uludağ, “Muhabbet”, 30/388.

⁶ Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 115.

⁷ Rağib İsfahâni, *Mufradetü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudî (Beyrut: Dâru's-Semiye, 2009), 214-215.

⁸ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 1656.

⁹ Joss Ortega y Gasset, *Sevgi Üstüne*, çev. Yurdanur Salman (İstanbul: Yapi Kredi Yayınları, 2005), 8.

¹⁰ <https://sozluk.gov.tr/>

¹¹ Meccî el-Hilâlî, *Allah Sevgisi*, çev. Doğan İshak (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 9.

çoşkulu şekli olarak ifade edilir.¹² Aşka aşırı haz veya iyi isteği neden olmaktadır. Daha çok iki kişi arasında meydana geldiği için sevgiden daha özeldir.¹³

2. Kur'ân-ı Kerîm ve Hadislerde Sevgi

Kur'ân'da sevgi en yüce değerlerin başında yer almakta ve Allah'a iman, sevgi temeline oturtulmaktadır. İçinde sevginin bulunmadığı bir imanın varlığından bahsetmek mümkün değildir.¹⁴ Sevgi kavramı, Kur'ân-ı Kerîm'de seksen sekiz defa geçmiş olmasına rağmen sadece bir yerde erkek ile kadın arasındaki ilişki ile ilgili olarak ele alınmıştır.¹⁵

Kur'ân'da Allah ile insan arasındaki sevgi karşılıklı ifade edilir. “O, çok bağışlayandır, çok severdir.” (Buruc, 85/14) ayeti, Allah'ın insanları sevdiğini açık bir şekilde vurgular. Aynı şekilde müminlerin de Allah'ı sevdiği ve Allah sevgisinin, Allah'a imanın varlık şartları içinde en önemli etkenlerden biri olduğu hususunu; “...Müminlerin Allah'a olan sevgisi daha güçlü bir sevgidir...” (Bakara, 2/165), “inanıp salih amel işleyenler için Rahman (gönüllere) bir sevgi koyacaktır.” (Meryem, 19/96), ayetleri açık bir şekilde beyan eder.¹⁶ Tevbe suresi 9. ayetinde müminin Allah'ı her şeyden daha fazla sevmesi gerektiği belirtilir.¹⁷

Sevgi, Hz. Peygamber'in hadislerinde de üzerinde önemle durulan konuların başında yer alır. O, kendisine sorulan, “İman nedir sorusuna karşılık; Sana Allah ve resûlünün, bu ikisi dışındaki her şeyden sevimli olmasıdır” (Ahmed b. Hanbel, IV, 11) buyurması dikkate değerdir. “İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de (gerçek anlamda) iman etmiş olamazsınız.” (Müslim, İmân, 93), “Kendisi için sevdiği şeyi, komşusu

¹² Uludağ, “Muhabet”, 30/388.

¹³ Murat Demirkol, “Barışın İnşasında Sevgi ve Adaletin Gücü”, *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)* 4 (2015), 418.

¹⁴ Hasan Elik, *İnsan Eksenli Din* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 106.

¹⁵ Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 112.

¹⁶ Konuyla alakalı diğer ayetler için bkz; Tevbe, 9/23,

¹⁷ Ali İmran 3/159; Ali İmran, 3/146; Ali İmran, 3/76; Maide, 5/42; Ali imran3/32,57, Enam, 6/141; Nahl, 16/23;

veya arkadaşı için sevmeyen mümin değildir.” (Müslim) hadisleri, diğer sevginin dini açıdan ne kadar önemli olduğunu ortaya koyar¹⁸

Bu bilgilerden hareket edildiğinde sevgi kavramının Allah-insan ilişkisi bağlamında imanın temel esaslarından biri olacak şekilde ele alındığı görülür. Allah ile insan ilişkisi sevgi üzerinde kurulmuştur. Ancak ulaşılamayan ve mahiyeti bilinmeyen metafizik bir varlık olan Allah ile sevginin nasıl kurulacağı veya kurulması gerektiği önemli bir konuyu teşkil eder. Konunun açıklık kazanması için öncelikle sevgiyi insan tabiatı açısından ele almak, insan biyolojisi ve psikolojisi bağlamında neye tekabül ettiğini ortaya koymanın olacağını düşünüyoruz.

3. Biyolojik ve Psikolojik Olarak İnsan Sevgisinin Ontolojik Temelleri

Sevgi, insanın tabiatında doğuştan var olan ve diğer duygularından önce gelişen bir duygudur.¹⁹ Sevme olgusu fitrî ve iradî olmak üzere iki çeşittir. Birinci çeşit olan ve doğuştan getirilen fitrî duyguya en açık örnek annenin çocuğuna olan sevgisidir. Çünkü anne herhangi bir karşılık olmadan nedensiz bir şekilde çocuğuna sevgi besler. İkinci tür olarak kabul ettiğimiz iradî sevgi ise insanın hayatındaki olaylara bağlı olarak gelişir ve diğer varlıklarla kurduğu ilişkilerinden ortaya çıkar.²⁰ Yani başkalarıyla ilişkide ortaya çıkan ilgi, sorumluluk, önemsemek, duyarlılık destek olmak, yardım etmek ve anlamak gibi ilişkiler bu sevgi türünün ortaya çıkmasındaki etkenlerdir.²¹

İnsanda daha sonra ortaya çıkan sevgi, onun biyolojik ve psikolojik yapısına hitap eden durumlarla ilintilidir. Sevgiyi insan biyolojisi açısından ele aldığımızda genellikle meydana çıktığı yerin kalp olduğu ifade edilir. Ancak bilimsel olarak kalbin sevme veya nefret etme gibi bir fonksiyonu olmadığı

¹⁸ Uludağ, “Muhabet”, 30/388-389.

¹⁹ Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: y.y., 2010), 23-24; Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 91.

²⁰ Demirkol, “Barışın İnşasında Sevgi ve Adaletin Gücü”, 418.

²¹ Şeyma Şahin vd., “Sevgi Eğitimi Dersi Alan Öğrencilerin Sevgi ve Sevgi Eğitimi Dersine Dair Görüşleri”, *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi 7/1* (2019), 177; Eric Fromm, *Sevme Sanatı*, çev. Iştan Gündüz (İstanbul: Say Yayınları, 1985), 34.

sadece kanı vücuda pompalayan bir işlevinin olduğu kabul edilir. Dolayısıyla insanın sevgi dediğimiz olguyu oluşturduğu yerin kalp olmadığını söyleyebiliriz. İnsan duygu, düşünce ve davranışlarının olduğu yerin insanın beyni olduğu bilimsel olarak kabul edilir. Sevginin de bir duygu olması hasebiyle insanın biyolojik yapısında sevginin beyinde meydana geldiğini söyleyebiliriz.

Bunlar beraber sevgi, insanın biyolojik yapısı ile doğrudan ilintilidir. Şayet biyolojik durumlar olmasa sevginin de olması mümkün değildir. İnsanda sevginin oluşmasında etkin olan biyolojik yapı insan sevgisinin ontolojik temeli olarak ifade edilebilir. Her ne kadar sevginin gerçekleştiği yer beyin olsa da sevgi için bunun bedensel tatminin ve dışsal bir etkinin olması kaçınılmazdır. İnsanda sevginin oluşması için önemli olan duygulardan biri lezzet veya haz dediğimiz biyolojik yapıdır. Lezzet ve haz veren her şeye insanlar sevgi beslerler. Tabii bu durum bu lezzeti sağlayan varlığa kadar gider. Örneğin, bir çocuk şekeri kendisinde lezzet ve haz uyandırdığı için sever. Çocuğun sevgisi bununla kalmaz ona lezzet ve haz veren maddeyi kendisine temin eden ona veren kimseyi de sever. Şayet, temin etme işi sürekli olursa, bu sevgi büyür ve şeker sevgisinden daha güçlü hâle gelir.²²

İnsan sevgisini sağlayan ikinci husus ise güzelliklerdir. İnsanlar kendilerine güzel gelen ve görünen her şeyi severler. Bununla beraber, güzel eserler ortaya koyan sanatkârlara da hayranlık duyar ve onları da severler. Çoğu zaman da esere duyulan sevgi, bütünüyle sanatkâr sevgisine dönüşür ve eserin kendisi unutulurken sanatkâr kalbin sevgilisi haline gelir.²³

Sevginin oluşum sürecinde belki de en temelinde insanın ihtiyaç hissettiği güven duygusudur. İnsanlar arası akla gelebilecek her türlü ilişkide güven duygusu emsalsiz bir öneme sahiptir.²⁴ Çünkü korku duygusu, insanın en temel ve deruni duygusudur. Dolayısıyla insanın çevreyle ilişkisinde duyduğu ilk ihtiyacı güvendir.²⁵ Hatta insanın bütün davranışlarının ardında

²² Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi 'd-Dîn*, 1659.

²³ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi 'd-Dîn*, 1561-1562.

²⁴ Hökelekli, Psikoloji ve Din Eğitimi Yönüyle İnsani Değerler, 211.

²⁵ Tarhan, İnanç Psikolojisi ve Bilim, 171.

bu gereksinimi bulmak mümkündür.²⁶ Güven gereksinimi ile sevgi gereksinimi arasında birbirini tamamlayan doğrusal bir ilişkinin olduğu görülür. Çünkü güvenin olmadığı yerde sevgiden bahsetmek mümkün değildir. Öyle ki birey özellikle sevdiğiyle güven içerisinde olur ve güvendiğiyle rahat bir ilişki kurar. İnsan kendisini güvende hissettikten sonra sevgi bu güveni sağlayan varlığa da yönelmiş olur.

Sevginin oluşması için önemli görülen diğer bir faktör, fayda olarak nitelendirebileceğimiz iyiliklerdir. Şayet insan herhangi bir varlıktan iyilik görmezse ona karşı herhangi bir sevgi beslemesi pek mümkün görünmemektedir. Fayda amacı güden iyilikler sevginin erken oluşmasını ve devam etmesini sağlar.²⁷ Çünkü insan, tabiatı bakımından kendisine yardımda bulunan ve destek olan, kendi varlığını mükemmel şekilde sürdürmesinde vasıta olan varlıkları sever ve onlara karşı olumlu bir tutum geliştirir.²⁸ Örneğin, bir kimse parayı sevdiği kadar, ona para veren ve hatta verme ihtimali bulunan bir kimseyi de sever.²⁹ Dolayısıyla insanda sevgi kavramının oluşması için ilk etapta onun biyolojik veya psikolojik yönüne hitap eden durumların gerçekleşmesi gerekir. Şayet insanda bu biyolojik süreç oluşmazsa sevginin de meydana gelmesi mümkün görünmemektedir. İnsanın Allaha yönelik sevgisinin temellerinin de bu bağlamda ele alındığını söyleyebiliriz.

4. Allah Sevgisinin Ontolojik Temelleri

Hemen hemen bütün dinlerde Tanrı, sosuz bir sevgi, güven ve adalet kaynağıdır.³⁰ Tanrı sevgisi, insanın diğer insan ve varlıklarla olan sevgisi gibi kabul edilmese de sevginin oluşumu, yönü ve niteliği insan sevgisinin oluşumuna benzer.³¹ Bu bağlamda Tanrı'yla ilişki kurulmadan onu sevmek insan tabi-

²⁶ Onaran Çalışma yaşamında güdülenme kuramları, 14; İnaç-Yerlikaya, Kişilik Kuramları, 316.

²⁷ Demirkol, "Barışın İnşasında Sevgi ve Adaletin Gücü", 418.

²⁸ Hayati Hökelekli, *Psikoloji ve Din Eğitimi Yönüyle İnsani Değerler* (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 20-21.

²⁹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 1559-1560.

³⁰ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 1656.

³¹ Fromm, *Sevme Sanatı*, 68.

atı açısından pek de imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla Allah sevgisinden bahsedebilmek demek onunla ilişkinin kurulmasını zorunlu kılmaktadır. İnsanın Tanrı'yla ilişkisinin mahiyeti üzerinden şekillenmesi mümkün değildir. Zaten ilâhî metinler mahiyet olarak Allah'ın kavranılamayacağını açık bir şekilde bildirir. Bu bağlamda insanın Allah ile ilişkisi onun sıfatları üzerinden şekillenmiştir. Öyle ki Kur'an'da Allah-insan ilişkisine bakıldığında nitelikleri ve sıfatları üzerinde bir tasavvur oluşturulduğu görülür.

İnsanın Tanrı'yla ilişkisinin ilk aşaması bilmek ve tanımaktan geçer. Tanrı'yı sevmek ancak bilmek ve tanımakla mümkündür. İnsanoğlu herhangi bir varlığı bilmeden, tanımadan ona sevgi besleyemez. Dolayısıyla bilginin, sevgi ile önemli bir ilişkisi vardır.³² Allah'ı sevmenin de ilk aşaması onu tanımak ve bilmenin derecesiyle orantılıdır. Allah hakkındaki bilgi arttıkça kulun rabbine olan tavır ve davranışı ona göre güzelleşir. Ona duyduğu sevgi saygı itibar artar.³³ Bu yüzden, Allah'ı O'nu bilenler ve tanıyanlar sever. Bunların sevgisi de, O'nun hakkındaki bilgi ve idrakleri ölçüsündedir.³⁴

Bir önceki başlıkta insanın sevmesini sağlayan şeyin onun tabiatında kendisinin iyi hissettiği şeyler olduğunu belirtmiştik. Bu bağlamda insanın kendisine iyilik edeni fitrî olarak sevdiğini de vurgulamıştık. Kendisine iyilik yapanı seven bir insanın ona varlığını veren, gerek ona gerekse herkese bol bol iyilik yapan, ona faydalı şeyler yaratan ve bunları kullarına cömertçe vermesinden dolayı³⁵ rabbini sevmesi gerekir.³⁶ Allah Kur'an-ı Kerîm de: "Allah'ın nimetlerini saymaya kalkarsanız sayamazsınız." (İbrahim, 34) ayetiyle kendisinin iyilik yapanların en iyisi olduğunu bildirmiştir.³⁷ Dolayısıyla Allah'ın sevilmesi onun insanlara vermiş olduğu nimetlerdendir.

İyilik konusunda diğer bir sevme türü de dolaylı olarak gerçekleşen iyilikler içindir. Yani bir insanın eliyle Allah için veya Allah'ın emrini yerine getirmek

³² Fromm, *Sevme Sanatı*, 37.

³³ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 1663 vd.

³⁴ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 1659.

³⁵ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 1559-1560.

³⁶ Uludağ, "Muhabbet", 30/388-389.

³⁷ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 1562.

için yapılan iyilik türleridir. İyilik yapan kişinin yapmış olduğu karşılığın Allah tarafından verilecek olması ve iyiliğin Allah tarafından yönlendirilmesi minnet duygusu doğrudan ona gitmektedir. Bu tür iyiliklerin yapana nispeti mecazîdir. Dolayısıyla bu iyiliklerden vesilesiyle Allah'ın sevilmesi kaçınılmaz olmaktadır.³⁸

İnsandaki sevme türünün bir diğeri de kendisine dokunmasa bile iyi ve güzel olan şeyi sevmesidir. Herhangi bir durumda insan iyilik, güzellik ve fazilet sahibi olan herkesi sevme potansiyeline sahiptir. Bu sevgi türü, insanın tabiatında bulunan bizzat iyilik ve fazilet sevgisine dayanır. Bu sevgi gereği şayet insan kendisi faydalanmasa bile bir varlığın başkasını faydalandırdığını bilmesi o varlığa sevginin oluşması için yeterlidir. Mesela uzak bir yerde mert ve adaletli bir insan olduğunu duyduğumuzda ona karşı içimizde bir sevgi durumu oluşur. Allah'ın bütün insanlara muhtaç oldukları her çeşit rızık ve nimeti cömertçe vermesi ona karşı sevginin beslenmesini gerektirmiştir.³⁹

Allah'ın güzellik açısından sevilir. Birincisi kendisinin güzel olmasıdır. Hz. Peygamber; “Allah güzeldir ve güzelliği sever” (Müslim) buyurmuştur. Zaten O'nun isimlerinden biri de çok güzel anlamında “Cemîl”dir. İkincisi de Allah'ın güzel şeyleri yaratıp insanların yararına ve hizmetine sunmasıdır.⁴⁰ Güzeli seven insan güzelliklerin yaratıcısı olan Allah'ı da sever.⁴¹

Allah sevginin temelini oluşturan diğer bir duygu da güvendir. Allah'a inanmak ve ona bağlanmakla başlayarak, inananlara ulaşan güven, kendisini insanda ve bireyler arasında fiilen göstermek durumundadır. Yani kişi, iman ederek sosyal anlamda güven verir ve kendini güvence altına alır. Çünkü imanı kabul eden kişi toplumda dini yapıya mensup olmakta dışarıdan gelecek tehlikelere karşı güven içerisindeyken, kendi içinde diğer müminlerin düşmanlığına karşı kendini güvenceye alır.⁴²

Allah bu güveni kişi dokunulmazlığını emrederek ortaya koymuştur. Hiçbir etnik ayrıma gitmeden, hiçbir inanç ve düşünce mensubiyeti gözetmeden

³⁸ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi 'd-Dîn*, 1562.

³⁹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi 'd-Dîn*, 1662.

⁴⁰ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi 'd-Dîn*, 1561-1562.

⁴¹ Uludağ, “Muhabbet”, 30/388-389.

⁴² Alper, İmanın Psikolojik Yapısı, 101.

bütün insanları korumayı amaçlamış, insanı haksız yere öldürmeyi en büyük günah saymıştır.⁴³ Allah sadece bununla kalmamış, can güvenliğini sağlamaya yönelik önlemler de almıştır. Mesela Kur’ân-ı Kerîm’de geçen, “Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir...” (Nisâ, 4/93), “İsrailoğulları’na şöyle yazmıştık: “Bir cana kıymaya veya yer yüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur.” (Mâide, 5/32), “Haklı bir sebep olmadıkça Allah’ın dokunulmaz kıldığı cana kıymayın.” (İsrâ, 17/33) ayetleri Allah’a iman bağlamında insan hayatının nasıl korunduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda insanın güvenliğini sağlayan ve onu koruyan varlığa karşı olumlu bir duygu beslemesi gayet doğal ve olağan bir durumdur. Onu görmese ve onunla doğrudan etkileşim içinde olmasa da insana sağlamış olduğu bu duygu onun Allah’ı sevmesinin temelini oluşturur.

Allah’a yönelik sevginin diğer bir temeli insanın adalet duygusudur.⁴⁴ Dünya hayatı dikkate alındığında insanlar arası ortaya çıkan ve birçok kişinin hakkının yerini bulmadığı bir gerçektir. Allah insanın adaleti sağlaması konusunda onu açık bir şekilde uyarılmış ve adaletin yerini bulmadığı durumlarda ise kendinin bunun karşılığını vereceğini âhirette vurgulamıştır. Allah Kur’ân-ı Kerîm’de “İnsanların adaleti yerine getirmeleri için Kitabı ve mizanı indirdik ve yine kendisinde büyük bir kuvvet ve insanlar için fayda olan demiri indirdik.” (Hadid, 25), “Ey inananlar, Allah için hakkı ayakta tutan, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Bir topluluğa duyduğunuz kin sizi adaletsizliğe sürüklemesin.” (Maide, 8). ayetlerinde adaletin tesisi konusunda açık bir uyarıda bulunmuştur. Tanrı, bütün dinlerde varlık olarak kabul edilir. Bu kabulün aynı zamanda Tanrı’ya yönelik sevginin temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz

Tanrı’nın kullarına karşı çok bağışlayıcı ve hayatına dokunan iyilikler verdiği olduğu tüm ilâhî dinlerin kabullerinden biridir. İslâm dini bu

⁴³ Muhsin Demirci, *Kur’ân’a Göre İnsan ve Sorumlulukları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 119.

⁴⁴ Fromm, *Sevme Sanatı*, 83.

ihtiyacı Allah'a iman çerçevesinde zekât, sadaka ve infak kavramları ile gidererek, insanın Allah'ın yardımını hayatında bilfiil hissetmesini sağlar. Öyle ki “İman edip güzel amellerde bulunanlar, namazı dosdoğru kılanlar ve zekâtı verenler; şüphesiz onların ecirleri Rablerinin katındadır...” (Bakara, 2/277) “...Artık onlardan siz de yiyin, yoksula fakire de yedin.” (Hac, 22/28), “(Sadakalar) Kendilerini Allah yolunda adayan fakirler içindir...” (Bakara, 2/273), “Sevdiğiniz şeylerden infak edinceye kadar asla iyiliğe eremezsiniz...” (Âl-i İmrân, 3/92) ayetleri, Allah'a iman ettiğini iddia eden varlıklı kişilerin, karşılıksız olarak toplum yararına ekonomik fedakârlıkta bulunarak mali sorumluluklarını yerine getirmelerini istemektedir.

İslâm dininin sunduğu Allah tasavvurunda insana karşı merhamet ve bağışlayıcılığı ön plandadır. “(Tarafımdan onlara) De ki: “Ey nefislerine karşı aşırı giden kullarım, Allah'ın rahmetinden umut kesmeyin. Allah bütün günahları bağışlar. Çünkü O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir” (Zümer, 53), “Ancak tövbe edip de inanan ve salih amel işleyenler başka. Allah işte onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (Furkan, 70) ayetleri insanla ilişkisinde merhameti ön planda tutan bir Allah tasavvurunun olduğunu ortaya koyar. Bu noktada özellikle Kur'ân-ı Kerim'de hamd ve şükür ifadeleri dikkat çeker. Öyle ki Kur'ân-ı Kerim'de Allah kendinden bahsettiği anda bile insanı konu etmekte ve ona bir anlam ve eylem alanı açmaktadır. O, daima koruyup kollayan, veren konumunda olup sonsuz iyilik, nimet, sevgi, merhamet, lütfkâr ve bağışlayan bir tasavvurla ifade edilmektedir.⁴⁵ Allah insana öyle sahip çıkmaktadır ki zaman zaman kendini insan yerine insanı da kendi yerine koymakta ona yapılan iyiliği de kötülüğü de kendine yapılmış saymaktadır. İnsanlara yapılan mali yardımın kendisine verilen ve karşılığını fazlasıyla ödeyeceği bir borç, zulme maruz kalmış çaresiz insanların kurtarılması yolunda verilen mücadeleyi gösterilen çabayı Allah için verilmiş bir mücadele olarak kabul etmektedir.⁴⁶

⁴⁵ Izutsu, Kur'ân'da Tanrı ve İnsan, 340.

⁴⁶ Hasan Elik, *İnsan Eksenli Din* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 87.

5. Sevginin Yansıması Olarak Eylem

Soyut bir kavram olarak kabul edilen sevginin oluşum süreci ve devamlılığında duygu düşünce ve davranış dediğimiz somut tutumlar da mevcuttur.⁴⁷ İnsanın kalbi sevgi dolduğunda kulun tavır davranış ve fiillerinde görülme meyvesi oraya çıkar. Gerçek sevgi insanın karakterine ve ahlâkına etki eden şeydir.⁴⁸

İki kişi arasında sevginin gerçekleştiği anda onların tavır ve davranışlarında bir etkiye sebebiyet verir. Mesel sevenlerin birbirlerinden sıkı sıkı söz ettiği, görme özlemi çektiği ve sevilen kişiyle yalnız kalmayı istediği her halinden anlaşılır. Bu durum sevilen kişinin çevresine de etki ederek onun yakınlarından hoşlandığı görülür. Seven kişi sevgilisinin emirlerine mutluluk ve zevkle boyun eğer onun için kendisini feda eder ne kadar küçük olursa olsun onun hediyeleri ile sevinir. Dolayısıyla insanın rabbine karşı duyduğu sevginin etkilerini kendi davranışlarında göstermesi olması gereken tabii bir durumdur. O sürekli yakın olmaktan hoşlanacak onun emirlerini mutlu bir şekilde işleyecektir. Onun yasakladığı şeylerden uzak durmak için çaba gösterir.⁴⁹

İnsanların birçoğu Allah hakkında onun her yönüyle mükemmel olduğuna vurgu yapar. Ancak ilginçtir ki bunların yaşantılarıyla söylemleri arasında bir uyumun olmadığı görülür. De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor? Ya da işitme ve görme yeteneklerini hükmü altında kim tutuyor? Ölüden diriyi çıkararak, diriden de ölüyü çıkararak kim? Her türlü işi kim yürütüyor? “Allah” diye cevap verecekler. “Öyleyse (O’na ortak koştuktan) sakınmıyor musunuz?” de.” (Yunus, 10/31) Allah’ı sevmenin göstergesinin, ahlâkî davranışlar şeklinde ortaya çıkması istenmekte ve buna dayalı olarak Allah’ın O’nu sevenleri seveceği ifade edilmektedir. (Zuhuruf, 43/67). Ancak sevgi kavramının insan tabiatı açısından duygu, düşünce ve davranış hali

⁴⁷ Şahin vd., “Sevgi Eğitimi Dersi Alan Öğrencilerin Sevgi ve Sevgi Eğitimi Dersine Dair Görüşleri”, 177.

⁴⁸ Ahmed Nasib el-Mehâmid, *el-Hubb beyne 'l-abd ve 'r-rab* (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 2000), 119.

⁴⁹ Hilâlî, *Allah Sevgisi*, 10.

olarak ele alındığında, Allah'ı sevdiğini iddia etmesine rağmen onun yasakladıklarını rahat bir şekilde çiğneyen ve onun emirlerini yapmayan insanların türemesi bu insanlarda sevginin içsel bir hal almadığının açık bir ispatıdır. Gerçek sevgi kesin bir itaat gerektirir, olgusundan hareket ettiğimizde ise günümüz toplumundaki insanların Allah sevgisinin içsel bir hal almadığını açık bir şekilde ortaya koyar. Bununla beraber, Allah'ı her yönüyle sevdiğini inkâr etmeyen ancak hiçbir emrini yerine getirmeyen bir profil toplumsal fesat ve geleceğin kurgulanması açısından ciddi bir problem oluşturacağı aşikârdır. Onun için insanlardaki Allah sevginin duygu düşüncesi ve davranış hali olarak kabul ettiğimiz içsel bir boyut kazanması elzemdir.

Sonuç

Sevgi kavramı içerisinde farklı bakış açıları yaklaşımları itibarıyla çeşitli şekillerde tanımlanan soyut bir kavram olarak kabul edilir. Her ne kadar bu kavram soyut olarak kabul edilse de insanın tabiatında ontolojik bir gerçekliğe tekabül eder. Bu ontolojik gerçeklik genellikle kalp olarak ifade edilir. Ancak kalp denilen yapının insan bedeninde kan pompalayan bir araçtan başka bir işlevinin olmaması insandaki sevginin yerinin de kalp olmadığı biyolojik yönden söylemek mümkündür. Sevginin oluşması için insanın tabiatında bir gerçekliğe tekabül etmesi gerektiği de aşikârdır. Bu bağlamda sevgi, insanın lezzet aldığı zevk duyduğu güzel gördüğü ve kendisine yarar-fayda sağlayan durumlar neticesinde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Şayet bu durumlar insanda meydana gelmezse sevgi kavramının da oluşması mümkün değildir. Bu öngörüden hareket edildiğinde sevginin oluşması ilk etapta insanın diğer varlıklar ilişkisine dayanmadığını açıkça anlaşılır. Bu ilişki neticesinde ortaya çıkan durumlar sevginin oluşmasına etki etmektedir.

İnsanın diğer insanlarla doğrudan ilişki kurması sevgi oluşurken insanın Allah'a karşı sevgisi onun sıfatları itibarıyla. Allah mutlak bir varlık olarak insanla sıfatları üzerinden ilişki kurmaktadır. Zaten insanın tabiatında kendisine iyili yapan ve her şeyi yaratan bir varlığa sevgi beslemesi bu bağlamda da anlamlı durmaktadır. Bu bağlamda şayet Allah tasavvuru,

sevgi ve minnet üzerine inşa edilirse, bu sevgi onun kâinatı sevmesini sağ-larken, daha sonra bütün canlılara geçer. Canlılardan Allah'a giden bir sevgi söz konusu olur. Allah'a ulaşan sevgi süreç içerisinde tekrar bütün canlıları kapsayacak şekilde oluşmaya başlar.

Kaynakça

- Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Demirkol, Murat. “Barışın İnşasında Sevgi ve Adaletin Gücü”. *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)* 4 (2015).
- Düzgün, Şaban Ali. “Sevginin İstismarı ve Sevgide Aşırılık (kültler)”. *KADER* 9/2 (2011).
- Elik, Hasan. *İnsan Eksenli Din*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. baskı.
- Fromm, Eric. *Sevme Sanatı*. çev. Işitan Gündüz. İstanbul: Say Yayınları, 1985.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâü Ulûmî'd-Dîn*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2005.
- Hilâlî, Mecdî el-. *Allah Sevgisi*. çev. Doğan İshak. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.
- Hökekleli, Hayatî. *Din Psikolojisi*. Ankara: y.y., 2010.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. thk. Muhammed eş-Şâzelî vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ty.
- İsfahânî, Rağîb. *Mufradetü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davudî. Beyrut: Dâru's-Semiye, 2009.
- Maturidî, Muhammad Ibn-Muhammad al-. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. ed. Yusuf Sevki Yavuz. çev. Bekir Topaloglu. İstanbul: Ensar, 2017.
- Mehâmid, Ahmed Nasib el-. *el-Hubb beyne'l-abd ve'r-rab*. Dimeşk: Dâru'l-fıkr, 2000.
- Ortega y Gasset, Joss. *Sevgi Üstüne*. çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Özcan, Hanifi. *Türk Düşünce Hayatında Mâtüridîlik*. Ankara: Cedit Neşriyat, Birinci baskı.
- Şahin, Şeyma vd. “Sevgi Eğitimi Dersi Alan Öğrencilerin Sevgi ve Sevgi Eğitimi Dersine Dair Görüşleri”. *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 7/ (2019).
- Uludağ, Süleyman. “Muhabet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 30. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

18. Vücûd-i Kalbî: Aşk ve İman

Fatih İBİŞ

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kalam ve İslam Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı,
Assistant Professor, University of Pamukkale Faculty of Theology, Department of Theology, Denizli, Turkey,
fatihibis81@hotmail.com, ORCID orcid.org/ 0000-0003-4269-3012

Aşkларım, inançларım işgal altındadır

Kalbime döneceğim, ama hangi yolla?

-İsmet Özel-

Teftâzânî (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsîd*'da yaptığı varlık taksimiyle (*taksîmî 'l-vücûd*) ontolojik alanda önceki kalam eserlerinden farklı bir açılım sunar. Teftâzânî varlığı (*vücûd*) bir bütünlük içinde değerlendirerek dörde ayırır: a. Aynî varlık b. Zihnî varlık c. Lafzî varlık d. Hattî varlık. Teftâzânî aynî varlığın “aslî” (*müteassil*), zihnî varlığın “zillî” (*bi menzileti'z-zill*) olduğunu, lafzî ve hattî varlıkların ise “meczâî” olduklarını beyan eder. Daha sonra bu dört varlığı “şey” kavramına tatbik ederek daha anlaşılır hâle getirir: Aynî varlık “şeyin hakikati/zâtı/nefsi”, zihnî varlık “şeyin sûreti”, lafzî varlık “şeyin ismi”, hattî varlık “şeyin isminin sûreti”dir. Cismin gölgesi nasıl cismin kendisine mutabıksa şeyin sûreti ile şeyin hakikati arasında da öyle mutabakat olur, olmalıdır (epistemolojik ilke): “Zihindeki ağaç sûreti tecessüm edecek olsaydı aynen dıştaki ağaç olurdu.” Bunların sondan başa doğru her biri bir öncekine, yani yazı sözcüğe, sözcük kavrama, kavram da nesneye

delâlet eder. Bu noktada zihnî varlık “aklî” olduğu için değişmez niteliğe sahipken lafzî ve hattî varlıklar “vaz’î” oldukları için değişime tâbidirler.¹

Bu taksimi gündeme getiren bir başka isim Taşköprülüzâde (ö. 968/1561) *Miftâhu’s-Saâde*’de aynı şekilde varlık mertebelerini buldukları zemine göre dörde ayırır: “Bil ki; şeyler (*eşyâ*) için kuşkusuz varlık (*vücûd*) dört mertebedir: ‘yazıda (*kitâbet*), dilde (*ibâre*), zihinde (*ezhân*) ve ‘aynlar da (*a’yân*).’ Bunlardan önce gelen sonra gelene bir vesiledir; zira yazı (*hat*) sözcüklere (*elfâz*), sözcükler zihinlerdeki şeye, zihinlerdeki şey de aynlardaki şeye delalet eder.”² Merâtib-i vücûdu dört kategoride sıraladıktan sonra Taşköprülüzâde varlık katmanları içinde asıl varlığın Tefâtânî gibi aynî varlık olduğunu ifade eder: “Gizli değildir ki aynî varlık, asıl olan hakikî varlıktır.”³ “Bir şey vardır” cümlesiyle kastedilen mutlaka o şeyin söz konusu dört varlık alanına müteallik yönleridir. Bir şeyin varlığı doğal olarak o şeyin dört varlık kipi içinden biriyle, özellikle hariçteki varlık alanına tekabül eden yönüyle ilgilidir. Dolayısıyla bir şeyin hariçte karşılığı yoksa o şeyin diğer varlık türleri (en azından mütekellimler açısından) asliyyet değeri taşımaz. Bu sebeple aynî varlığın “hakikî” varlık olduğunu belirten Taşköprülüzâde sözlerine diğerlerinin mecazî olduğunu eklemeyi de ihmal etmez. Taşköprülüzâde’ye göre hattî ve lisanî varlığın “mecazî” olduğu kesinken zihnî varlığın hakikî mi yoksa mecazî mi olduğu ihtilafıdır. Hakikî ve mecazî noktada aralarında ihtilaf bulunsa da ilk üç varlık alanıyla ilgili ortak kesinlik bağlamı üçünün de vesile, araç konumunu ihraz etmeleridir.⁴

Varlığın bu şekilde tasnif edilmesi aslında Tefâtânî ve Taşköprülüzâde’den daha eskilere gider. Dörtlü varlık taksonomisi hicrî beşinci yüzyılda Gazzâlî’de (ö. 505/1111) de karşımıza çıkar. *İlcâm*’da ilk defa yeni bir şey deneyerek Kur’ân’ı varlık mertebelerine tatbik eden Gazzâlî Kur’ân’ın kadim olduğunu iddia eden selefle Kur’ân’ın mahluk yönleri olduğunu iddia eden muhalif görüş sahipleri arasındaki ihtilafa ilişkin “Kur’ân ismi”nin dört ayrı

¹ Mesud b. Ömer Sadeddîn et-Tefâtânî, *Şerhu’l-Makâsüd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1998, 1, 342, 343.

² Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-saâde* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2002), 1, 75.

³ Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-saâde*, 1, 75.

⁴ Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-saâde*, 1, 75.

mertebede telakki edilebileceğine yönelik olarak kendince yeni bir çözüm önerisi sunar. Gazzâlî varlığı mertebelere ayırmakla işe başlar: “Bil ki her bir şey için varlıkta dört mertebe bulunur: ‘aynılarda varlık, zihinlerde varlık, dilde varlık, üzerine yazılan beyazda (kağıt) varlık.” Daha sonra bu kategorileri verdiği ateş örneğiyle belirgin hale getirir: ateşin tandırdaki, ocaktaki varlığı, ateşin suretiyle hayalde ve zihindeki varlığı, ateşin kendisine delalet eden kelimesinin dildeki varlığı, ateşin harflerle kâğıttaki varlığı. Yakıcılık (*ihrâk*) bunlar içinde sadece tandırdaki ateşe mahsus bir sıfattır. Ateş yakıcı mıdır, evet; peki ateş kelimesi yakıcı mıdır, hayır; ateş yazısı yakıcı mıdır, hayır; ateş bilgisi yakıcı mıdır, hayır! Şayet bunlarda yakıcılık vasfı olsaydı kağıt da dil de zihin de mutlaka yanardı. Ancak şu var ki ateş kelimesiyle “zikredilen” (*mezkûr*), ateş yazısıyla “yazılan” (*mektûb*), ateş bilgisiyle “bilinen” (*ma'lûm*) şey (yani bu temsillerin medlûlleri olan şey) yakıcı mıdır diye sorulursa doğal olarak bu soruya “evet, yakıcıdır” şeklinde cevap verilir.⁵

“Ateş yazısı” kitâbî/hattî, “ateş sözcüğü” lisânî, “ateş kavramı” zihnî varlığı temsil eder. Yakan, ısıtan, aydınlatan “ateşin kendisi” ise aynî/hâricî olarak nitelenen bir temsil değil, ateşin kendisidir, yani asıl varlıktır. Bu kategoriler içinde varlığın aynî kategorisi “hakikî varlık” olarak kabul edilir. Aslında bu başlıklar varlıkların ‘insanla’ vücut buldukları zeminler dikkate alınarak belirlenmiştir. Varlığı belirleyen şey varlık bulunduğu zemindir. Dolayısıyla bir şeyin dış zeminde vücut bulan hakikî/gerçek varlığı dışında insan aracılığıyla yazı, dil ve zihin zeminlerinde ortaya çıkan üç ayrı varlık alanından söz edilir.

Şimdi bir soruyla konunun açılımı için başka bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. Sayılan ateş tasnifi içinde örneğin ‘kavramı, kelimesi, yazısı, kendisi’ bir yana bir Mecusi’de bulunan “ateş duygusu/sevgisi” nereye yerleştirilebilir? Bir şeye ilişkin beslenen sevgi sayılagelen kategorilerden biri içinde değerlendirilebilir mi? Bu soruya olumlu cevap vermek mümkün mü? Sevgi dediğimizde doğal olarak “sevgi kavramı”yla karşı karşıyayızdır ki bu durumda sevgi bir kavram olarak “zihinsel varlık” kategorisinde

⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhamed el-Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm an ilmi kelâm*, Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2017, s. 142, 143.

kendisine yer bulur. Ancak sevginin bir kavram olarak zihinde bulunması onun varlıksal gerçekliği bağlamında zihinsel bir kavramdan ibaret olduğu anlamına gelmez. Her ne kadar zihnî varlığı aynî varlık gibi gerçek kabul eden bazı filozoflar açısından sevgi de zihnî varlık oluyorsa da sevginin zihni aşan, zihinden öte varlık boyutu fark edildiğinde meselenin sadece zihin merkezli bir çözümleme olmadığı aşikârdır. Sevginin aslî, hakikî varlığını arayıp bulmak zorundayız. Aynen ağaç derken, insan derken ağaç ve insanın bir kavram olarak zihnimizdeki varlığı dışında, zihnimizden bağımsız biçimde dış dünyada ağacın ve insanın aynını bulduğumuz gibi. Sevginin her ne kadar kavramı gibi sözcüğü ve yazısı bulunsa da onun ateş gibi dış dünyada işaret edilebilen somut bir varlığı yoktur. Burada peşine düşülen şey sevginin kavramı, sözcüğü, yazısı değil bizatihi aynî/hâricî varlığıdır, ontik gerçekliğidir. Dolayısıyla sevgi aynî/hâricî varlık kategorisi bağlamında nasıl konumlandırılabilir?

Sevginin aynî/ontik tarafı sorgulandığında, dış dünyada veya ötelerde şayet Platoncu manada idelerin, tümellerin varlıksal gerçekliğini kabul eden ontoloji anlayışına sahip değilsek, kendisine doğrudan işaret edebileceğimiz somut bir sevgiden bahsedemeyiz. Buna mukabil bizler sevginin varlığının izini sürebileceğimiz aynî varlık alanına sahibiz ki bu alan insandır. Sevgi insanîdir ve insana müteallik bir kavramdır. Yani sevgi nerededir, nerede aranmalıdır sorusuyla ilgili izi sürülmesi gereken aynî vücûd alanı insan alanıdır. Platoncu manada idelerin mevcut, tümellerin dışta aynî varlıklarını kabul etmeyenler için doğruluk, iyilik, güzellik ve adalet gibi sevginin de bir kavram olarak dışta vücut bulan varlıklarından söz edilemez. Ancak tikeller bağlamında doğruları, iyileri, güzelleri, âdilleri görebiliyor ve gösterebiliyoruz. Her ne kadar sevgiyi göremesek, gösteremesek de bu minvalde sevgilileri, sevenleri, sevilenleri görebiliyor, gösterebiliyoruz. Peki sevgiyi insanda ararken onu insanın neresinde aramalıdır? Zihninde mi, kalbinde mi? Sevgi bir düşünce midir yoksa bir duygu mu? Onu düşünceler alanında mı ikame edeceğiz yoksa duygular alanında mı? Yoksa her ikisinde birden mi?

Sevgi kavram boyutu itibariyle kuşkusuz bir düşüncedir. Düşünsel boyutu itibariyle gerek aslî olsun gerek zillî sevginin varlığından söz etmek mümkündür.

Zihne konu olduğunda sevginin bir düşünce, bir kavram olduğu, zihinsel varlık alanında öyle ya da böyle bir şekilde kendisine yer bulduğu açıktır. Ancak sevgi özü itibariyle ontik açıdan sorgulandığında ona bir kavram demek, filozoflar gibi onu zihinsel bir entite şeklinde tanımlamak onun ne ve nerede olduğunu bizim için açık kılar mı? Bir başka ifadeyle bir düşünce, bir kavram olarak sunulan sevgi bize kendisini olduğu gibi açar mı? Bu sorulara olumlu cevap vermeyi mümkün olmaktan çıkaran husus sevginin insana ait bir his, insanî bir duygu olduğu hakikatidir. Bir Mecusi için varlık katmanları içinde ateşin düşüncesi ve kavramı sıradan bir durumken ateşin duygusu, sevgisi onun için kendi varoluşsallığını belirleyen sıra dışı bir durumdur. Aynı şekilde bir Hindu için de inek kavramı inek sevgisinin ötesinde değildir.

İnsandaki ateş düşüncesi zihin zemininde zihnî varlık olarak kategorize edilip bu duruma özgü bir varlık formu ihdas edilirken neden ateş duygusu için kalbî bir varlık olarak duyguya da yeni bir varlık formu düşünülmesin? Böyle bir kategorizasyona muhtemelen duygusal tikellik, evrensellikten yoksunluk engel oluyor. Zira her şeyin bir yazısı, sözcüğü, kavramı ve nesnesi varken her şeyin bir duygusu yok. Ancak insanla ilişkisel bağı kurulduğunda şeylerin düşünceleri olabilirken şeylerin duygularından da bahsetmek gayet mümkündür. Kalp, akıl olarak özdeşleştirilmedikçe merhamet ve şefkat, sevgi ve aşk gibi duyguların varlık zemininin salt kavramsal temelli zihin olduğu iddia edilemez. Sevginin oluşum zeminine ve koşullarına bakıldığında onu sadece bir kavram olarak insanlık, canlılık, doğruluk, iyilik, güzellik, adalet gibi birinci veya ikinci tümel makuller seviyesine, soyut kavramlara ayrılan zihinsel varlık alanına indirgemek doğru değildir. Bu noktada sevgi ve aşk gibi diğer tüm duygular için de kendilerine işareti daha anlamlı kılacak müstakil bir varlık zemini zorunludur. Dolayısıyla varlık formunu belirleyen şeyin varlık zemini olduğu ilkesinden hareketle “fart-ı muhabbet” olarak tanımlanan aşk ve “tasdik-i kalb” olarak tanımlanan iman özelinde “kalp” üzerinden “vücûd-i kalbî” olarak isimlendirebileceğimiz yeni bir varlık alanı ihdasına ihtiyaç duyulmaktadır.

İnsan söz konusu olduğunda Kur’ân’ın merkezî bir kavram olarak süreklî kalbi öne çıkarması, kalbe vurgu yapması boşuna değildir. Buna mukabil

akıl kelimesine yer vermemesi de kanaatimce rastlantı değildir. Öteden beri dört kelimenin Kur'ân'da geçmiyor oluşu dikkatimi celbeder durur: “akıl, aşk, vücûd, hakikat”. Bunlardan akıl ve aşka değinecek olursak Kur'ân'da fiil formuyla 49 defa tekrar edilmesine rağmen doğrudan mastar veya isim formuyla “akıl (akl)” kelimesi geçmediği gibi hiçbir formuyla “aşk” kelimesi de geçmez. Kur'ân en azından aklın fiil formuna yer verirken aşkın ne fiil ne de isim formuna yer verir. Aşk yerine sürekli öne çıkarılan, 95 yerde farklı fiil ve isim formlarıyla tekrar edilen kelime “hub/mahabbet”tir (sevgi). Kur'ân'da aşkın, neden kelimesine bile yer verilmez?

Aşk bir aşırılıktır (ifrât). Tanımlarda genellikle aşk ve aşırılık yan yana gelir: “Aşk sevginin aşırısıdır, aşırıya kaçan sevgidir.” (*el-İşk ifrâtu'l-mahabbe ve innemâ hüve'l-mahabbetü'l-müfrita.*)⁶ Kur'ân belki de her aşırılık gibi böyle bir aşırılığı da onaylamadığı için kavram haritasında böyle bir kelimeye yer vermemiştir. Buna karşıt bir yorum olarak hakikatinin yüceliği ve kutsiyetine gölge düşürmemek adına dile getirerek dile düşürmek istemediği için de bu kelimeye yer vermemiş olabilir. Ancak ilginçtir, Kur'ân'da her ne kadar aşk kelimesine yer verilmemişse de aşk tanımında görülen sevgide aşırılık, şiddetli sevgi anlamlarının bazı ayetlerde içkin olduğunu görüyoruz. Bu bağlamda tespit edebildiğim beş ayete mealen dikkat çekmek istiyorum:

1. “Onları (Allah'tan başka eş koştuklarını) Allah sever/sevmek gibi seviyorlar. İman edenler ise Allah için sevgi bakımından daha şiddetlidirler (*eşed*).”⁷

2. “Şehirdeki kimi kadınlar da dedi: Azizin kadını delikanlısının nefsinden murâd almak istiyormuş, belli ki ona (beslediği) sevgide yüreğinin zarı çatlamış (*şegâfehâ*). Biz seni apaçık bir dalâlet içinde görüyoruz.”⁸

3. “Yusuf ve kardeşi, biz güçlü bir topluluk iken babamıza bizden daha sevgili. Kuşkusuz babamız apaçık bir dalalet içindedir.”⁹

⁶ İbn Sina, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol-İclal Arslan (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 21.

⁷ Bakara 2/165 (“Vellezîne âmenü eşeddü hubben lillâh”).

⁸ Yusuf 12/30 (“Kad şegâfehâ hubben”).

⁹ Yusuf 12/8 (“Ehabbü”).

4. “Malı pek çok/yığmacasına bir sevgiyle (*hubben cemmen*) seviyorsunuz.”¹⁰

5. “Kuşkusuz o (insan) mal sevgisinde de çok şiddetlidir (*leşedîd*).”¹¹

Beş ayette dile getirilen aşırı, şiddetli, sıra dışı sevgi halini aşk üzerinden üç kategori altında toplayabiliriz: 1. İlâhî aşk (Kulun Allah sevgisi) 2. Beşerî aşk (a. Kadının sevgisi b. Babanın sevgisi/evlat sevgisi) 3. Mâlî aşk. İlk ayette müminlerin Allah’a ilişkin sevgilerine, ikinci ayette şehirdeki kadınların dilinden Mısır azizi Potifar’ın kadını Züleyha’nın yüreğini delip geçen Hz. Yusuf sevgisine, üçüncü ayette kardeşlerinin önüne geçirecek ve onu ortadan kaldırmayı düşündürecek kadar kıskandıran Hz. Yakup’un oğlu Hz. Yusuf’a beslediği sevgiye, dördüncü ve beşinci ayetlerde ise insanı mala mülke, paraya pula düşkün hale getiren mal sevgisine dikkat çekilmektedir.

Mezkûr ayetler içinde Bakara’daki ayet “iman” ve “aşk”ı yan yana getirmesi bakımından oldukça önemli ve anlamlıdır. Buna göre sadece iman edenlerin Allah için besledikleri sevginin şiddetinden söz edilebilir. Buradan hareketle ayetin öncesiyle bağlantı kurulduğunda şirkten arınmadan Allah’a duyulan sahici bir aşktan bahsedilemez. Şirke bulaşılan bir ortamda yaşanan aşk en nihayet şirk koşulan nesneye, ortak koşulan varlığa indirgenerek onunla sınırlı kalacaktır.

Kur’ân’da insan için aşk anlamını ima eden bir sevginin varlığından söz etmek mümkünken meselenin diğer tarafında Allah için sevgiden söz etmek mümkün müdür? Kur’ân’da sevginin “özne”si (fâil) ve “nesne”si (mef’ûl) olarak Allah sevgisinden bahsedilebilir mi? Yukarıda zikri geçen ilk ayette sevginin nesnesi olarak Allah sevgisinden bahsetmek mümkünse de daha doğrudan bir beyan olarak “Onlar onu (Allah’ı) severler.”¹² mealindeki ayet kul tarafından doğrudan Allah’ın sevilebileceğini açıkça ifade eder.

Şimdi daha ileri bir soru sorarak konuyu biraz daha açmaya çalışalım: Peki bir özne olarak Allah kulunu, kullarını sever mi? Kur’ân’da bu soruya doğrudan evet cevabının verildiğini görüyoruz: “O (Allah), onları sever.”¹³

¹⁰ Fecr 89/20 (“Ve tuhibbûne’l-mâle hubben cemmen”).

¹¹ Âdiyât 100/8 (“Ve innehû lihubbi’l-hayri leşedîd.”).

¹² Mâide 5/54 (“Ve yuhıbbühêhû”).

¹³ Mâide 5/54 (“Yuhıbbühüm”).

Ayrıca Kur’ân’da Allah’ın doğrudan sevdiği ifade edilen belli zümreler gündeme taşınır ki bu da onun sevgideki özneliğini açığa vurmaktadır. Örnek vermek gerekirse Allah “müttakîleri,¹⁴ muhsinleri,¹⁵ mutahhirleri,¹⁶ mütetahhirleri,¹⁷ mütevekkileri,¹⁸ sabredenleri,¹⁹ tevbe edenleri”²⁰ sever.

Biraz daha ileri bir seviyede başka bir soru soralım: Allah kulunu sever; peki ya kuluna âşık olur mu? Aşırılığı, yer yer götürdüğü sapkınlıkları, yoldan çıkarma hallerini akla getirmesi ve hakkında nassın bulunmaması gibi sebepler düşünüldüğünde aşkı Allah’a nispet etmek uygun değildir. Bu sebeple Süleyman Çelebi’nin (ö. 825/1422) *Mevlid*’inde kullandığı “Gel habibim sana âşık olmuşam” dizesi pek çok muhakkik tarafından tenkit edilmiştir. Örneğin Said Nursî bu makamda “Ben senden razı olmuşum” gibi bir ifadenin kullanılmasını daha doğru bulur. Kanaatimce aşk uygun düşmese de bu minvalde “Ben seni sevmişim” gibi bir ifade de kullanılabilirdi. Muhtemelen böyle bir kullanım Hz. Muhammed’in diğer kullardan üstün bir sevgiye mazhar olduğunu ifadede yetersiz kalacağı için tercih edilmemiş olabilir.

Allah’ın fâil konumuyla ilgili tersinden bir soru daha burada karşımıza çıkmaktadır: Allah kulunu severken Allah’ın sevmediklerinden de bahsedilebilir mi? Allah’ın sevmedikleri de var mıdır? Kur’ân Allah’ın sevmediği bir takım kimselerden söz etmekte, sevgisine mazhar olamayan bazı zümreleri zikretmektedir. Mesela Allah “kafirleri,²¹ zalimleri,²² müfsitleri,²³ müsrifleri,²⁴

¹⁴ Tevbe 9/4, 7.

¹⁵ Bakara 2/195; Âl-i İmrân 3/134, 148; Mâide 5/13, 93.

¹⁶ Tevbe 9/108.

¹⁷ Bakara 2/222.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/159.

¹⁹ Âl-i İmrân 3/146.

²⁰ Bakara 2/222.

²¹ Âl-i İmrân 3/32; Rûm 30/45.

²² Âl-i İmrân 3/57, 140; Şûrâ 42/40.

²³ Kasas 28/77.

²⁴ En’âm 6/141; A’râf 7/31.

hâinleri,²⁵ övüngeç böbürlüleri,²⁶ şımarıkları”²⁷ sevmeyiz.

Allah’a akıl nispet edilir mi? Felsefeciler Tanrı’da aklın varlığını kabul ederler. Bunun ötesinde Tanrı’yı tümüyle akla indirgerler: Tanrı’nın düşünmesi kendi kendini düşünen bir düşünmedir (*auton ara noei*), düşüncenin düşüncesidir (*noesis noeseos noesis*). Aristoteles’in ifadesiyle: “O halde tanrısal düşüncenin düşündüğü şeyin kendisi olması gerekir. Çünkü o var olan en mükemmel şeydir ve onun düşüncesi, düşüncenin düşüncesidir.”²⁸ Buna göre Tanrı hem “akıl”dır (nous) hem “âkil” (noesis) hem de “makul” (noeton). Ancak Kur’ân’a bakıldığında bunun tersine Tanrı için ne akıldan ne âkillikten ne de makullükten söz edilir. Kur’ân akla ve düşünceye ilişkin hiçbir şeyi Allah’a nispet etmez. Kalp nispet edilir mi? Hayır, o da nispet edilmez. Ancak kalple ilgili şöyle bir ayrıntı göze çarpar ki biraz önce ayetlerde dile getirildiği üzere kalbin fiili olan “sevmek” onun fiilleri arasında zikredilir. Diğer yandan o aynı zamanda “sevilmek” fiilinin de nesnesi olmaktadır. Bu açıdan o hem “muhib” hem de “mahbûb”dur. Dolayısıyla Kur’ân’ın Allah için akla tanımadığı hak aslında dolaylı yoldan kalp için tanınmaktadır. Tanrı için aklın varlığı felsefeciler için müsellemlen kalp ve fiilleri söz konusu olduğunda sadece felsefecilerde değil onlarla birlikte pek çok kişide görülen sessizlik oldukça manidardır.

Kur’ân için insan demek kalp demektir. Kur’ân kendisine kulak vermenin, kendisinden öğüt almanın bir kalple, bir kalbe sahip olmakla mümkün olabileceğini bildirir: “Şüphesiz ki bunda kalbi olan için (*limen kâne lehû kalb*) bir hatırlatma vardır.”²⁹ Kur’ân’da kalp demek de her şeyden önce “vahiy, iman ve takva” merkezi demektir. Zira bu üç durum için de belirlenen başlıca mahal kalptir. Vahyin kalbe indirildiği,³⁰ takvanın kalbe izafe

²⁵ Enfâl 8/58.

²⁶ Nisa 4/36; Lokman 31/18.

²⁷ Kasas 28/76.

²⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2019, 1074b 33-35.

²⁹ Kaf 50/37.

³⁰ Bakara 2/97; Şuara 26/193, 194.

edildiği,³¹ imanın da kalbe girdiğinden,³² kalbe yazıldığından³³ haber verilir. Sevginin merkezi, mahalli nasıl kalpse imanın merkezi, mahalli de kalptir. Aşksız, imansız kalplerin taşlardan farkı yoktur. Bu anlamda bir yerde böylesi kalplerin taşlar gibi oldukları hatta onlardan daha katı oldukları vurgulanır. Zira taşların bile zaman zaman içinden nehirlerin fişkırdığı, suların çıktığı, Allah'ın haşyetiyle aşağılara yuvarlandıkları görülür.³⁴ Taşların bile kalpleri vardır da mertebeye taşın altındakilerin yoktur. Taşlarda bunca hareket ve yaşarma görülürken nedense insanların sahip olduklarını iddia ettikleri kalplerde en ufak bir kıpırtı ve damla dahi görülmez.

Şairin de dediği gibi aşklarımız ve (daha doğru tabirle) imanlarımız işgale uğramıştır. Kalplerimiz oldukça ağır ve ezici bir işgal altındadır. Kalp varlıksal kategorizasyonun işgali altında ezilmekte ve sönümlenmektedir. Kalbi olanın, kalbine giden yolu bulanın en kısa zamanda bu işgali kaldırması bir mesuliyet değil bir mecburiyettir. Kalbin dışta tutulduğu bir yaşam serüveninde geriye elimizde sadece kuru düşünceden ibaret bir aşk ve iman kavramı kalır ki burada felsefe ve kelamla aşka ve imana yapacağımız entelektüel yatırım işgali daha anlamlı kılmaktan öte bir işe yaramayacaktır.

Kaynakça

- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İlcâmü'l-'avâm an ilmi kelâm*, Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2017.
- İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol-İclal Arslan, Ankara: Elis Yayınları, 2013.
- Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.
- Teftâzânî, Mesud b. Ömer Sadeddin, *Şerhu'l-Makâsüd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.

³¹ Hac 22/32.

³² Hucurât 49/12.

³³ Mücadile 58/22.

³⁴ Bakara 2/74.

19. Yunus Nebi'den Yunus'a Aşk

Hasan ÖZDEMİR

Öğretim Görevlisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, hasanozdemir@comu.edu.tr

1. Kendine Ne gül, Ne Ağla, Özgürlüğü ve Aşkı Anla Yeter

Aşk, insanın belli bir varlığa, bir nesneye ya da evrensel bir değere doğru sürükleyen şiddetli sevgi ve bağlılık duygusudur. İnsan tarafından temelde kendisi dışında en yüce varlıklara veya güzelliklere duyulan yoğun ve aşırı sevgidir. Arzu, coşku, şevk, samimiyet, içten bağlılık, gönülden sevme gibi kelimelerle anlaşılan, dil, meslek, vatan, tabiat gibi şeylere duyulan büyük sevgi aşktır.

Kavram olarak aşk, düşünce dünyamıza yaratıcının yarattığı varlıkların tümünü ya da bir parçasını seven en yüce güç olarak düşünüldüğü zaman girmiştir. İnsanın en güçlü yetilerinden biri olan aşk, kontrol edilmesi gereken en etkin kuvvelerimizden biridir. Etkin sebep olmak bakımından aşkı, bir oluş eylemi olarak değerlendirmek gerekir. Bu eylemin kutuplarında yaratıcı Allah ile yaratılmış insan bulunmaktadır. Kur'ân aşkı/sevgiyi Allah ve insan dışında herhangi bir varlığa izafe etmez. Allaha imanın yaratıcı ve erdirici unsuru sevgi olduğu gibi, putlara bağlılığın kaynağı da sevgidir. Aşk/sevgi tanımı anlamı somut olarak ifade etmek mümkün değildir. Aşkın felsefesini yapan Mevlânâ'ya sormuşlar “*âşıklık nedir? Benim gibi*

olursan bilirsin” demiştir. Keyfiyet açısından aşk, sayıya sığmayan ve ölçüye gelmeyen aşırı sevgidir. Aslında gerçek sevgili Allah’tır. İlahî kaynaklı olan bir aşkın etkin gücü ve tesiri tartışılmaz. Bu nedenle aşk, Allah’ın sıfatlarındandır. O’ndan başkasını sevmek de yanılmanın başıdır. Çünkü Allah bu oluş ve bozuluş evrenini aşkla yaratmıştır ve bu aşkın amacı da insandır.

Aşk kavramı tasavvufi düşüncede olduğu gibi İslâm filozofları düşünce dünyalarının temel dinamiklerin sayılır. İslâm filozofları yaratıcısı ile insanın iletişime geçebilmesi ancak aşkla mümkündür. Bu her yaratılmış varlıkta doğuştan verilmiş yeti ve yetenekleri arasında en etkin olanı aşktır. Aşk sayıya, ölçüye gelmeyen aşırı sevgidir. Yaratan’ın insana, insanın da Yaratan’a olan sevgisinin yansımasıdır. Yüce Yaratan’ın beyanına göre, *“kimi insanlarda Allah ile aralarına ona benzer nitelikler yükledikleri kimseleri koyar; onları Allah’ı sever gibi severler.”*¹ *Bazı kimseler Yaratan’ı sevdiğini söyler fakat kendini Yaratan’a yakın görmediği için ona yaklaşıncasına inandığı aracılara bağlanarak tüm gücünü görünen, bilinen algılanan nesnelere dünyasına verir. Yaratan’a inananlar arasında öyle kimseler vardır ki, Yaratan’a olan sevgileri aşırı derecede yüksektir. Maide süresinin 54. ayetinde: “Yaratan (Allah) onları sever; onlar da Allah’ı severler.”* buyurmaktadır. Burada sevgi hem insanın hem de yaratanın sıfatı olmaktadır. Bir gerçeğin tüm yansımalarının altında yatan temel etken ilâhî aşktır. Üç çeşit aşk vardır. Tabii aşk, ruhanî aşk ve ilâhî aşktır. İlahî aşk; Vâhid ve Ehad, *İlk Neden’in nedenliye, nedenli olanın İlk, Tek ve Bir olan Gerçek varlığa aşkıdır.* Tabii ve ruhanî aşk, ilâhî aşkın yansımaları sayılır.

İnsan doğuştan donanım ile sonradan kazanılmış donanımın etkisi altındadır. Sonradan kazanılmış, öğretilmiş bilgilerin değişkenliği, ister istemez insanı araştırmaya götürür. Var olan nesnelere dünyasını araştırırken kendinin farkına varır. Bu farkındalık, İslâm filozoflarınca *“varsa varız”* şeklinde simgeleşmiştir. Var eden varsa, varlıklar da vardır. Var olanlar üzerine planlı bir şekilde düşünürsek *“Kendiliğinden Varlık”* olan *“Zorunlu Varlık”* olgusuna ulaşırız. İnsan yeti ve yetenekleriyle üstün bir ilah düşüncesi her şeyde bulmaya, bilmeye anlamaya başlar. Aynı zamanda insanın temel istemlerini

¹ Bakara, 2/165.

karşılar. Aşk, özünde insanın her türlü bedensel ve ruhsal yetkinlerinin gelişimi, uyumu ve var olanı, yeniden anlam arayışı sebebi ile açık seçik görülen sevgi bağının dile getirilmesidir. Bu süreçte insan için önemli olan özgürleşme düşüncesi değil, egemen olan, yetkin insan olmak duygusu ve yaşantısıdır. Bu ilk insandan beri devam eden yaşam ve özgürlük mücadelesidir. İlk İslâm filozofu olan Kindî'nin tanımıyla “*insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir.*” Bu bilgiyi de Kindî, “*İlk Felsefe, İlk Gerçek, İlk Neden ya da İlk Sebep*” olarak isimlendirmektedir.

Gerçek Bir'e gelince; O'nda hiçbir noksanlık yoktur. O'nun varlığından daha yetkin ve daha üstün bir varlığın olması mümkün değildir. Ne O'ndan daha önce bulunan bir varlığın olması ne de O'nun varlık derecesi ile aynı derecede olup O'nun kuşatmadığı bir varlığın olması mümkün değildir. Bundan dolayı O'nun, varlığını kendinden önce olan bir şeyden elde etmiş olması mümkün değildir. O'nun, bunu kendinden daha noksan birinden elde etmiş olması ise daha uzaktır. Yine o bundan dolayı cevheri bakımından kendi dışındaki her şeyden büsbütün farklıdır. O'nun sahip olduğu bu varlığa birden daha çok şeyin sahip olması mümkün değildir. Çünkü varlığı bu varlık olan her bir şeyle yine kendisi ile bu aynı varlığa sahip olan bir başkası arasında bir fark olması kesinlikle mümkün değildir. O'nun bir zıdda sahip olması kesinlikle mümkün değildir. O'nun kendi dışındakilerden ayrı olması zatıyla aynı olan bir birlik sebebiyledir. O'nun güzelliği de bütün güzellik sahiplerinin güzelliğinin üzerindedir. O halde şu bir gerçektir ki; öncesiz ve sonrasız her şeyde görünen her şeyde gizlenen *Tek-Bir olan Gerçek*; “*kendi zatına zorunlu olarak âşıktır; kendini sever ve yaratılmışlarla övünür.*” Bu bağlamda tüm övgüler onun içindir. O'nda seven aynıyla sevilen, övünen aynıyla kendisiyle övünüldür. Öyleyse *O, İlk sevilen ve İlk âşık olunandır.*²

İnsanoğlu, hangi teknik ve bilimsel gelişme düzeyine ulaşırsa ulaşsın değerinden bir şey kaybetmez. Çünkü bu değeri Aşkın ve Etkin olan Zorunlu Varlık vermiştir. İnsanları güvende tutan tek şey özgürlükleridir. Geçici güvenlik uğruna temel özgürlüklerini feda eden insanlar ne özgürlüğe ne de güvenliğe layıktır. Özgürlüğünü kaybeden güvenliğini de kaybetmiştir. Sevgi

² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera, 2020), 40-50.

deyince güven ve özgürlük arayışı başlar. Çünkü her insanın fitratında doğuştan kendisine verilmiştir.

Zor olan şey nedir? Sevilecek nesneyi bulmaktır. Sevgi nesnesinin seçimi ve sevgi nesnesine verilen anlam çok önemlidir. Burada insan niyeti, iradesi, azmi, bilgisi, uygulamaları değer kazanacaktır. Sevmek kolaydır, sevillecek nesneyi bulmak zordur. Sevgi nesnesinin seçimi ve sevgi nesnesine verilen anlam önemlidir. Aynı zamanda sevgi insanın varoluş sorununun da cevabıdır. Çünkü kendi kendinin ayrı bir varlık olmasının bilincine ulaşır. Hayat süresinin kısalığı, geçmişini bilmesi, kendi kararıyla doğmamış olması, kendi isteği dışında öleceğini bilmesi çaresizliğinin farkına varması düşünen ve seven varlık olmak bakımından insan, Yaratanı aşk ile bağlanmazsa, sevgisizlik onun çıldırmasına neden olur. Sevgisizlik şiddetli huzursuzluğunda kaynağıdır. Aşk, etkin ve aşkın bir güç olarak, var oluş gayretiyle birlikte *özgürlük arayışı* bakımından önemli bir eylemdir.

2. Özgürlük Arayışı

Âdem ile Havva'nın itaatsizliği, etkin pişmanlıkları, yeni bir özgürlük, sonsuzluk isteği, aynı zaman ve doğru yerde, kendilerine yaratılıştan verilmiş yetenekleriyle birlikte bir arayışın yolunda olduklarını söyleyebiliriz. Seçme özgürlüğünün olmadığı ortamda ahlâkîlikten söz edilemez. Allah'ın "*ağaca yaklaşmama*" emri ile insana bir yandan karşı çıkma imkânı sunarken, diğer yandan ona kendi irade ve seçimiyle doğru davranma imkânı da bahsetmiş olduğudur. Bunun sonucu Âdemoğulları, doğal güdü, duygu ve sevgileriyle yaşayan diğer bütün varlıklardan farklı olarak özgür ve ahlâkî bir iradeyle donandı. Özgür olma, iyilik için ilk şarttır. Çünkü iyiliği seçme hürriyeti, iyiliğin aksini seçme özgürlüğünü de içerir. Bu durum Allah'ın insana güvenini de gösterir. Bu güveni haklı çıkarma, insana düşen bir görevdir. Âdemoğulları kendi iradesiyle yapıp etmelerinden sorumludur. İrade dışı yapıp etmelerinden ne pişmanlık duyar ne de sevinç; ne övülmeye veya yerilmeye muhtaçlık duyar. İnsanın akıl sahibi olması, onun hür olmasını gerektirir. Çünkü düşünen ve merak eden varlık olmak bakımından insanoğlu;

- Akıl sahibidir.
- Kendini koruma içgüdüsüne sahiptir.
- Toplum içinde yaşama zorunluğu vardır.
- Özgür olmak ister.
- Bir nizam ve düzene ihtiyacı vardır.
- Sevme ve sevilme, saygı duyma ve saygı görme beklentisi vardır.
- Egemen olma ve yönetme arzusu vardır.
- Kendini bilme, çevresini okuma, anlama ve amacını belirleme hakkı vardır.
- Yeryüzündeki sosyal, ekonomik, kültürel oluş ve bozulmuş âlemindeki alayları okuyup, anlayıp tarafını belirlemesi gerekmektedir. İşte bu durum karşısında insanın özgür olmasını gerektirir.

3. İbrahim Nebi'nin Musa'ya Özgürlük Arayışı

İbrahim'in (a.s.) milleti ile tartışması, bayram yerindeki putları kırıp geçirmesi, ateşe atılması, Rabbine *"nasıl yaratarsın görmek ve bilmek istiyorum"* demesi, doğduğu topraklardan ayrılması, her gittiği yere mabet yapmak istemesi, *"Rabbim bu şehri güvenli kıl"*³ demesi bir özgürlük arayışının göstergesidir.

Musa'nın yürüyüşü bir anlamda gerçeği arayanların yürüyüşüdür. Musa ile yürümek gerçeğe yürümektir. Sürekli yürüyüş hayatın kendisidir. Yürüyüşün durması, hayatın durması demektir. Musa'nın suya bırakılışı, içinde yaşadığı kültürel çevreyi ve sosyal kaderini anlatır. Yaşadığı şehirden ayrılışı, başka yaşam sahaları arayışını, ağacın altında yaptığı yakarışı Musa'nın *"Rabbim! Bana vereceğin her hayra ihtiyacım var"*⁴ demesi gerçek ilâhî bağlılığın ve özgürlüğün farklı bir göstergesidir.

Yunus'un (a.s.) görev yerini terk etmesi, gemiye binmesi, denize atılması, balık tarafından yutulması, kurtuluşu tekrar milletine dönüştürme bulması da özgürlük arayışıdır.

³ İbrahim, 14/35.

⁴ Kasas, 28/24.

Muhammed'in (s.a.v.) Mekke'den Medine'ye hicreti, özgürlük arayışı ve yeniden var oluşun göstergesidir. Bu ayrılış ve terk edişler bir *bilinmezliğe ve belirsizliğe* doğru yol alışlardır. Medine dönemi toplumsal hareketi, anlam bilim yöntemiyle anlamlandırdığımızda karşımıza özgür oluşumlar çıkmaktadır. İnsanlık tarihi sürekli bir yolculuğun gayretini gösterdiği gibi, yolculuğun durması hayatın bitmesi anlamına gelir.

4. Yunus Nebiden Derviş Yunus'a

Yunus nebiden Yunus'a; Yunus nebinin yaşadıkları O'nun ruhsal durumuyla ilgilidir. Yunus nebinin şahsında sembolize edilen; *içe kapanma ve kendini toplumdaki soyutlamadır*. İnsan güvenlik nedeniyle böyle bir tercihte bulunabilir. Söz konusu bu durum, *toplumdan kaçınma ve insanlarla yakın ilişki kurmaktan uzak durma* insanın zorunlu temel ihtiyaçları olan *izlenim, etkilenim, iletişim, bildirişim* gibi insanın doğal ihtiyacını çözümleyemediği anlamına da gelmektedir. Yunus nebinin görev yerini terk etmesi, bir gemiye binip gitmesi, gemide uyuması, denize atılması, bir balık tarafında yutulması, onun iç dünyasını yansıtmaktadır. Balığın yutulması sonucu başına gelenlere zorunlu olarak katlanması, çaresizliği, toplumdaki tamamen soyutlanması anlamına gelmektedir. Bir başka açıdan baktığımızda, kendini kendi eliyle tehlikeye atmıştır. Yaşadığı olaylar onu insanlara daha da yabancılaştırmaktadır. Balığın karnında kaldığı süre ne kadar zaman ise, Yunus nebi, kendini tamamen toplumdaki soyutlamış olmaktadır. Kendini yalnız ve yoksun hissetmesi, insan için kabullenilmesi zor bir süreçtir. Bu çaresizlik ve yalnızlıktan kurtulabilmesi, tekrar kendi dışındaki insanlarla ilişki kurmasına bağlıdır. Bu insan için temel istem olup, *sosyal iletişim ihtiyacı* yaşama isteğinden bile güçlüdür. İnsanın bu durum karşısındaki, özgürlük arayışı bir çıkış yolu olabilir. İnsan benliğini ön yargılarla, sabit düşüncelerle daraltmayıp, insan soyunun tümüne sevgi ve saygı göstererek "*yaratılmışı severim Yaradan'dan ötürü*" düşüncesine ulaşmalıdır. Fakat başka insanlarla sosyal ilişkiler olmadan sevgi, saygı ve sorumluluk üslenmeden, tek başına hayat mücadelesini insanoğlu başaramaz. Yunus Nebi'nin görevden kaçması onu mutlu etmemiştir. Mutluluk, sevgi ve saygı gerektiren ilişkilerden kaçınarak

elde edilemez. Yunus Süresinde de görüldüğü gibi, kurtuluş, *yeniden anlam bilim yöntemiyle kendine dönmek, kendi yeti ve yeteneklerinin farkına varmak, sevgi ve sorumluluk ilişkisiyle* mümkün olacaktır.

Yunus'un görev yerini terk etmesi, kardeşleri için sorumluluk duymadığı anlamını yansıtmakla birlikte O'nun yaratıcı sevgiye henüz ulaşamadığını ifade eder. Platon mağara teorisi, *ışık ve gölge, sebep ve sonuç, algılama yanlışları ve beş duyunun tutsağı olma, gerçeği görme ve anlatamamanın çaresizliğini* anlatmaktadır. İbrahim'in (a.s.) mağaradan çıkışı; yıldız görmesi, kameri görmesi, daha sonra güneşi görmesi, *Mutlak ve Gerçek Bir'* in kesin bilgisine erme çabasıdır. Onun *batanları sevmem* demesi, akıl yürütmesinin sonucu olarak, değişimli, dönüşümlü olan şeylerin, gerçek yaratıcı olamayacağını bilmesi, oluş ve bozulmuş dünyasında *en etkin ve en egemen* gücü kavraması, bir özgürlük arayışı çıkarımıdır.

Yunus nebinin *adalet ve düzen anlayışı* güçlü, fakat *sevgi ve saygı yansıtma* yönünün yetersizliği görülmektedir. Yunus nebide ön kabul, sabit düşünce ve kararlılık, halkının Yaratan tarafından cezalandırılacağı, artık affedilmeyeceği düşüncesi sonucu görev yerini terk etmiş olması, Yaraticının erdirici, affedicici gücüne sınır kaymadır. Burada bize öğretilmek istenen konu sevgi ile gayretin birbirinden ayrılmayacağıdır. Balık ile cezalandırılması *sevgisizlik ve sorumsuzluk* yoksunluğunun göstergesidir.

Sevginin mahiyetini bilmek zor olmakla birlikte, yansımalarının belirişlerini görebiliriz. Aşkın tanımı, belirişi, sır olarak kaldıkça, aşkta sır olarak kalacaktır. Aşk insanın varoluş sorununun cevabıdır. Aşkın varlığı kendinin var olmasının bilincine erdirir. Günümüzde her ürünün üretim tarihi ve son kullanım tarihi olduğu gibi, bu âlemin de bir başlangıcı ve sonu olduğunu bilen en değerli varlık insanoğludur. Bu hayat süresinin kısıklığı, görünürler alemine bağladığı gibi, nesnelere âleminin sahibine aşk ve sevgiyle bağlanmaktadır. Bu görünürler dünyasındaki oluşları ve bozuluşları okuyan, anlayan, yalnızlığının farkına varan, kendi dışındakilerle iletişim kuran, konuşan insan var oluşunun gayesi bilirse yeryüzünün halifesidir. Aksi halde hayatını yaşanmaz duruma getirecektir. Etkin ve Aşkın Yaratan'ın zatını, sıfatlarını sevmesi söz konusu olabilir mi? Bu soruya cevabımız; hayırdır. İnsan

zıtlar âleminin bir üyesidir. *Zutti düşünilemeyen Kendiliğinden Varlık*'ın belimlenmesi mümkün değildir. Burada çaresizliği yaşayan insan direnme gücünü kaybeder. Bu da onun görünür, bilinir, her şeyi nesneleştirmesine neden olur, sadece nimetlerini sevebilir, sayabilir, şükredebilir.

Yunus Nebi'de sembolizm

- a. Bireysel kurtuluş ve özgürlük arayışıdır.
- b. Kendini toplumdan soyutlamadır.
- c. Toplumdan kaçmadır.
- d. İletişim kurmayı terk edıştır.
- e. Görev sorumluluğunu unutmastır.
- f. İçsel çatışmalara yenik düşmedir.
- g. Mutluluğu yalnızlıkta arayıştır.
- h. Temel ihtiyaçlarını çözümlenmekten uzaklaşmadır.
- i. Yetiştigi kültürel ortama yüz çevirmedi.

Yunus'un gemiye;

- a. Hedefsizlik, belirsizlik, plansızlık ve de ne olursa olsun boş vermişliğidir.
- b. Gemide İletişim, bildirişim ve etkileşim yoktur.
- c. Geminin gidiş güzergâhı, rotası belli değildir.
- d. Gemi, Yunus'un kendi ruh dünyasının yansımasıdır.
- e. Gemiden atılması, Yunus'un zorunlu olarak oluş ve bozulmuş âleminde yaşamasıdır.
- f. Geminde uyuması, beş duyu bilgi veri kaynaklarını işlevsiz duruma getirmedir.
- g. Geminde uyuması, “düşünmüyorum, ibret almıyorum, yetilerimi kullanmıyorum, kendimi tehlikeye attım, her şeyden soyutlandım hali”dir.
- h. Geminde uyanması “*tabula rasa*” her an “*yeniden doğma*” ve “*çevreden edinilmiş her şeyi silme*”dir. Yeniden ilhama veya vahye hazır oluş haline kendini teslim etmesidir.

Yunus'un Balığa yem olması;

- a. İç dünyasının yansımasıdır.
- b. Başkalarının görmesinden kaçmadır.
- c. Asosyal bir durumdur.
- d. Yunus nebi ruhi olarak çıkmazdadır. Arayış içindedir.
- e. Yunus nebi her türlü gelişime, değişime, dönüşüme kapalıdır.
- f. Balık yutması kendinin farkına varması, kesin ve mutlak bilgiye ulaşma isteğidir.
- g. Balığın içi, Yunus nebi için dünya mağarasıdır.
- h. Burası onun için, etkin pişmanlık, yeniden kurtuluş, Hakk'a dua yeri olmuştur.
- i. Derya bir toplumsal kültür alanı ise, Yunus nebi deryada yem durumundadır
- j. Balık onu yutup eritecektir. Balığın içinde olmak, Yaratan'ın kulu olmaktır. O ister yaştır, isterse yok eder.
- k. Her şeyi kuşatan ve kapsayan *Varlığı Kendiliğinden Olan*'ı bil, tanı ve O'na yönel.

Yunus, hesap gününü yakinen bildi ve anladı, izinsiz görev yerini terk etmenin ne anlama geldiğini farkına vardı. Enbiyâ Sûresi 87. ayette: “*Senden başka ilah yoktur. Senin eksikğin yoktur. Ben yanlış yaptım.*” şimdi gerçekten düşünüyorum, ibret alıyorum, olayları okuyorum, artık dosdoğru bir niyetle, sevgi ve saygıyla özgürce “*Gerçek Bir*”in aşkıyla hareket edeceğim, diyerek olayların sentez ve analizini yaptı. Yunus nebide kısaca gözlediğimiz zaman ve mekân bağlamında; *şüphe ve hayret*, şehirden ayrılışı, *uyku ve gaflet*, gemi uyuması, *sarsıntı ve şaşkınlık*, denize atılması, *bitiş ve yakarış* teslimiyetidir.

5. Herkes'in Yunus'u Kendine Göre

Yunus Emre'nin hayat felsefesi, ne olması gerektiğini görme ve gösterme, birleştirme ve bütünlleştirici bir düşünme yöntemidir. Âşık Yunus *'kendini*

bil, kendini tanı ve kendini oku' demektedir. Yunus Emre hiçbir tarikatın üyesi ve kurucusu olmamıştır. Tarikatlara ait simge ve sembol giyim biçimlerini de kullanmamıştır. Gösteriştten ne kadar uzak durursa aşkın varlığa yakın olacağını hiç aklından çıkarmamıştır. Gerçek hedefi “*bana seni gerek seni*” felsefesinde hakikati arayan hakikatin âşığıdır. Ayrıca felsefi bir sistem kurma düşüncesi olmadığı gibi, çok bilgisi olup da söylemeden bekleme ve geri durma özelliğine şiiirlerinde rastlanmamaktadır. Âşık Yunus olarak o üzerine düşen görevi, yerine getirmiş tam bir güven ve ihlas eri olarak yürüyen bir dervîştir.

Yunus, var olmanın anlamını sorgulayan aydın bir kişilik, Türkçenin yazı dili olmasına katkı sağlayıp önderlik eden dil bilimci, *ben değil, biz* diyen geniş görüş sahibi bir kahramandır.

Yunus, varlığı yaratanla birlikte anlamak ister. Herkes gibi olmaktan uzaklaşıp, kendisi için zorlayıcı bir sınavı seçmesi, güzellikleri görmesi, tuzaqlara düşmemesi, kurtuluşu içinde yaşattığı tek ve güçlü olan yaratan sevgisi “*yaratılanı severiz Yaradan'dan ötürü*” ve gerçeğe duyduğu aşkı sayesinde bulur. Aşk varsa her şey tamam olur.

*Beni bende demen, bende değilim
Bir ben var bende, benden içeru!
İki cihanda maksudum.
Bana seni gerek seni!*

Âşık Yunus, model örneklüğünde alplik ile erenlik bir olmuştur. Sınıf, cinsiyet, renk, ırk ayrımı gözetmeden, barışa, birliğe davet eden insan sevgisi vardır. Eşitlik ve adalet duygusunu sevgiyle birleştirir. Âşık Yunus'un sevgi ve düşünce dünyasında yaratılmış her şey insana hizmet eder. İnsan da her varlığa sevgiyle bakar diyerek kendini sorumlu ve görevli bilir.

*Âşık maşuk birdir bile aşktan her söz dile
Biçare yunus ne bile ne kara okudu ne ak⁵*

⁵ Hüseyin Arif, *Yunus Emre Divanı ve Hayatı* (İstanbul: Hicret, 1977), 177.

*Aşksız âdem dünyada belli bilin ki yok
Her birisi bir nesneye sevgisi var âşıktır.
Çalap'ın dünyasında yüz bin türlü sevgi var
Kabul et kendi özüne gör hangisi layıktır.
Biri Rahman-ı Rahim biri Şeytan-ı racim
Onun yazdığı müzdü sevgisine taalluktur.
Dünyada peygamberin başına geldi bu aşk
Tercümanı Cebrail maşukası Halik'tır.⁶*

Yunus önce kendinden başlar. Kendini hesaba çeker. Gündelik işlerden sıyrılıp kendi yeti ve yeteneklerinin zenginliğinin farkına varır. Bu yolda yürümesine güç kaynağı aşktır. Aşkın olmadığı hiçbir gerçek başarı yoktur. Aşkın yansımaları başkaları onayı için değil, gönlündeki sesine uyararak az ve öz gönülden konuşmayı aşkla söylemeyi sever.

Yunus nebiden Âşık Yunus'a gelince bazı çıkarımlarda bulunabiliriz.

1. Yunus Emre en büyük mutasavvıflardan biridir.
 2. İslâm'a, tevhide çağırıştır.
 3. Humanistliği değil, inanç kardeşliğini tavsiye etmiştir.
 4. Şiir yazmış olmak için değil, sadece şiir araçtır. Gerçek aşkı anlatmak amacıdır.
 5. Cenneti küçümseyen değil, o cennetin Allah'a tercih edilmesine karşıdır.
 6. Halkın dili, Türkçeyi en bilen bir dil alimidir.
 7. Sadelik onun hayat felsefesidir.
 8. Onun yeri aşkı bilen, tanıyan gönüllerdir.
 9. Rehber ve önder olarak Kur'an'ı ve Hz. Muhammed'i bilmiş bir dervıştır.
 10. Hayat serüveninde ruhbanlık hiç görülmez.
- Âşık Yunus Emre'nin deyişlerinde hep aşk söylenir, Aşka çağrılır.

⁶ Arif, Yunus Emre Divanı ve Hayatı, 232.

*Aşk denizine dalan – deryayı ummanda idim
Ben ol idim bu aşkı sunanda idim.
Aşk ile dir benim işim.
Aşk imamdır bize gönül cemaat
Kiblemiz dost yüzü daimdir salat.
İlim ile hikmet ile kimse ermez bu sırra
Bu bir acaip sırdır ilme kitaba sığmaz*

Âşık Yunus Emre'nin Manisa ili, Salihli ilçesine bağlı Yunus Emre köyü vardır. Taptuk Emre'nin, eşi ve aile fertlerinin de kabirleri bir buradadır. Anlatmak istediğim konu; aile fertleri belki incinirler anlayışından olsa gerek hazirenin ön kısmında kapının hemen önünde ismi dahi yazmayan mezar taşında sadece dergâha dosdoğru odun taşıyan bizim Yunus vardır. 1990 yılında görmüştüm. Mezar taşının baş kısmı taşına yapılmış sadece balta resmi, Musa'nın (a.s.) asası, İbrahim'in (a.s.) baltası, aşkın sembol örnek ismi Muhammed'in (s.a.v.) Kur'ân'ı neyse, Yunus'un ilahileri de aynı işlevi görmektedir. Yaratılanı Yaratan'dan ötürü hoş görmeyi öğreten Deriş Yunus.

Kaynakça

Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera, 2020.
Arif, Hüseyin. *Yunus Emre Divanı ve Hayatı*. İstanbul: Hicret, 1977.

20. Risâle-i Nûr ve Allah, Kâinat, İnsan İlişkisinin Aşk Bağlamında Yorumu

Abdulvehap ERİN

Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı,
vehaperin@outlook.com, ORCID: 0000-0001-9907-7478

Giriş

İlk zahitler aşktan söz etmemiş, İslâm âlimleri hatta ilk dönemlerde mutasavvıfların büyük çoğunluğu, Allah sevgisini ifade etmek üzere Kur’ân ve Sünnet’te geçmeyen aşk kelimesini kullanmamış, bunun yerine Kur’ân ve Sünnet’te yer alan hub ve muhabbet kelimelerine müracaat etmişlerdir. İlk sûfiler de çeşitli sebeplerden dolayı aşk kelimesini yaygın olarak kullanmaktan çekinmişlerdir. Tasavvuf tarihinde aşk kavramını ilk defa muhabbetten ayırmak suretiyle ele alan sûfi, Ahmed el-Gazzâlî (ö. 520/1126) olmuştur. *Sevânihu’l-‘uşşâk* adlı risâlesi aşk konusunun hususi olarak işlendiği ilk eserdir. Onu bu anlayışında Aynülkudât el-Hemedânî (ö. 525/1131), Ferîdüddin Attâr (öl. 618/1221), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273), Fahreddîn-i Irâkî (öl. 688/1289) ve Abdurrahman-ı Câmî (öl. 898/1492) gibi büyük mutasavvıflar takip etmiştir.¹

¹ Süleyman Uludağ, “Aşk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/11-12.

Risâle-i Nûr İslâmî ilimler açısından son dönemde yazılan en önemli eserlerden bir tanesidir. Tasnif ve teşkili açısından kendine has bir usûlle ortaya konulmuştur. Bu yüzdendir ki bu eserler bir İslâmî ilme münhasır adedilmemiş, çok farklı disiplinlerin araştırmalarına konu edilmiştir. Müellifi tarafından on iki büyük tarikatın hülâsasını ihtiva ettiği ifade edilen² ve kendi içerisinde bir tasavvuf kitabı olarak da tavsif edilen³ bu risâlelerde farklı İslâmî ilimlerin ele aldığı birtakım mevzuların mevzubahis edilerek yeniden bir değerlendirmeye tabi tutulduğu görülmektedir. İşte bu mevzulardan bir tanesi de aşk ve muhabbet konusudur. Özellikle hakikî tevhide ve vüsûle iletebilirliği başta olmak üzere tartışmaya konu olan başlıklar açısından aşk ve muhabbetin geniş bir yelpazede bu risalelerde ele alındığı ve önemli değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Aşk kelimesinin kulun Allah'a olan sevgisini ifade etmek için kullanılıp kullanılmayacağı, özellikle de Allah'ın muhabbetine ıtlak edilip edilemeyeceği meselesi olmak üzere aşkın vüsûl açısından pratik bir imkân olup olmadığı, bir alternatifinden söz edilip edilemeyeceği başta olmak üzere yapılan değerlendirmeler dikkate değerdir.

Arapça aslı *ışk* olan aşk, sözlükte *şiddetli ve aşırı sevgi* anlamına gelir.⁴ Nitekim Üstad Nursi'nin de eserlerinde aşkı lügat manasına uygun olarak *şiddetli bir muhabbet* olarak tanımladığı görülmektedir.⁵ Ona göre aşk, insanın en lezzetli, tatlı ve kıymetli hissi olan⁶ muhabbetin müntehâ bir derecesidir.⁷ Nursi bir yerde eserlerinde aşkın yapısal (kimyevî) bir tahlilini yapmakta, menşinden ve nüve halinden başlayarak nihâî noktaya evrilmesine ve hakikatine kadar olan süreci mertebelendirmekte ve onun değişim, dönüşüm, gelişim ve tekamülüne dair çözümlemeler yapmaktadır. Bu çerçevede ona göre muzaaf ihtiyaç iştiyak, muzaaf iştiyak muhabbet, muzaaf muhabbet ise aşktır.⁸ O, başka bir yerde muzaaf meylin ihtiyaç, muzaaf ih-

² Bedüzzaman Said Nursi, *Emirdağ Lâhikası-2*, (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1996), 54.

³ Bedüzzaman Said Nursi, *Emirdağ Lâhikası-1*, (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1996), 98.

⁴ Uludağ, "Aşk", 4/11.

⁵ Bedüzzaman Said Nursi, *Mektûbât*, (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1996), 33.

⁶ Bedüzzaman Said Nursi, *Şu'alar* (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1995), 16.

⁷ Bedüzzaman Said Nursi, *Lem'alar* (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1996), 57.

⁸ Bedüzzaman Said Nursi, *Sözler* (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1996), 642.

tiyacin aşk, muzaaf aşkın da incizab olduğunu kaydetmektedir.⁹ Diğer bir yerde ise meyelanın muzaafını arzu, arzunun muzaafını iştiyak ve iştiyakın muzaafını ise aşk-ı ilâhî şeklinde ifade etmektedir.¹⁰ Bu yapısal tanımlamalar gayet derecede önemlidir. Zira Nursi, bu yapısal tanılamayı çalışma konumuz ile ilgili düşüncesinin beyanında esas alacak ve bunun üzerinden bir izaha girişecektir.

Nursi şefkat ve akıl gibi aşkı da rahmetin cilvelerinden ve en latif eserlerinden biri olarak tanımlar.¹¹ Ona göre rahmet-i İlâhiyenin en latifi, en zarifi, en lezizi muhabbet ve şefkattir.¹² Yukarıdan aşağıya doğru yani tecelliyât ve tenezzülât-ı ilâhiye itibarıyla durum böyle olmakla beraber aşağıdan yukarıya doğru yani tekemmül, terakkî ve urûc-u insanî boyutunda onun aşk ve şefkat arasında bir farklılığa işaret ettiğini görmekteyiz. Ona göre bu anlamda aşk esasında *Vedûd* ismine vüsûle bir vesile iken şefkat ise *Rahîm* ismine vüsûle bir vesiledir.¹³ Esmâ-i ilâhiyenin tenevvününün şeriatların, tarikatların ve meşreplerin tenevvüünü netice verdiğiine işaret eden Nursi'ye göre bu anlamda ehl-i tefekkürde Hakîm ismine mukabil ehl-i aşkta *Vedûd* ismi daha ziyade hâkimdir.¹⁴

Aşkın kaynağı olan muhabbeti *nur* olarak tabir eden Nursi bu itibarla *sirayet ve in'ikâs etmenin muhabbetin bir şe'ni olduğunu da kaydeder. Nitekim "Dostun dostu dosttur" ve yine "Bir göz hatırı için çok gözler sevilir" gibi umum insanlar arasında kullanılan sözlerin bu durumun bir delili olduğunu ifade eder.¹⁵ Bu çerçevede muhabbetin bir diğer şe'ni olarak *if-rata* da işaret eden Nursi, bu itibarla sevenin sevdiğini makamından daha üst bir makamda görmeyi arzuladığını hatta öyle de gördüğünü belirtir. Ni-*

⁹ Bediüzzaman Said Nursi, *Sünühât-Tuluât-İşârât* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2011), 22.

¹⁰ Bediüzzaman Said Nursi, *Mesnevî-i Nûriye*, çev. Abdülmecid Nursi, (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1993), 255.

¹¹ Nursi, *Sözler*, 521.

¹² Bediüzzaman Said Nursi, *İşârâtü'l-İ'câz*, çev. Abdülmecid Nursi, (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1994), 55.

¹³ Nursi, *Mektûbât*, 30.

¹⁴ Nursi, *Sözler*, 334.

¹⁵ Nursi, *Mektûbât*, 264.

tekim ona göre ehl-i velâyetin mürşitlerine bu nevi olan bakışları onlara muhabbetle yaklaşmalarından kaynaklı bir durumdur.¹⁶

1. Allah, Kâinat, İnsan İlişkisinin Aşk Bağlamı

Tasavvufi telakkileri çerçevesinde bazı sûfilerin aşkı Allah, kâinat ve insan ilişkisini tanımlamakta kullandıkları görülür. Bu sûfilere göre her şeyden evvel Zât-ı İlâhî'nin kâinatın varlığını netice veren tezahür ve tecellisinin arka planında aşk ve muhabbet vardır. Aşk yaratmanın sebebidir. Tezahür ve tecellideki aktif ilke aşktır. Allah, kâinat ve insanın birbirine aşk ve muhabbetle bağlı olmaları söz konusudur. Zerreden küreye kadar bütün bir kâinattaki yapı ve işleyiş, hareket ve faaliyet, düzen ve intizam ile bütün bunları temin eden cezb ve incizab aşk temelli ve aşk kaynaklıdır. Kısacası hem ilâhî hem de ona bağlı olarak kevnî hareketin hubbî olması söz konusudur. Bu itibarla Mevlânâ'nın dediği gibi aşk ve muhabbet olmazsa her bir şeyin donup kalması, hareketin durması söz konusudur. Çünkü aşk tüm varlıklara hareket unsuru veren bir güç kaynağıdır.¹⁷

Benzer bir tasavvur ve anlayışın Üstad Nursi'nin tecellî ve tezahür-ü İlâhî düşüncesi ile Allah, kâinat ve insan ilişkisi düşüncesinin merkezinde de yer aldığını söylemek mümkündür. Onun aşk ve muhabbetin yapısal tahlili üzerinden mevzubahis konuları tanımlamaya gittiği görülmektedir. O da aşk ve muhabbeti bu ilişkinin odağına yerleştirmekte, ilâhî tecellî sistematiğiyle beraber kâinat ve mevcûdâtındaki hareket, faaliyet ve işleyişi muhabbet ve aşk kavramları üzerinde temellendirip inşa etmektedir.

Bu kapsamda kâinatı bir ağaca benzeten Nursi'ye göre bu büyük kâinat ağacında bir *meylü'l-istikmâl* vardır. Kâinatın, bir ağaç gibi bütün zerrelere ve parçaları kemâle meyleder ve kemâle doğru hareket ederler. Bu umumî istikmâl meylerinden ayrı olarak, insanda da bir *terakki meyli* bulunur.¹⁸ Yani Hak Teâlâ, her şey için bir kemâl noktası tayin ettiği gibi o noktayı elde

¹⁶ Nursi, *Lem'alar*, 23.

¹⁷ bk. Mehmet Aydın, "Hz. Mevlânâ'da ve Muhyiddîn-i Arabî'de Aşk Kavramı" 3. *Millî Mevlânâ Kongresi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1989), 157-161.

¹⁸ Nursi, *İşârâtü'l-İ'câz*, 117.

etmek için o şeye bir de *meyil* vermiştir. İşte bu yüzdendir ki, her şey kendisi için tayin edilen o kemâl noktasına yönelmiş olarak hareket halindedir. Kâinatın zerrelerinin bile Hâlık'larının bu kanununa uyararak, belirlenmiş olan bu görevlerine koşmakta olduklarının hissedilebildiğini ifade eden Nursi'ye göre bunun tek istisnası bulunmaktadır. O da *bedbaht* olan insanlardır.¹⁹ Cemâdât, nebâtât ve hayvânâtın aksine bir çeşit irade ve ihtiyar ile akıl ve şuur sahibi olması nedeniyle insan, bu istikmâlden sarf-ı nazar ederek bu fitrî meylin aksine hareket ederek oyun bozanlık yapabilmektedir.

Öte yandan Nursi, mümkinâtın mahiyetlerinin mutlak kemâli olarak çarpıcı bir şekilde *mutlak vücuda* işaret etmektedir. Bu ifade de kanaatimize göre çok önemlidir. Zira her bir şeyin, kendisine doğru hareket ettiği, hareketiyle ulaşmayı hedeflediği nihâî noktayı tayin etmektedir. Anladığımız kadarıyla kendisinden gelinen ve yine kendisine dönülen noktadır bu. Nursi, mümkinâtın mahiyetlerine ait hususî kemâli ise istidatlarını kuvveden fiile çıkararak onlara mahsus bir vücûd olarak tespit etmektedir. Tam bu noktada da muzaaf meylin ihtiyaç, muzaaf ihtiyacın iştîyak (veya aşk), muzaaf iştîyakın (veya aşk) ise incizab olduğunu nazara vererek incizab, iştîyak, ihtiyaç ve meylin Cenâb-ı Hakk'ın tekvînî emirlerinin eşyanın mahiyetleri tarafından imtisalinin aslı, çekirdeği ve kaynağı durumunda olduğunu tespit etmektedir. Dolayısıyla mümkinâtın Hakk'ın ezeli iradesinden gelen "Kün!" emrine itaat ve imtisalinde yine iradenin tecellisi olan meyil, ihtiyaç, şevk ve incizabın birden, beraber, mündemiç ve mümtezic (karma ve karışık) olması söz konusu olmaktadır.²⁰

Yani Zât-ı İlâhî "Kün" emriyle mümkinâtı varlık ve vücuda çıkarmakla kalmamış aynı zamanda onlarda yüzü kendisine yönelik olan bir istikmâl meyli ve onun çeşitli düzeyleriyle tekrardan kendisine dönmeleri için yüzlerini kendisine çevirmiştir. Şayet mahiyet ve hakikatlerin (a'yân-ı sâbite) ilm-i ezeli-i ilâhîde taayyün ettikleri nazara alınırsa -ki gerek sûfiler gerekse Nursi'ye göre böyledir-, o zaman bu mahiyetlere farklı varlık mertebelerinde ve nihayetinde cisimler âleminde verilen vücûd bir çeşit vücûb (emr) âleminde

¹⁹ Nursi, *İşârâtü'l-İ'câz*, 18.

²⁰ Nursi, *Sözler*, 528; *Sünûhât-Tuluât-İşârât*, 22.

uzaklaşmayı ifade ederken, onların bu mülk âlemindeki varlık yapılarında yaratılan istikmâl meyli çerçevesinde hareketleri ve tekemmülleri de bir yerde tekrardan bu âleme doğru yönelmeleri ve dönmelerini ifade etmektedir.

Daha çarpıcı olanı gerek bu ilmî mahiyetlere farklı mertebelerde farklı bir vücûd verilmesi yani âlem-i ervâh, misâl ve ecsâm itibarıyla taayyün ettirilmeleri (nüzul) boyutunda gerekse bunların âlem-i ecsâmdaki tekemmülleri vasıtasıyla tekrardan geldikleri yere doğru yükselmeleri (urûc) boyutundaki hareketin; yani gerek bu mahiyetlerin farklı mertebelerde taayyün etmesine neden olan ilâhî tezahür ve tecellinin gerekse bunun neticesi olarak ortaya çıkan kevn ve içindekilerinin hareket ve faaliyetinin kaynağı ve sebebi olarak aşk, muhabbet ve onların farklı düzeylerine işaret edilmiş olmasıdır. Zira aşağıda ifade edeceğimiz gibi Nursi'ye göre kevnî netice veren ilâhî tezahür ve tebarüzün arka planında da Zat-ı Akdes'in mutlak ve nihaysiz olan cemâl ve kemâline olan *aşk-ı mukaddes-i ilâhîsi*²¹ ve *bu cemâl ve kemâli görmek, göstermek ve görenlerin gözüyle görmek istemesi, bu cemâl ve kemâlini bildirmek istemesi, bilinmeyi sevmesi yer almaktadır. Dolayısıyla sûfilerde olduğu gibi*²² Nursi'ye göre *de aşk, kevn ve kâinattan öncedir. Ayrıca Nursi'nin ifadelerinin satır aralarından veya farklı yerlerdeki ifadelerinin bir araya getirilmesinden varlabilecek bu düşüncenin bir benzerinin İbnü'l-Arabî tarafından daha önce dile getirildiğini de görmekteyiz.*²³

Nursi'nin bu çerçevede işaret ettiği bir diğer husus ise her bir faaliyette kat'î olarak lezzet olduğu belki her bir faaliyetin bir çeşit lezzet olduğudur. Ona göre faaliyet ayn-ı lezzet olan vücudun tezahürü olup ayn-ı elem olan ademden silkinmek ve uzaklaşmaktır. Bu da ona göre mahlûkâtta faaliyetin esasında bir iştihâ, lezzet ve iştiyaktan gelmekte olduğuna dair bir kaidede işaret etmektedir.²⁴

²¹ Bu tabiri için bk. Nursi, *Lem'alar*, 348.

²² bk. İsmail Yakıt, "Mevlânâ'da Aşk Metafizigi", *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlânâ ve Mevlevilik-Bildiriler*, (Konya: SÜMAM Yayınları, 2007), 32-34.

²³ bk. Ebü'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli – Abdullah Kartal, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 212-213; Aydın, "Hz. Mevlânâ'da ve Muhyiddîn-i Arabî'de Aşk Kavramı" 160-161.

²⁴ Nursi, *Mektûbât*, 86; Nursi, *Lem'alar*, 347.

Mevzu çerçevesinde Nursi'nin ortaya koyduğu bir diğer esas ise her kabiliyet sahibinin bir faaliyetle kabiliyetinin inkişafını lezzetle takib edip gözetmesidir. Ona göre her bir istidadın faaliyetle tezahür etmesi bir lezzetten geldiği gibi bir lezzeti de netice verir. Her kabiliyet ve istidat, inbisat ve inkişaf edip semere vermekle bir ferahlık, bir genişlik ve bir lezzet verir. Yine Nursi'ye göre her bir kemâl sahibi, faaliyetle kemâlâtının tezahürünü lezzetle takib eder.²⁵ Her bir cemâl ve kemâl sahibi, kendi cemâlini ve kemâlini görmek ve göstermek ister, bu anlamda nazar-ı dikkatleri celb etmek ister ve *sever*. İşte bütün bu esaslı kaideler ona göre her şeyde derecesine göre cereyan ettiği gibi O'nun şanına ve kutsiyetine layık bir şekilde Hak Teâlâ için de söz konusudur. Böyle olunca da mutlak manada cemâl ve kemâl sahibi olan Allah'ın şununâtına medâr olan esmâsından her birisinin, her bir mertebesinde hakikî bir hüsün, hakikî bir kemâl, hakikî bir cemâl, belki her bir ismin her bir mertebesinde hadsiz bir hüsün ve cemâlin ve çeşitlerinin bulunması kaçınılmaz bir durumdur ve bulunmaktadır. İşte yukarıda ifade edilen kaideye binaen o daimî ve bâkî esmâ sözü edilen mutlak cemâl ve kemâli hadsiz cilveleri ve nakışlarıyla *aşk-ı mukaddes-i ilâhîye* istinaden, aynaları olan mevcûdât ve kâinata göstereceklerdir ve bunu göstermek için de tüm kâinatı ve mevcudatı cilveleriyle mütemadiyen tazelandirecek ve değiştireceklerdir.²⁶

Böylece Nursi'ye göre kâinatın yaratılmasını netice veren İlâhî tecellî ve tezahürün arka planında Zât-ı Akdes'in mahiyet-i mukaddesinin içeriği olan ve istidat ve kabiliyât-ı zât tabir ettiği şununâtının genel ifadesi olan cemâl ve kemâli ve bu cemâl ve kemâlin onlara medâr olan sıfât, esmâ, ef'âl ve âsâr üzerinden gösterilmesi bulunmaktadır. Yine kainattaki hareket, faaliyet, değişim ve dönüşüm arka planında da aynı durum yatmaktadır. Diğer bir ifadeyle Zât-ı Akdes'in cemâl ve kemâlini sevmesi (*aşk-ı mukaddes-i ilâhiyyesi*) ve sevdirmek istemesi²⁷ yer almaktadır. Nitekim Nursi şöyle demektedir: “*Hem Sâni'-i Âlem'in, âsârın şehadetiyle nihaysiz cemâl ve*

²⁵ Nursi, *Lem'alar*, 347-348, 350.

²⁶ Nursi, *Lem'alar*, 347-348.

²⁷ Nitekim Nursi'ye göre “...daimî âhîret saadeti ve bütün hayat-ı dünyevîyedeki hüsn ü cemel onun cilve-i cemalinin bir nevi gölgesi ve bütün Cennet bütün letaifiyle bir lem'a-i muhabbeti...” mesabesindedir. Nursi, *Şu'alar*, 555.

kemâli vardır. Cemâl hem kemâl, ikisi de mahbub-u lizâtihîdirler. Yani bizzât sevilirler. Öyle ise, o cemâl ve kemâl sahibinin cemâl ve kemâline nihayetsiz bir muhabbeti vardır. O nihayetsiz muhabbeti, masnuatında çok tarzlarda tezahür ediyor. Masnuatını sever, çünkü masnuatının içinde cemâlini, kemâlini görür. Masnuat içinde en sevimli ve en âlî, zîhayattır. Zîhayatlar içinde en sevimli ve âlî, zîşuurdur. Vê zîşuurun içinde câmiyyet itibariyle en sevimli, insanlar içinde bulunur. İnsanlar içinde istidadı tamamıyla inkişaf eden, bütün masnuatta münteşir ve mütecelli kemâlâtın nûmunelerini gösteren ferd, en sevimlidir.”²⁸ Bu ifadeler birçok ontolojik ve epistemolojik meseleye cevap teşkil ettiği gibi Hz. Habîbullah’ın (s.a.v.) neden bu ünvan ile tesmiye edildiğini de net bir şekilde ortaya koymaktadır. En önemlisi de Allah, kâinat, insan ilişkisinin muhabbet ve aşk bağlamını da açık olarak göstermektedir.²⁹

Nursi Zât-ı Akdes’in bütün kemâlâtının hakikî kemâlât olmalarından bizzât, sebepsiz ve fitraten sevidiklerini, mahbûbetün lizâtihâ- olduklarını tespit eder. Yani zâtından başka muhabbet için hiçbir illet, garaz ve sebebi iktizâ etmediklerini kaydeder. Bu nedenledir ki Mahbûb-u Bilhak ve Habîb-i Hakikî olan Zât-ı Zülcelâl hakikî olan kemâlâtını, sıfât ve esmâsının güzelliklerini kendine lâyük bir tarzda *sevmekte*, aynı zamanda o kemâlâtın mazharı ve aynası olan sanatını, masnuatını ve mahlûkâtının mehâsinini de *sevip muhabbet etmektedir*. Kendi cemâlini ve kemâlini sevmesiyle beraber o cemâl ve kemâlin en mükemmel bir aynası olan Habîbini de en çok sevmektedir.³⁰

Nursi, mutlak manada müstağni olan Zât’ı tezahür ve tecelliye dolayısıyla da kâinat ve içindekileri var etmeye sevk eden sâik olarak esasta ve genel manada O’nun *teveddüd* ve *taarrüf* (kendini zîhayata sevdirmek ve zîşuura bildirmek) ile *terahhüm* ve *tahannün* (merhamet ve şefkat etmek) *şe’nlerine*, nihâî noktada ise bu *şe’nleri* cilveye sevk eden olarak tezahür etmek isteğinde

²⁸ Nursi, *Sözler*, 572-573.

²⁹ İnsanın -ve aslında insan nevinde insan-ı kâmilin- istidadı, câmiyyeti ve bu itibarla ortaya çıkan küllî şuuru itibarıyla Zât-ı İlâhî’nin mutlak cemâl ve kemâlinin en mükemmel aynası ve bu cemâl ve kemâlin en mühim bir müşahidi, mütefekkeri, müdriki, seyircisi, dellâlî, âşık ve müştakî olması açısından kâinatın yaratılmasının hem ille-i gâiyesi hem de neticesi olmasını ortaya koyan yorumu için bk. Nursi, *Mesnevî-i Nuriye*, 189.

³⁰ Nursi, *Sözler*, 619-620; *Şu’alar*, 64.

olan *cemâl* ve *kemâl-i zâtîye* işaret etmektedir. Ona göre cemâlin en şirin cüzü olan *muhabbet* ile en tatlı kısmı olan *rahmet* sanat aynasıyla görünmek ve müştakların gözleriyle kendilerini görmek isterler. Cemâl ve kemâl bizzât sevildiklerinden her şeyden çok kendi kendilerini severler. Zîcemâl ve kemâl her şeyden çok kendi kendini sever. Cemâl hem hüsün hem aşktır. Nursi'ye göre hüsün ve aşkın ittihadı da bu noktadandır. Kemâl da hem muhib hem mahbûbtur.³¹ Hem cemâl ve kemâl madem kendilerini severler, kendilerini aynalarda görmek de isterler.³² “*Madem nihayetsiz derece-i kemâlde bir cemâl ve nihayetsiz derece-i cemâlde bir kemâl; nihayet derecede sevilir; muhabbete ve aşka lâyıktır. Elbette âyinelerde ve âyinelerin kabiliyetlerine göre lemaatını ve cilvelerini görmek ve göstermekle tezahür etmek ister.*”³³

Kaldı ki Nursi açık olarak muhabbetin şu kâinatın bir *vücûd sebebi* olduğunu ifade etmektedir. Ona göre sadece bu da değil muhabbet aynı zamanda şu kâinatın *rabıtası*, *nuru* ve *hayatı* mesabesinde dir.³⁴

Nitekim tasavvuf düşüncesinde de varlığın zuhuru açısından öne çıkan esas unsur aşk veya muhabbettir. Zat-ı İllâhî'nin cemâl ve hüsnüne olan aşk ve iştihakından kaynaklı bilinmeye yönelik sevgi ve arzusudur. Sonsuz cemâl ve hüsnünü aynalarda görmek ve göstermek istemesidir. Bu nedenledir ki aşk ve muhabbet her şeye sirayet etmiş ve her bir şey onlardan bir hisse almıştır.³⁵

Nursi'ye göre Zât-ı İllâhî'nin hadsiz merhameti, muhabbeti ve şefkati vardır. Kendi sanatını çok sevdiği ve kendini sevdirdiği gibi kendini sevenleri de çokça sever. Kâinattaki masnuatın güzellikleriyle ve onları süslendirmek suretiyle kendisini hadsiz bir surette sevdirdiği gibi masnuatını

³¹ Nursi'nin bir mertebede güzellik, aşk, seven ve sevilenin ayniyeti ile ilgili tanımlamalarıyla Ahmed Gazzâlî'nin aynı mevzudaki tanımlamalarının gayet derecedeki benzerliği için bk. Halil Baltacı, “Saf Aşkın Üstadı’: Ahmed Gazzâlî ve Tasavvuf Anlayışı” *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 32 (2013-2), 22-23.

³² Nursi, *Sözler*, 628-629.

³³ Nursi, *Sözler*, 629. Nursi'nin Hakk'ın tecellî ve tezahürüne ilişkin “zât, şununat, sıfât, esmâ, ef'âl, âsâr” sistematüğinde bütünlüklü bir şekilde izahı ve ayrıntılar için bk. Nursi, *Sözler*, 627-631.

³⁴ Nursi, *Sözler*, 358.

³⁵ Baltacı, “Saf Aşkın Üstadı’: Ahmed Gazzâlî ve Tasavvuf Anlayışı”, 23-24.

da özellikle de *sevdirmesine sevmek ile mukabele eden zîşuûr mahlukâtını* sever. İşte bu anlamda insan O'nun *hem mahbûbu hem habibidir*.³⁶ Binaenaleyh Mahbûb-u Hakikî ve Cemil-i Mutlak, bütün güzel esmâsiyla kendini insana sevdirdiği gibi insanların da kendini sevmelerini istemektedir. Çünkü cemâl kendini sevdiği için sevmesine mukabil muhabbet istemektedir. İşte Nursi'ye göre bu anlamda insan açısından hadsiz rahmet sahibi olan *Hakk'ın nazar-ı muhabbetini kendine çekmeye çalışmak, en mühim ve âli bir maksat olmaktadır*. O'nun muhabbetine mazhar olmanın yegâne yolu ise Sünnet-i Ahmediye'ye (s.a.v.) ittiba etmektir. Böyle olunca da sünnet-i seniyyeye ittibanın insan açısından en büyük bir maksad ve en önemli bir vazife olduğu tahakkuk etmiş olmaktadır.³⁷

Evet Nursi'ye göre muhabbet-i İlâhîyenin tecellisinde muhabbet şarabının etkisiyle herkes istidadına göre mest olup kendinden geçmiştir denilebilir. Zira biz biliriz ki her kalb, kendine ihsan edeni sevdiği gibi hakikî kemâle muhabbet eder ve ulvî olan cemâle âşık ve meftun olur. Kendisiyle beraber sevdiği ve şefkat ettiği zâtlara da ihsan edeni ise daha çok sever. Binaenaleyh her bir isminde binler ihsan defineleri bulunan, bütün sevdiklerimizi ihsanlarıyla mesut eden hadsiz kemâlâtın ve cemâlin medârı olan esmâsının müsemması olan Cemil-i Zülcelâl ve Mahbûb-u Zülkemâl'in en yüksek derecede bir aşk ve muhabbete lâyık olması ve bütün kâinatın O'nun muhabbetiyle mest ve sergerdan olması garip değildir, belki layık ve kaçınılmaz bir durumdur.³⁸

Nursi'ye göre Zât-ı Zülcelâl'in kendini şuur sahibi mevcûdâta bildirmek ve tanıttirmek, kemâlâtını teşhir ile kendini sevdirmek ve medh ü senâ ettirmek istemesi söz konusudur. Tezahür etmek O'nun *mahiyetinin muktezâsı* ve tebârüz etmek O'nun *hakikatının şe'nidir*. O'nun nihayet kemâlde mimsiz bir cemâli, ezeli zâil olmayan bir hüsnü ve sermedî bir güzelliği olduğundandır ki o cemâl kendini muhtelif aynalarda görmek ve göstermek istemektedir. Nitekim Nursi'ye göre insan nevinde, özellikle de yüksek

³⁶ Mevlânâ'nın benzer bir tanımlaması için bk. Yakıt, "Mevlânâ'da Aşk Metafizigi", 36.

³⁷ Nursi, *Lem'alar*, 59, 355; *Sözler*, 107.

³⁸ Nursi, *Sözler*, 625. Nitekim Nursi'ye göre bir tek ikram muhabbeti göstermektedir. Nursi, *Şu'alar*, 96.

tabakasındaki sayısız kişilerde gördüğümüz gayet derecede şiddetli ve kuvvetli lâhûtî aşk ve rabbânî muhabbetler apaçık şekilde misilsiz bir cemâlin bulunduğu işaretleri ve hatta delilidirler. Zira böylesi bir aşk ve muhabbet öylesine bir cemâl ve hüsnün varlığını iltizam eder. Hatta Nursi'ye göre aslında bütün varlıkların lisân-ı hâl ve kâl ile yaptığı tüm hamd ve senâlar, o ezeli hüsnü bakmakta ve gitmektedir.³⁹ Nursi devamla şöyle demektedir: “Belki Şems-i Tebrîzî gibi bir kısım âşıkların nazarında bütün kâinatta bulunan umum incizablar, cezbeler, cazibeler, cazibedar hakikatlar; ezeli ve ebedî bir hakikat-ı cazibedara işaretlerdir. Ve ecrâmı ve mevcudatı mevlevî-misal pervane gibi raks u semaa kaldıran cezbedarane harekât ve deveran, o hakikat-ı cazibedarın cemâl-i kudsîsinin hükümdarane tezahüratı karşısında âşıkane ve vazîfedarane bir mukabeledir.”⁴⁰

Nursi'nin lâhûtî aşk sahipleri ve onları temsilen Şems-i Tebrîzî üzerinden ifade ettiği ve bütün bir kâinat ve içindeki varlıklardaki cezbe (çekim) ve incizâbların (çekilişlerin), çekici ve cazibeli odak ve noktaların esas ve kaynağı olarak ilâhî cemâl-i kudsînin tezahüratını görmek ve ona bağlı olarak bütün bir kâinattaki hareketi ve faaliyeti Hakk'ın söz konusu cemâl tezahürüne karşı muhabbet ve aşk çerçevesinde bir mukabele olarak tarif etmek şeklinde özetlenebilecek bu düşüncenin aslında kendisi tarafından da benimsendiği ve Allah, kâinat, insan ilişkisi bağlamında ortaya konulduğunu söyleyebiliriz. Zaten yukarıda yaptığımız aktarımlar açık bir şekilde bu durumu ortaya koyup teyit etmektedir. Nitekim ona göre kâinat yüzündeki arazi nitelikteki hüsnü *hüsn-ü zâtîyi* gösterdiği gibi müşahhas cemâl da bir *cemâl-i mücerredî* göstermektedir. Kezâ kâinatta görülen sadık (hakîkî) aşk bir *mahbûb-u hakîkîye* işaret ettiği gibi bütün kalpleri ve ruhları cezbeden cezbe ve incizab da bir *hakikat-ı cazibeye* işaret etmektedir.⁴¹ Bütün iştiyak ve muhabbetler, incizab ve cazibeler Mabûd-u Lemyezal ve Mahbûb-u Lâyezal'in bir lem'a-i muhabbetidir.⁴² Nitekim Ahmed Gazzâlî'nin de aşkı,

³⁹ Nursi, *Şu'alar*, 79-80.

⁴⁰ Nursi, *Şu'alar*, 80.

⁴¹ Nursi, *Mesnevî-i Nûriye*, 60, 255.

⁴² Bediüzzaman Said Nursi, *Asâ-yı Mûsâ*, (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1993), 232.

ilâhî ve ezeli bir hakikat ve bütün mevcûdât ile beraber insanı mutlak cemâl sahibi Cenâb-ı Hakk’a doğru cezbeden bir kuvvet olarak tanımladığı görülmür.⁴³ Sadece o değil Gazzâlî’ye göre aşkın diğer çeşitleri de ilâhî aşkın tezahürleridir. Mevcûdâtta görülen güzellik, mükemmellik ve muhabbet de mutlak cemâl ve kemâl sahibi olan Hakikî Güzel’den neş’et etmiştir.⁴⁴

Kâinatın kalbindeki ciddî aşkın bir Maşuk-u Lâyezâlî’yi gösterdiğini belirten Nursi çekirdek-ağaç-meyve-çekirdek temsili üzerinden meseleyi izaha girişir. Bu anlamda ağacın mahiyetinde olmayan bir şeyin esaslı olarak meyvesinde bulunamayacağı göz önüne alındığında insan nevinde bulunan ciddî aşk-ı lâhûtînin bütün kâinata -fakat başka şekillerde- bir hakikî aşk ve muhabbet bulunduğunu gösterdiğini belirtir. Kâinatın kalbindeki bu hakikî muhabbet ve aşk aynı zamanda bir Mahbûb-u Ezeli’yi de göstermektedir. Kâinatın yüzündeki cemâl, kalbindeki aşk, sinesindeki incizab ve eczalarındaki hüsn ve süslendirmelerin bir Cemil-i Zülcelâl’i, bir Mahbûb-u Lâyezâlî’yi ve bir Mabud-u Lemyezeli’i akıl ve kalplere gösterdiğini kaydeder.⁴⁵ Böylece Nursi’nin düşüncesinde de aşk kâinat ve içindeki her şeye sirayet etmiş ve yayılmıştır. Her bir şey ondan hissedardır.

Öte yandan Nursi insanın mâsivâ içerisindeki özel konumuna işaret ederek, hususî olarak mahiyetinin ulviye ve fitratının câmia olmasından kaynaklı binler çeşit ihtiyaçlar ile bin bir ilâhî isme bağlandığını, her bir ismin çok mertebelerine fitraten muhtaç bulunduğunu tespit etmektedir. Bu minvalde muzaaf ihtiyacın iştiyak, muzaaf iştiyakın muhabbet ve muzaaf muhabbetin de aşk olduğunu nazara veren Nursi, insan *ruhunun tekemmülâtına* göre muhabbet mertebelerinin, esmâ mertebelerine göre inkişaf ettiğini tespit etmektedir. Bu kapsamda bütün bir esmâya muhabbetin -o isimlerin Zât-ı Zülcelâl’in ünvanları ve cilveleri olmasından- muhabbet-i zâtiyeye döndüğünü de belirtmektedir.⁴⁶

Meyelanın muzaafi olan arzunun, onun muzaafi olan iştiyakın ve onun muzaafi olan aşk-ı ilâhînin insanı daima *Allah’ın marifetine* sevk ettiğine

⁴³ Baltacı, “‘Saf Aşkın Üstadı’: Ahmed Gazzâlî ve Tasavvuf Anlayışı”, 22.

⁴⁴ Baltacı, “‘Saf Aşkın Üstadı’: Ahmed Gazzâlî ve Tasavvuf Anlayışı”, 24.

⁴⁵ Nursi, *Sözler*, 679.

⁴⁶ Nursi, *Sözler*, 642.

dikkat çeken Nursi'ye göre her bir insanın fitratındaki incizab ve cezbe bir hakikat-ı cazibedârın cezbiyle ortaya çıkar.⁴⁷ Böylece insanın mahiyeti kap-samındaki istidadını bilkuvveden bilfiile çıkararak tekemmül ve terakkî et-mesi ve Allah'a dönük marifeti ile muhabbet ve aşk arasında bir paralellik ve doğrudan bir ilişki kurmuş olur. Ayrıca aşk bir yerde bu durumlar için hem sebep hem de sonuç olmuş olmaktadır. Zira insan kendi kemâlîne ve dolayısıyla mutlak cemâl ve kemâl sahibi olan Allah'a ve O'nun marife-tine aşk ve onun bir çeşit çekirdeği, nüvesi ve alt düzeyleri olan meyil, ih-tiyaç, arzu, iştîyak ve muhabbet ile adeta cezbedilmekte ve çekilmektedir. Bu cezbe ve incizabın insanı ulaştıracağı nihâî nokta da doğal olarak yine muhabbetullah ve aşk-ı ilâhî olmaktadır.

Kâinat ve içindeki varlıklara bakan boyutta âlemde müşahede edilen daimî faaliyet ve hareketin, değişim, dönüşüm ve yenilenmenin muktezîsi Nursi'nin yukarıda ifade ettiği durumlar olduğu gibi ona göre Cenâb-ı Hakk'a bakan boyutta da benzer ve esas niteliğinde olan bir durum kâinattaki söz konusu daimî ve hadsiz suretteki hareketi ve faaliyeti iktizâ etmektedir. Evet daha önce ifade edildiği üzere Nursi'ye göre mahlûkâtta faaliyet ve hareket, iştihâ, iştîyak, lezzet ve muhabbetten ileri gelir. Her bir faaliyette bir lezzet çeşidi vardır, hatta her bir faaliyet bir çeşit lezzettir. Lezzet ise bir *kemâle* yöneliktir belki bir çeşit kemâldir. Mamafih madem faaliyet bir kemâl, bir lezzet, bir cemâle işaret eder ve madem Kâmil-i Zülcelâl zât ve sıfât ve ef'âlînde, bütün kemâlât çeşitlerini cami'dir. O halde Vâcibü'l-Vücûd'a la-yık bir tarzda, zâtî istiğnâ ve gınasına ve mutlak kemâlîne muvafık ve uy-gun olan, hadsiz bir *şefkat-i mukaddese* ve *muhabbet-i mukaddese*, o mu-kaddes şefkat ve muhabbetten gelen hadsiz bir *şevk-i mukaddes*, o mukaddes şevkten gelen hadsiz bir *sürûr-u mukaddes*, o mukaddes sürurdan gelen -ta-bir caiz ise- hadsiz bir *lezzet-i mukaddese* yine o mukaddes lezzetten gelen *hadsiz terahhumdan* -yani yaratılanların kudret faaliyeti içinde ve istidat-larının kuvveden fiile çıkararak tekemmül etmesinden neş'et eden memnu-niyetlerinden ve kemâllerinden- gelen Zât-ı Rahmân-ı Rahîm'e ait -tabir caiz ise- bir hadsiz *memnuniyet-i mukaddese* ve hadsiz *iftihâr-ı mukaddesin*

⁴⁷ Nursi, *Mesnevî-i Nûriye*, 255.

varlığından söz edilebilir ki bu da varlıkta hadsiz bir surette hadsiz bir faaliyet-i iktizâ edip ortaya çıkarmaktadır.⁴⁸ İşte Nursî'ye göre yukarıda ifade edilen şununat-ı rabbâniye-i mukaddesedir ki faaliyet-i rabbâniyenin ve hallâkiyet-i ilâhiyenin dolayısıyla da kainattaki hadsiz hareketin ve faaliyetin, değişim ve dönüşümün, ölümün, firakın ve fenânın muktezisidir.⁴⁹

Şüphesiz bu başlığımız itibarıyla dikkat çeken en önemli bir husus ve sonuç her bir şeyin kemâle doğru olan hareketinin ve kainattaki hadsiz daimî faaliyetin arka planında gerek insanlar ve diğer varlıklar gerekse Hak Teâlâ açısından bir *muhabbet*, *aşk* ve *şefkatten* söz edilmesi, dâî (muharrik unsur) ve muktezî olarak bunlara işaret edilmesidir.⁵⁰

2. Aşkın Kaynağı Olan Muhabbetin İnsana Verilme Sebebi

İnsan Üstad Nursî'ye göre fitraten bir Cemâl-i Bâki'ye müştak ve muhib bir yapıda, ebedî bir muhabbet ile yaratılmıştır. Kâinat insan için yaratıldığı gibi *insan da marifet ve muhabbet-i ilâhiyye için yaratılmış*.⁵¹ Kâinat ağacının en mükemmel meyvesi olan insanın çekirdeği mesabesindeki kalbi ise *aşk-ı ebedî* için yaratılmıştır.⁵² İnsanın yapısındaki fitrî muhabbet ve onun şiddetli derecesi olan aşk, hakikatte sebepsiz ve bizzât mahbûb olan cemâl ve kemâl-i mutlak sahibi Zât-ı İlâhî'nin varlığına, kemâline ve bekâsına yöneliktir. Ama gaflet yüzünden, enaniyetin perde çekmesiyle mahbûbunu kaçırıp, yolunu şaşırarak ve gölgeye yapışarak aynanın bekâsına tevcih edilmektedir. Yani aynadaki cemâl ve kemâlin sahibinden ve cilvesinden sarf-i nazar bizzât o cilveyi gösteren aynaya perestîşe, aşk ve muhabbete dönüştürebilmektedir.⁵³

Ona göre insan ebed için yaratılmış olduğundan onun için hakikî lezzet fânî, muvakkat şeylerde değil ancak ilim, marifetullah ve muhabbetullah gibi

⁴⁸ Nursî, *Mektûbât*, 86-87, 286.

⁴⁹ Nursî, *Mektûbât*, 295; *Lem'alar*, 348.

⁵⁰ Nursî, *Lem'alar*, 14-15.

⁵¹ Nursî, *Lem'alar*, 356; *Şu'alar*, 55.

⁵² Nursî, *Sözler*, 214.

⁵³ Nursî, *Lem'alar*, 253; *Şu'alar*, 64.

ebedî nitelikteki durumlarda olabilir. Zira lezzet ve nimet ancak zevâl görmeyip devam etmek şartıyla lezzet ve nimet sayılabilir. Fırak, zeval ve ayrılık değil lezzet belki elem verir. Hatta zevalin sırf tasavvuru bile elem vericidir. Bu dahilde Nursi'ye göre meselâ “...*bütün mecazî âşıkların enînleri, bağırıp çağırmaları, bu kısım elem dendir ve bütün divanlarıyla yaptıkları ağlamalar, vaveylâlar, hep mahbûbların fırak ve zevallerinin tasavvurundan neş'et eden elem dendir. Evet pek çok muvakkat lezzetler var ki, zevalleri daimî elemeleri intac ettiği gibi; çok elemelerin zevali de, leziz lezzetlere bâis olur.*”⁵⁴ Binaenaleyh Nursi'ye göre batmakla gaip olan bir mahbûb güzel değildir. Zira zevâl mahkûm olanın hakikî bir güzelliği olamaz. Onun içindir ki bu vasıf ve yaratılıştaki şeyler *aşk-ı ebedî için yaratılan* ve *Samed'in aynası olan kalb* ile sevilmez ve sevilmemelidir.⁵⁵

Nursi'ye göre insanın en lezzetli, tatlı ve kıymetli hissidir muhabbet. Bu his tevhid kapsamında kullanılsa insanı kâinat kadar büyütür, ona genişlik vererek mahlukata nazenin bir sultan yapar. Zira iman ve tevhitteki marifet ve muhabbetledir ki insan vücûd nimeti itibarıyla mümkinât dairesinden vücûb âlemine ve esmâ-i ilâhiye dairesine kadar istifade için ellerini uzatabilmektedir. Ama şayet şirk ve küfre düşse öyle bir musibet olur ki, devamlı surette zevâl ve fenâda mahvolan hadsiz sevdiklerinin ebedî ayrılıkları ile insan kalbini her an parça parça eder duruma gelir. Şu kadarı var ki gaflet veren nefsânî gayr-ı meşrû oyun ve eğlenceler (lehviyyât), muvakkaten bir çeşit ibtâl-i his ederek bunu zâhirî olarak hissettirmez.⁵⁶

Nursi'ye göre insan fitraten şu kâinatın Hâlık'ına karşı *hadsiz bir muhabbet* üzerine yaratılmıştır. Onun fitratında cemâle karşı muhabbet, kemâle karşı perestîş etmek ve ihsana karşı sevmek vardır. İnsan kalbi küçüklüğüyle beraber içerisine kâinat kadar bir muhabbet ve aşk yerleşebilir bir niteliktedir. Dolayısıyla cemâl, kemâl ve ihsanın derecesine göre, o muhabbetin artması ve aşkın en son derecesine kadar gitmesinden söz edilebilir. Buna mukabil kâinatın yaratıcısının da hadsiz bir cemâl-i mukaddesi, kemâl-i kudsi

⁵⁴ Nursi, *İşârâtü'l-İ'câz*, 146.

⁵⁵ Nursi, *Sözler*, 214.

⁵⁶ Nursi, *Şu'alar*, 16, 68.

ve ihsanâtı vardır ki, bu cemâl, kemâl ve ihsan zîşuûrların en câmii, muhtacı, mütefekkeri ve müştakı olan insandan hadsiz bir muhabbeti istilzam etmektedir. Kaldı ki Nursi'ye göre aslında müminin hayatına, bekâsına, vücuduna, dünyasına, nefesine ve mevcudata karşı türlü türlü muhabbetleri ve şiddetli alâkaları da mevzubahis *istidat-ı muhabbet-i ilâhiyenin* sızıntılarıdır. Hatta insandaki çeşitli ve şiddetli hissiyât, o muhabbet istidadının başka şekillere dönüşmüş sızıntılarından ibarettir.⁵⁷

İnsan sahip bulunduğu bu hadsiz muhabbeti ister istemez ya halka veya Hâlık'a yönlendirilecektir. Halka muhabbeti belâlı bir musibete benzeten Nursî bu nihayetsiz muhabbetin yöneltileceği şeyin ya muhibbini tanımayıp onu bırakıp gittiğini veya muhabbeti için onu tahkîr ettiğini ifade eder. Mecazî aşklarda âşıkların hemen tümünün maşukundan şikâyet etmesinin sebebini de bu iki noktaya hamleder. Meselenin izahını ise şöyle yapar: Samed aynası olan kalbin *batınıyla* dünyevî mahbûbları pek çok sevmek onlara ağır, can sıkıcı ve çirkin geldiğinden bunu soğuk bulup sevmemekle ve reddetmekle mukabele ederler. Çünkü fitrat, fitrî ve lâıyk olmayan şeyi reddedip atar. Onun içindir ki zillersiz, elemsiz, ıstırapsız, firaksız, pek lezzetli bir sevginin ancak Cenâb-ı Hakk'a tevcîh edilen muhabbet olabileceğini ifade eden Nursi, halka bizzât değil de Allah hesabına gösterilecek muhabbetin de aynı şekilde bu neviden elemsiz ve firaksız olduğunu işaret eder. Nihayetsiz muhabbetlerin, ancak nihayetsiz bir kemâl ve cemâl sahibine mahsus olduğunu kaydeden Nursi, bu muhabbetin hakikî sahibine verildikten sonra bütün bir eşyanın da onun namıyla ve onun aynası olması yönüyle ıstırapsız bir şekilde sevillebileceğini belirtir. Bu da muhabbetin doğrudan doğruya kâinata yöneltilmemesi gerektiğini göstermektedir. Zira böyle yapılması halinde insan açısından en leziz bir nimet olan muhabbetin en elim bir niğmete dönüşmesi kaçınılmaz olacaktır.⁵⁸

Nitekim Nursi bu muhabbetin yanlış bir şekilde fâni olan mevcudata yöneltilmesini suistimal ve kusur olarak tabir ederek bunun sevilenler sayısınca kalpte manevî yaralar açacağına ifade eder. Zira fâni olan kesinlikle bâki bir

⁵⁷ Nursi, *Lem'alar*, 57-58.

⁵⁸ Nursi, *Sözler*, 358-359.

muhabbete, ezeli ve ebedî bir aşka ve ebed için yaratılan bir kalbin alâkasına medâr olamaz. Varlıklar Hakk'ın ibkâsı ile bekâ bulabildiğinden ancak O'nun muhabbetiyle sevilirler. Kaldı ki, varlıklarda muhabbetin sebebi olan hüsün, ihsan ve kemâl Bâki-i Hakikî'nin hüsün, ihsan ve kemâlâtının işaretleri ve pek çok perdelerden geçmiş zayıf gölgeleridir. O'nun esmâ-i hüsnâsının cilvelerinin gölgelerinin gölgeleridir.⁵⁹ Dolayısıyla Cenâb-ı Hakk'ın zât, sıfât ve esmâsına sarf edilmesi gereken fitrattaki muhabbet istidadının doğrudan nefse ve dünyaya sarf edilmesi Nursi'ye göre gayr-ı meşrudur.⁶⁰

Nursi'ye göre şiddetli bir muhabbet olan aşk fâni olan mahbûblara tevcih edilirse şu iki neticeden birisi söz konusu olur. Ya bu aşk yukarıda ifade edildiği üzere sahibini daimî olan bir azab ve elemde bırakır veya bu nevi şiddetli muhabbetin fiyatına değmediğinden mecazî mahbûb bâkî olan bir mahbûbu arattırır ki bu durumda aşk-ı mecazînin aşk-ı hakikîye dönüşmesi söz konusu olur. Ona göre aslında istikbal endişesi, mala ve câha şiddetli hırs, şiddetli inat gibi insanda bulunan ve binlerle ifade edilebilecek hissiyâtın her birisinin aşk gibi biri mecazî diğeri hakikî olmak üzere iki mertebesinden söz etmek mümkündür. Doğru olan ise aşk dahil bu manevî hissiyâtın *doğrudan* nefis ve dünya adına ve hesabına kullanılmamasıdır.⁶¹

3. Muhabbet ve Aşkın İki Nevi: Mâna-yı İsmî veya Mâna-yı Harfî ile Sevmek

Üstad Nursi velâyet yolunun ve tarikatların marifetullah yolunda *en keskin bir kuvveti* olarak muhabbete işaret eder. Zira muhabbet, mahbûbunda bahaneler aramamakta ve kusurlarını da görmek istememektedir. Mahbûbun kemâline delalet eden zayıf alâmet ve işaretleri bile gayet güçlü deliller hükümünde gördüğü gibi her daim mahbûbuna taraftardır. Bu nedenledir ki muhabbet ayağıyla marifetullaha yönelenler muhabbetin yukarıda ifade edilen niteliği itibarıyla şüphelere ve şeytanların itirazlarına kulak vermez ve bunları kolaylıkla atlatırlar. Öyle ki binlerce şeytan bir araya gelse onların hakikî

⁵⁹ Nursi, *Lem'alar*, 14-15.

⁶⁰ Nursi, *Sözler*, 634, 637.

⁶¹ Nursi, *Mektûbât*, 33-34.

mahbuplarının kemâline işaret eden bir emareyi, onların nazarında iptal edemez. Ama muhabbet ayağıyla olmazsa ve böylesi bir güç olmadan yol alınsa o zaman gerek kendi nefsi ve şeytanı gerekse haricî şeytanların itirazlarıyla karşı karşıya kalan sâlikin bunları bertaraf etmesi gayet derecede zor olacaktır. Bunlardan kendini kurtarması için yüksek bir metanet, kuvvetli bir iman ve dikkatli bir nazara ihtiyaç duyacaktır. Nursi yukarıda ifade ettiği hakikate binaen velâyet mertebelerinde marifetullahtan gelen muhabbeti en önemli bir mâye ve iksir olarak nitelemektedir. Ama bununla beraber ciddi bir tehlikesine de işaret etmektedir. O da bu yolda Allah'ın dışındaki şeyleri mâna-yı harfiyle değil de mâna-yı ismiyle sevmek tehlikesidir. Yani gayrullahı onların hesabına, şahsî kemâlleri ve zâtî cemâlleri namına düşünüp sevmek. Allah'ı ve peygamberi düşünmeden yine onları sevebilmek. İşte böylesi bir muhabbet Nursi'ye göre muhabbetullaha vesile değil belki perde olan bir muhabbetir. Halbuki doğru olan daha önce işaret edildiği üzere mâsivâyı Cenâb-ı Hak namına, esmâsına bir ayna olmaları cihetiyle yani mâna-yı harfiyle sevmektir. Ona göre ancak bu ikinci nevi muhabbetin muhabbetullaha vesileliğinden veya onun bir cilvesi olduğundan söz edilebilir.⁶² Kaldı ki Nursi'ye göre esasında mâna-yı harfiyle bakıldığında mâsivâ yoktur ki ona dair bir muhabbetten söz edilsin. Zira bu yönlü bir bakış Allah'ın dışındaki şeyleri mâsivâ kapsamından çıkarmakta ve gayr diye bir şey kalmamaktadır.⁶³

Binaenaleyh Nursi gayrullaha olan muhabbetin ancak mâna-yı harfiyle olanının müsbetliğine ve meşruluğuna hükmeder. Şîa ve özellikle Râfîziyye'nin Hz. Ali (r.a.) ve Âl-i Beyt'e olan muhabbeti örneği üzerinden meseleyi izaha gireriz. Ona göre onların bu muhabbeti Allah (c.c.) namına ve Hz. Peygamber (s.a.v.) hesabına olmadığından belki bizzât, doğrudan onları sevmek şeklinde olduğundan Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Allah Teâlâ'nın muhabbetine sebep olmaz. Hatta ifrat derecesinde olsa bu şekil bir muhabbet başkalarının zem edilmesini ve adavetini de gerektirir bir nitelik alır. Nitekim bu çerçevede Hz. Ebu Bekir (r.a.) ve Hz. Ömer'den (r.a.) teberrileri bunun açık bir delilidir. Halbuki bu muhabbet mâna-yı harfiyle

⁶² Nursi, *Mektûbât*, 450.

⁶³ Nursi, *Mektûbât*, 59-60.

olsa birincisinin aksine Hz. Peygamber'e (s.a.v.) olan muhabbeti ziyadeleştirip Allah'a olan muhabbete vesile olur. Dahası bu şekil muhabbetin ifratı dahi zarar vermediği gibi başkalarının zemmini ve adavetini de gerektirmez.⁶⁴

4. Mecazdan Hakikate Gitmek Meselesi

Sevgililere olan mecazî aşkın hakikî aşka inkılâb etmesi gibi acaba insanların çoğunluğunda bulunan dünyaya yönelik mecazî aşkın dahi hakikî bir aşka dönüşmesinden söz edilebilir mi?

Her şeyden evvel şunu belirtelim ki, Nursî'ye göre muhabbet insana dünyanın âhirete ve ilâhî isimlere bakan güzel içyüzüne karşı verilmiştir. Ama insan o muhabbeti suistimal etmek suretiyle dünyanın fânî, çirkin, zararlı ve gafletli olan yüzüne karşı kullanabilmektedir.⁶⁵ Hangi boyutuyla sevillebileceğine dair perspektifini ortaya koyarken dünyanın üç yüzünden bahseden Nursî'ye göre bunların birincisi Cenâb-ı Hakk'ın esmâsına bakan yüzüdür. Bu yüz esmânın nakışlarını göstermek suretiyle mâna-yı harfiyle onlara âyinedarlık eder. Bu yüzü gayet güzeldir, nefrete değil belki *aşka lâyıktır*. İkinci yüzü âhirete bakar. Âhiretin ve Cennet'in tarlasıdır. Bu yüzü de evvelki yüzü gibi güzel olup tahkire değil belki *muhabbete lâyıktır*. Üçüncü yüzü ise insanın heveslerine bakan ve gaflet perdesi olan yüzüdür. Diğer ikisinin aksine bu yüz *çirkindir*. Çünkü fânî, zâil ve elemli olup aldatıcı bir niteliğe sahiptir.⁶⁶ Dolayısıyla doğru olan, dünyanın ancak ilk iki yüzü itibarıyla muhabbete konu edilmesidir. Tam da burada soruyu yinelersek: Peki üçüncü yüzüyle dünyaya beslenen muhabbetin onun ikinci ve üçüncü yüzlerine muhabbete evrilmesinden söz edilebilir mi?

İşte Üstad Nursî'nin eserlerinde yanıtladığı sorulardan bir tanesi de budur. Bu anlamda onun cevabı bazı şartlar altında *evet* şeklindedir. Evet, Nursî'ye göre dünyanın fânî üçüncü yüzüne karşı olan mecazî aşka tutulan kişi o yüzün üstündeki zeval ve fenâ çirkinliğini görüp ondan yüzünü çevirse

⁶⁴ Nursî, *Mektûbât*, 106-107.

⁶⁵ Nursî, *Lem'alar*, 234.

⁶⁶ Nursî, *Sözler*, 625-626.

ve bâki bir mahbûb arayarak dünyanın pek güzel olan ilk iki yüzüne bakmaya muvaffak olursa, gayr-ı meşru tabir ettiği o mecazî aşkın, hakikî bir aşka dönüşmeye yüz tutmasından söz edilebilir. Şu şartla ki kişi bu durumda kendisinin zâil ve hayatıyla bağlı olan kararsız dünyasını, haricî dünya ile karıştırmamalıdır. Zira Nursi'ye göre âfâka dalarak nefsini unutarak, hayatın geçiciliğini düşünmeyerek, umumî dünyayı kendi hususî dünyası zannederek ya da hususî kararsız dünyasını, aynı umumî dünya gibi sabit bilip kendini ölmez farz ederek⁶⁷ dünyaya sapan ve şiddetli hislerle ona sarılan, ona âşık olan kişinin tabiat bataklığına düşmesi ve onda boğulması tehlikesi söz konusudur. Nursi, böylesi bir muhabbet ve aşkın yetimâne bir şefkat ve me'yûsâne bir rikkatin doğmasına sebep olması hasebiyle kişi için hadsiz belâ ve azab olacağı düşüncesindedir. Ama dünyasının geçici, fâni ve kararsız bir hayat üzerine bina edildiğinin farkına ve idrakine varan kişi bu noktadan sonra dünyaya olan muhabbet ve aşkını onun diğer yüzlerine çevirmeyi başarsa, o zaman dünyanın kendi hayatı/dünyası gibi geçici ve fâni olan yüzüne olan o mecazî aşkının hakikî bir aşka dönüşmesi söz konusu olabilecektir.⁶⁸ Bu minvalde Nursi'nin diğer bir tespiti meseleyi daha da anlaşılır kılar. Ona göre insan bekâya âşıktır ve her sevdiği şeyde kuvve-i vâhime cihetiyle bir çeşit bekâ tevehhüm eder, sonra onu sever. Onun içindir ki, tevehhüm-ü bekâ olmazsa ona muhabbet edemez. Nitekim zevalin neticesi olan firaklardan gelen feryatlar Nursi'ye göre bekâ aşkından gelen ağlamaların tercümanlarıdır. Dolayısıyla insanın dünyayı sevebilmesi için öncelikle ona bir çeşit bekâ atfetmesi gerekecektir. Madem öyle bir durum söz konusudur o halde yapılması gereken böylesi bir yanılığa düşmeden dünyanın zaten bâki olan birinci ve ikinci yüzüyle onu sevmeye yönelmektir.⁶⁹

Nursi Cenâb-ı Hak dışındaki şeylere (masivâ) yönelik muhabbetin iki nevinden söz eder. Birincisi *yukarıdan aşağıya nazil olan* şeklinde ifade ettiği muhabbettir. Bu nevide muhabbetin evvela Allah'a verilmesi söz

⁶⁷ Nursi'nin hissî bir yanılma ve aldanma olarak tabir ettiği bu duruma ilişkin izahı için bk. Nursi, *Lem'alar*, 114.

⁶⁸ Nursi, *Mektûbât*, 10-12.

⁶⁹ Nursi, *Lem'alar*, 15-16.

konusudur. Bu yapıldıktan sonra Allah'ın muhabbeti dolayısıyla da O'nun sevdiği her şeyi sevmek gelir. Bu nevi muhabbetin en önemli hasiyeti bu itibarla mahlûkâta taksim edilen muhabbetin değil Allah'a olan muhabbeti tenkis edip azaltması belki tezyid edip çoğaltmasıdır. Mâsivâyâ dönük muhabbetin *aşağıdan yukarıya çıkan* tabir ettiği ikinci kısmında ise, evvela esbabı sevmek ardından bu muhabbetini Allah'ı sevmeye vesile yapmak söz konusudur. Nursi'ye göre bu ikinci nevi muhabbet birincisinin aksine bütünlüğünü muhafaza edememe ve dağılma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Hatta bazen gayet güçlü sebeplere rast gelinir, bunlar bireyin muhabbetini mâna-yı ismiyle tamamen kendilerine cezbeder de bu onun felaketine sebep olur. Birey olur da Allah'a vâsıl olursa bu sefer de vüsûlünün noksanıyeti söz konusu olur.⁷⁰ Öyle görünüyor ki Nursi muhabbet açısından mecazdan hakikate gitmeyi bir imkân olarak görmeye beraber bu yöntemde ciddi bazı tehlikelerin bulunduğu ve bunlara bağlı olarak bu yöntemin neticesinde ulaşılabilecek vüsûlün de tam olamayabileceğine dikkat çekmektedir.

5. Aşk ve Şefkat

Üstad Nursi Risâle-i Nur'u İsm-i A'zam'ın cilvesi ve İsm-i Rahîm ve Hakîm'in tecellîsiyle zuhur eden bir eser olarak nitelendirir. Bu itibarla da onda celâl ve kibriyâ, merhamet ve şefkat ile hikmet ve intizamın esasları üzerine bir yol takib edildiğini belirtir. Risâle-i Nûr, ruhunu, hayatını ve nurunu kibriyâ ve azamet ile re'fet ve rahîmiyetten alır. Bu durumu da diğer meşreplerdeki aşk yerine, Risale-i Nur meşrebinde müştakane şefkat ve re'fetkârane muhabbetin esas alınmasının sebebi olarak ifade eder.⁷¹

Nursi Cenâb-ı Hakk'a ulaşacak pek çok hak yol bulunmakla beraber bu yolların bazısının bazısından daha kısa, daha selâmetli, daha umumiyetli olduğunu işaret etmektedir. Kur'ân'dan istifadeyle ortaya koyduğu "aciz, fakir, şefkat ve tefekkür" yolunu bu anlamda diğer hak yollara göre daha kısa, eslem, umumî ve cadde-i kübrâ olarak niteler. Yolunun ayırt edici özelliği olarak

⁷⁰ Nursi, Mesnevî-i Nûriye, 73.

⁷¹ Nursi, Şu'alar, 734.

ise kâinat ve içindekilerine *mâna-yı ismî* ile değil *mâna-yı harfî* ile baktırmasına işaret eder. Bu meyanda aşkı mahbûbiyet yolunda Hakk'a ulaştırarak en keskin ve önemli bir yol ve yöntem olarak görmek ve kabul etmekle beraber barındırdığı bir kısım tehlikeleri ve aczin aşktan daha eslem, şefkatin ondan daha keskin, daha umumî ve geniş, tefekkürün ise aşk gibi belki ondan daha zengin, daha parlak ve geniş bir yol olduğunu nazara verir. Böylece kendi yolunu tam olarak aşk yoluna mukabil ve ona göre tespit ve tesis etmiş olur.⁷²

Nursi şefkatin bir vüsûl yolu olarak müreccah olmasına ilişkin birçok gerekçe ve sebep zikreder. Her şeyden önce her bir şeyde olduğu gibi muhabbetinde de bir ihlastan söz eden Nursi, bu nevi muhabbetin resmî ve ücretli muhabbetten çok daha kuvvetli, değerli ve devamlı olduğuna vurgu yapar. Zira karşılığında bir rüşvet ve ücret, bir mükâfat ve sevap, bir mukabele istenen muhabbet zayıf ve devamsız bir muhabbetir. Hâlis muhabbetin insanın ve bütün vâlideler fitratına yerleştirildiğini kaydeden Nursi, bu nevi hâlis muhabbete tam anlamıyla annelerin şefkatlerinin mazhar olduğunu belirtir. Bu itibarladır ki vâlideler mazhar oldukları şefkat sırrıyla evlatlarına karşı olan muhabbetlerine herhangi bir mükâfat veya rüşvet istememekte, ruhlarını hatta uhrevî saadetlerini onlar için feda etmektedirler.⁷³

Şefkati aşk ve muhabbetten çok daha keskin, parlak, ulvî ve nezih bir his olarak gören Nursi'ye göre şefkat bütün çeşitleriyle latif ve nezih olduğu halde aşk ve muhabbetin birçok çeşidi öyle değildir. Şefkatin pek geniş ve muhit olmasına karşın aşkın mahbûbuna nazarını hasretmek suretiyle her bir şeyi ona feda ettiğine veya mahbûbunu övüp yüceltmek için başkalarını tenzil edip zemmetmeye götürebildiğine vurgu yapar.⁷⁴

Sonuç

Üstad Nursi Risâle-i Nûr'da aşkın bir yerde hem fizik ve hem de metafiziğini yapmakta gerek asıl olarak vücûb âleminde Zât-ı Akdes açısından gerekse dolaylı olarak imkân âlemi itibarıyla tüm varlıklar açısından onu

⁷² Nursi, *Sözler*, 476-479.

⁷³ Nursi, *Lem'alar*, 133.

⁷⁴ Nursi, *Mektûbât*, 30-31.

yapısal olarak tahlile tabi tutmakta ve adeta kimyasını ortaya koymaktadır. Aşkın ibtidâî, basit ve nüve halinden başlayarak nihâî noktadaki derecesine ve hakikatine kadar olan süreci mertebelendirmekte ve ondaki gelişim ve tekamüle dair çözümlenmeler yapmaktadır.

Bu çerçevede aşkın hakikatini, temellerini, köklerini ve esaslarını vücûb âleminde Zât-ı Akdes'in mahiyet-i mukaddesi ve bu mahiyetin muhtevası konumunda olan istidât ve kabiliyât-ı zât tabir ettiği şununât-ı zâtîyede veya kısaca bu mukaddes mahiyetin muhtevasının genel bir ifadesi olan Zât-ı Akdes'in mutlak cemâl ve kemâlinde ve O'nun bu cemâl ve kemâline olan aşk-ı mukaddes-i ilâhîsinde gösteren Nursî, bu hakikatin en uç ve uzak tezahürlerini ise tecellî ve tebârüzün nihayeti olan cismaniyatta hatta mahlûkattaki faaliyette ve harekette -faaliyetin lezzet olması, bir lezzet, iştihâ ve iştiyaktan kaynaklanması, kemâle dönük hatta bir çeşit kemâl olması hasebiyle onları faaliyet ve harekete geçiren, *meyil*, *arzu* ve *ihtiyaçta* görmektedir. İnsan açısından hakikatte lezzet sadece damak ve mide itibarıyla olmasa da lezzetlerin çoğunun bu noktalarda toplandığı nazara alınırsa Nursi bir yerde kalbe giden yolun mideden geçtiğine dair sözü tahkik etmiş olmaktadır. Bu da insan açısından aşkın damak ve midedeki lezzet ve iştihâ mertebesinden kalbin en derunu ile duyulanına kadar mütefâvit mertebelerinin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle Zât-ı Rahîm'in kendisine ve muhabbetine bizleri lütuf, ikram, ihsan ve nimetleriyle cezbetmeyi irade ettiğini göstermektedir. Böyle olunca incizabın ibtidası da sözü edilen noktalarda olmaktadır.

Nursi açısından aşk, ilâhî tecellî ve tezahürün muktezîsi ve dâîsidir. Kainattaki dinamizmin arka planında o vardır. Allah, kâinat ve insan ilişkisinin odağında ve merkezinde o bulunur. Gerek vücûb âlemi itibarıyla faaliyet ve hallâkiyet-i ilâhiye-i rabbâniyenin gerek imkân âlemindeki dâimî hareket, faaliyet, değişim ve dönüşümün arka planında Zât-ı Akdes'in aşk-ı mukaddes-i ilâhîsi bulunmaktadır. Kevn içerisinde zihayat olanlar, zihayat olanlardan zîşuûr olanlar, zîşuûr olanlar arasında da insanlar Zât-ı İlâhî için en sevimlidirler. Çünkü O'nun cemâl ve kemâline en mükemmel onlar âyinedarlık yaparlar. Kâinat insan için, insan marifet ve muhabbet-i ilâhiye

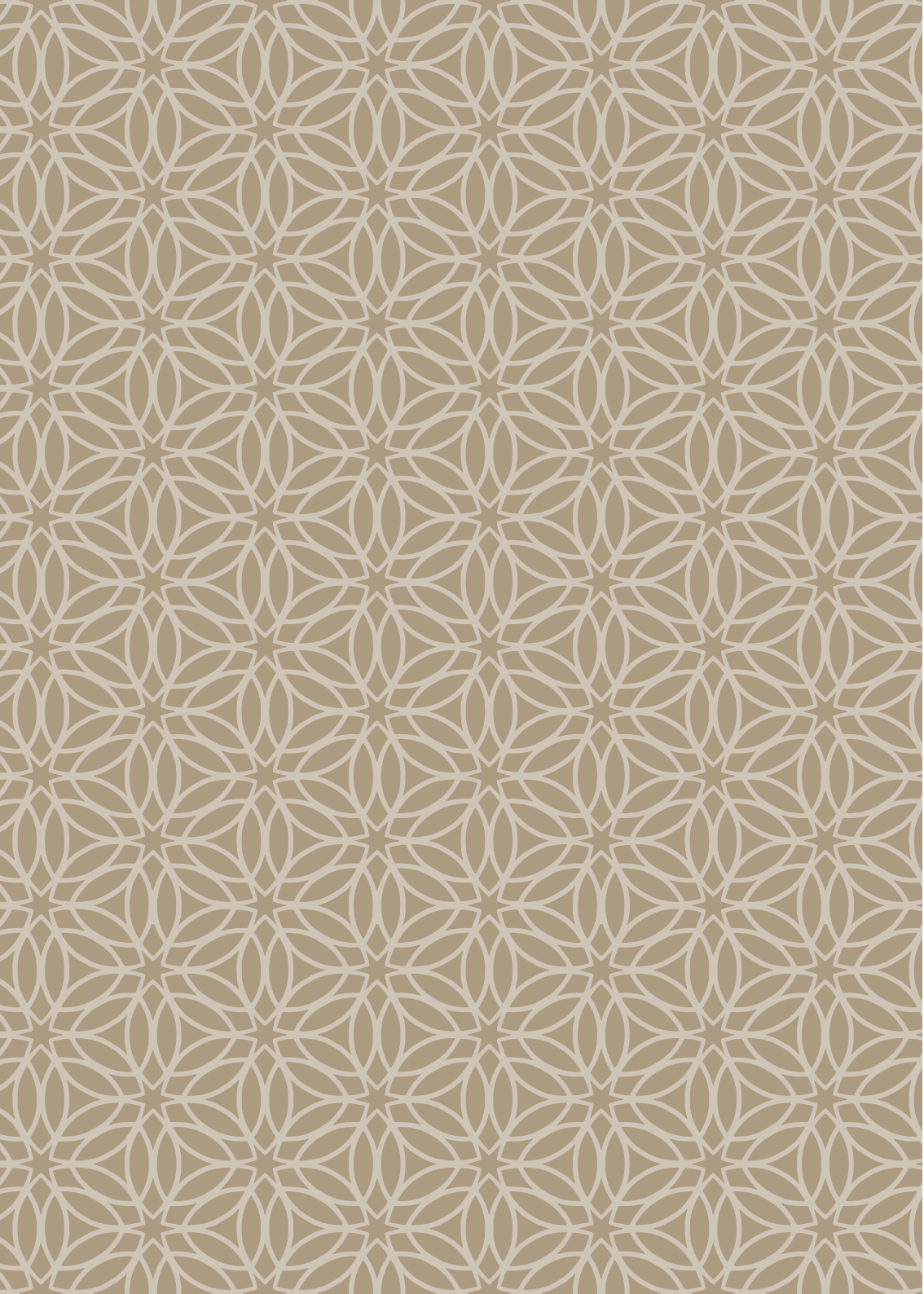
için, insanın kalbi de ebedî aşk-ı hakikî için yaratılmıştır. Onun içindir ki insan, Mahbûb-u Hakikî-i Lâyezâl'in hem habibi hem mahbûbudur. Zât-ı İlâhî'nin mevzubahis aşk-ı mukaddes-i ilâhîsine müstenid cemâl ve kemâl tezahürüne marifet, muhabbet ve aşkla mukabele ederek en mükemmel bir şekilde o cemâl ve kemâlâyinedarlık yapması itibarıyla da insanlar arasında Hz. Habîbullah (s.a.v.) O'nun için en sevimlidir, O'nun hakikî mahbûbudur. Cemâl ve kemâl tezahürünün kemâli onda tahakkuk ettiği için kâinatın yaratılmasının sebebi ve ille-i gâiyesi de o olmaktadır.

Kaynakça

- Afifi, Ebü'l-Alâ. *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*. çev. Ekrem Demirli – Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Aydın, Mehmet. “Hz. Mevlânâ'da ve Muhyiddîn-i Arabî'de Aşk Kavramı”. *3. Millî Mevlânâ Kongresi*. 157-161. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1989.
- Baltacı, Halil. “‘Saf Aşkın Üstadı’: Ahmed Gazzâlî ve Tasavvuf Anlayışı”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 32 (2013-2), 1-41.
- Nursi, Bedüzzaman Said. *‘Asâ-yı Mûsâ*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1993.
- Nursi, Bedüzzaman Said. *Emirdağ Lâhikâsı-1*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996.
- Nursi, Bedüzzaman Said. *Emirdağ Lâhikâsı-2*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996.
- Nursi, Bedüzzaman Said. *İşârâtü'l-İ'câz*. çev. Abdülmecid Nursi, İstanbul: Envâr Neşriyat, 1994.
- Nursi, Bedüzzaman Said. *Lem'alar*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996.
- Nursi, Bedüzzaman Said. *Mektûbât*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996.
- Nursi, Bedüzzaman Said. *Mesnevî-i Nûriye*. çev. Abdülmecid Nursi, İstanbul: Envâr Neşriyat, 1993.
- Nursi, Bedüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996.
- Nursi, Bedüzzaman Said. *Sünûhât-Tuluât-İşârât*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 2011.
- Nursi, Bedüzzaman Said. *Şu'alar*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995.
- Uludağ, Süleyman. “Aşk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/11-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yakıt, İsmail. “Mevlânâ'da Aşk Metafiziği”. *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlânâ ve Mevlevîlik-Bildiriler*. 29-39. Konya: SÜMAM Yayınları, 2007.

ALTINCI BÖLÜM

TIPTA VE SANATTA AŞK



21. Aşkın Halleri

Süheyla ÜNAL

Prof. Dr., Sağlık Bilimleri Üniversitesi Bursa Tıp Fakültesi, Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Anabilim Dalı,
suheylaunal@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1442-3093

Giriş

İnsan yavrusu olarak doğduğumuzda beslenmek, korunmak, avunmak, duygularımızı düzenlemek, güven içinde yaşamak için diğer insanlara ihtiyaç duyarız. Bu ihtiyaç yaşamımız boyunca diğer insanlarla ilişkimizi belirleyen bağlanma süreçlerine temel olur. Annemizin sakinleştirici, gerilimi düzenleyici ve uyum sağlayıcı işlevleri güvene dayalı bir yakınlık kurma tarzına sahip olmamızı sağlar.1 Onunla ilişkimiz dünyayı ve diğer insanları öngörmemizi ve ilişkilerdeki yerimizi konumlandırmamıza da temel olur.

Annemizle ilişkimizde kendimizi değerli, sevilen olarak hissederek “olumlu bir kendi” modeli, “güvenilir başkaları” modeli geliştiririz.2 Duygularımızı düzenlemede, ihtiyaçlarımızı gidermede “başkası” yeterli destek sağlamazsa kendi başa çıkma mekanizmalarımıza başvururuz. Bağlanmada kaygı ya da kaçınmaya bağlı stratejilerle olumsuz duygularımızı düzenlemeye çalışırız. “Kendi” modelimiz olumsuz geliştirse bağlanma ihtiyacımız arttığı için yakın ilişkilerde kaygı duygusu yaşarız. “Baskaları” modelimiz olumsuz geliştirse bağımsızlık ihtiyacımız arttığı için kaçınma tepkilerine yöneliriz.

İnsanlarla yakın ilişki kurma tarzımız bu modeller ve başa çıkma stratejileri çerçevesinde şekillenmektedir.

1. Bağlanma Tarzları

Bartholomew ve Horowitz1 dört tür bağlanma tarzı tanımlamışlardır: Güvenli, Korkulu/Kaygılı, Kaçınan/Kayıtsız, Saplantılı

1.1 Güvenli Bağlanma

Güvenli bağlanma tarzına sahip olan bireyler duygu ve düşüncelerini başkalarına açmaktan, ihtiyaçlarını ifade etmekten çekinmez, kendisine ve bağlandığı kişiye karşı olumlu tutum sergiler, değer verirler. Olumsuz duygularının farkına varır, sorunları olduğu gibi kabul eder ve başa çıkmaya çalışırlar. Sorun çözme stratejileri etkilidir. Destekleyici ortam ve açık iletişim sağlarlar. Daha az küser, daha az sözel saldırganlık sergilerler.

1.2 Kaygılı/Korkulu Bağlanma

İlişkilerinde oldukça tutkulu olur, eşiyile “bir olma” arzusu taşır, ona bağımlı olur. Terk edilmeye yönelik yoğun kaygı ve beklentilerle doludur. İlişkide özellikle huzursuzluğun arttığı zamanlarda bağlanılan kişinin ondan uzaklaştığına yönelik her türlü gerçek ya da algısal sinyale karşı tetiktir. İlişkilerde daha güvende hissedebilmek için sıklıkla eşe yapışma derecesinde yakınlaşma ve güvensizlik içeren davranışlar sergiler. Bu tarz eşin ilişkiden uzaklaşma isteğiyle sonuçlanabilir.

1.3 Kaçınan/Kayıtsız Bağlanma

Kaçınan bağlanma stiline sahip olanlar bir başkasıyla yakın ilişki kurarken sıkıntıya girer, güvenmekte ve bağlanmakta güçlük çeker. “Diğerlerine muhtaç olmamak” ve kontrolü kaybetmemek için mesafeli davranır. İçe dönük ve soğuktur, duygularını ifade etmekten kaçınır. Sorun çözmeye fazla ilgilenmez, eşinin gereksinimlerinin, sıkıntılarının farkında olmaz, eşinin yakın

olma isteği karşısında huzursuz olur. Eşiyle arasında bir mesafe olmasını ister, duygusal açıdan uzak durur. İşine, hobilerine ilişkisinden daha fazla öncelik verir. Evlilikten beklentisi düşüktür. Kendine yeterli olmayı tercih eder. Çatışmadan kaçınır ya da küskünlükle tepki verir.

1.4 Saplantılı Bağlanma

Saplantılı bağlanma stiline sahip olanlar yakın ilişki ister, ancak onun sevgisi konusunda net olamaz, sürekli sevgisini test eder. İlişkide güvenlik duygusunun artmasına gereksinim duyar. Güven duygusunu “kontrol” çerçevesinde organize eder. Eşi kontrolü dışına çıktığında ihanete uğradığını düşünür. Otonomi ve bağımsızlığa izin vermez. Aşırı kıskançlık, tutku gösterir, çatışmaya saplanır ve kin güder. Sıkça tekrarlanan çatışmalardan dolayı eşin ilişkiden çekilmesi öfke duygusunu arttırır ve şiddete yönelimi sağlar.

Âşık olma tarzı bağlanma tarzından kaynaklandığı için ilişkiyi tehdit eden durumlar bağlanmayı etkinleştirecek mekanizmaları harekete geçirir. Yakın ilişkilerde diğerinin davranışlarına ve ulaşılabilirliğine aşırı dikkat harcanmasına neden olur. Lansky3 yaptığı aile çalışmalarında yoğun narsistik yaralanma ve incinme durumlarında suçlama, dürtüsel davranma, yoğun zihinsel meşguliyet ve utanç gibi savunmalarla eşler arasındaki duygusal mesafenin ayarlanmaya çalışıldığını bulgulamıştır.

2. Lee'nin aşk tiplemesi

Eşe aşkla bağlanma Lee'nin4 tanımlamasıyla altı tipte olur ve her bir aşkın bir rengi vardır. Tutkulu aşk (eros) kırmızı, oyuncu aşk (ludus) sarı, arkadaşça aşk (storge) mavi renktedir. Bağımlı aşk mania, mantıklı aşk pragma ve özgeci aşk agapedir. İlk üç tarz ve renk birincil, diğerleri ikincildir. Bu renkler bebeklik algılarımızın renkleridir. Annemizin gözümüze taktığı gözlüklerin rengidir. Bebekliğimizde annemize güvenli bağlandıysak, annemiz güvenlilik gözlüğü taktıysa gözümüze, kırmızıyla mavinin karışımının tonlarıyla boyanır dünyamız, tutkulu ve özgeci bir aşkımız olur. Kaçıngan bağlandıysak sarıdır gördüğümüz dünya, oyuncudur aşkımız. Kaygılı/ikircikli

bağlandıysak sarı kırmızıdır rengimiz, tutkulu aşkın oyuncu aşkla bileşimi olan bağımlı aşktır aşkımız ya da hükmedici, bağımlı manik aşktır.

Tutkulu aşk, fiziksel çekiciliğe ve cinselliğe dayalı aşk türüdür. Riske açıktır. Oyuncu aşk bağlayıcılığı düşük, eğlencesi ön planda, kısa süreli ve çok eşliliğe açık aşk türüdür. Arkadaşça aşk benzerlik ve birbirini gözetmeye dayanan, zamanla gelişen aşk türüdür. Birlikte olduğu kişi ile çeşitli etkinlikleri ve ilgileri paylaşmayı önemser. Özgeci âşıklar genellikle bağışlayıcı ve destekleyicidirler.

3. Bağlanma aktarımı

Anneye güvenle bağlanmanın getirdiği güven duygusu çevremizdeki dünyayı keşfe çıkma cesareti kazandırır. Tehlikede olduğumuzda geri dönüp sığınacağımız ana kucağı bize yolculuklarımızı giderek uzatma şansı sunar. Yol uzadıkça anne özlemi artar, sılaya döner, vuslata ereriz. Büyüdükçe, gücümüzü hissetmeye başladıkça kendimiz olabilmek, kişiliğimizi oluşturmak için annemizden ayrılmaya yöneliriz.

Yol arkadaşımız arkamızı dayayabileceğimiz dostlar, arkadaşlar olur ergenlik dönemimizde. Bizi anlayan, değer veren, özen gösteren, “iyi ki varsın” diyen dosta yönelir, ona bağlanırsınız. Yetişkin yaşa eriştiğimizde, eş ararız yaşam yolculuğumuzda eşlik edecek. Bulduğumuzda ya da bulduğumuzu sandığımızda ona bağlanırsınız. Ona bağlanmamızın rengini annemize olan ilk bağlanmamız belirler.

Anne ve babamızla başlayan aşk yolculuğumuz ergenlikte arkadaşlar, yetişkinliğimizde eşimizle devam eder. Çocuk/çocuklar olduktan sonra onlara akar yüreğimiz. Onlar olur en değerlimiz, aşkımız. Aslında her bir aşkta yalnızlığımızı, güçsüzlüğümüzü, acizliğimizi aşmaya çalışırız bir şekilde. Birbirimize destek olarak güç kazanmaya çalışırız. Derinden hissederiz bunların yetmeyeceğini, daha ötesinin, daha fazlasının gerektiğini. Giderek sarıldığımız ellerin, sığındığımız kucakların ötesinde bir şey aradığımızın ayırdına varırız.

Aşkın asıl kaynağına, Yaradanımıza yöneliriz bunu anladığımızda. Aslında hep onunlayızdır, ama biz ikamelerinde arayıp durmuşuzdur onu. Gerçek vuslata ermekle tüm eksiklerimiz sona erer. Aslında her birimizin öyküsü birer “vuslat” öyküsüdür. Gurbete doğar, vuslatı ararız hep. Ana ocağı, yar kucağı, dost eli vuslatın temsilcileri olur ara duraklarda. Yanılır da takılırsak bir durakta, vuslatımız hayal olur.

Kaynakça

- John Bowlby. *Attachment. Attachment and loss: Vol. 1. Loss.* (New York: Basic Books, 1969).
- Kim Bartholomew, Leonard M.Horowitz,L Attachment styles among young adults: a test of a four-category model. *Journal of Personality and Social Psychology* 1991; 61, 226–244.
- John A Lee. “Love-styles”. *The psychology of love. ed R. J. Sternberg & M. L. Barnes* (Yale University Press, 1988), 38-67.
- Melvin R Lansky. Mask of the narcissistically vulnerable marriage. *International Journal of Family Psychiatry*, 1982; 3(4), 439–449

22. İnan-İslâm Minyatürlerinde Aşk: Leylâ ile Mecnûn'a Ait İki Minyatür

Hamit ARBAŞ

Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı,
harbas@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1284-7351

Giriş

İnan minyatürü içinde barındırdığı sırları ve yüksek anlamlarıyla dünyaya açılan ve dünyayı saran bir güzelliğe sahiptir. Her bir araştırmacı ve sanatçı bu sırları keşfetmek için can atmaktadır. Düşünce ve hayal dünyasının zorlu karmaşık zirvelerini tırmanıp karanlık ve aydınlıkları arkasında bırakanlar bu sihirli sanatın ölümsüz iksirini bulanlardır. Aşk insan vücudunda insanın zatı ve fitratıyla yoğrulmuş ilâhî bir emanettir. Bu nedenle insan daima inandığı ve âşığı olduğu hakikî varlığı aramaktadır.¹

Teorik tasavvufun kurucularından Muhyiddîn İbnü'l-Arabî aşk konusunda şöyle söylemektedir: “Kim aşkı tarif etse onu tanımamıştır. Ondan bir yudum içmeyen onu tanımamıştır ve kim onun kadehinden içip doydum dese o da onu tanımamıştır. Aşk öyle bir şaraptır ki onu için hiç kimseyi doyurmaz.”²

¹ Zehra Rehneverd, “Tecelli-i Aşk Der Nigargeri-i İrânî İslâmî”, *Hünerhâyi Zibâ* 16 (1382), 82. Kitap ve makalelerin basım tarihleri dipnotlarda fazla yer tutmaması için sadece Hicrî-Şemsî olarak verilmiştir. Kaynakça bölümünde tarihler Hicrî- Şemsî ve Milâdî olarak ayrıntılı bir şekilde yazılmıştır.

² Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fûsûs 'l-Hikem* (Tahran: Ez-Zehra Üniversitesi Yay, 1366),122.

Tarih boyunca kitapların süslemesinde minyatürün kullanılması, edebî metinler ve sanat birlikteliğinin bir göstergesi olmuş ve o dönem insanların varlığa bakışının tarzını bize yansıtmıştır. Bu yüzden minyatürlerin analizi için şiir ve edebî metinlerin renklerde yansımaları, kültürel etkiler, inanışlar ve döneminin egemen toplumsal bakışının dikkatle ele alınması gerekir. Sözlüklerde “tasvir” nur dağıtmak, nur saçmak, aydınlatmak, açıklamak, yeniden süslemek, çekici hale getirmek gibi anlamlara gelmektedir. Aslında metnin tasvirlerle süslenmesi ve yeniden inşası sanatçının zihin dünyasının kelimeleri ve manalarını içermekte ve metinde bu tasvirler vücut bulmaktadır.

Aşk, İran minyatürünün mücevher tacı ve İslâmî tasavvufun kalbidir. Tasavvufî terimlerin tarih içinde gerçekleşen değişimiyle aşk hakikate duyulan sevgi ve ilgi anlamı kazanmıştır. İlk zamanlar bu yaklaşım muhabbet kelimesiyle vücut bulmuştur. Muhabbet kelimesi de İslâmî tasavvufun ortaya çıkışından hicrî beşinci yüzyıla kadar şevk verici anlamıyla tasavvuf ile tasavvuf edebiyatının merkezi kavramı olmuştur ve daha sonra yerini aşk kelimesine bırakmıştır.³ İran tasvir sanatının unsurları doğal unsurlara benzetilmeden edebî kavramlara benzetilerek ortaya çıkmışlardır. Böylelikle dünyanın tasavvufî açıdan anlamlandırılması için bu tasvirlerden istifade edilmiş ve kendi içinde çeşitli düzeylerde bir sembolizm ortaya çıkmıştır. Haricî ve batınî anlamları barındıran şairane metnin sembolizminin bir anı minyatür ile tasvir edilmektedir. Farsça metinlerin yanında İran minyatürleri İran sanatının değerli bir parçası olarak kabul edilir. Minyatürler de edebiyat gibi bizlere geçmişimizden kalan önemli bir mirastır. Bu mirasın önemli ve göz alıcılığı İran medeniyetinde tüm ilimler ve fenler gibi ortaya çıkmıştır. Bu ikisi, yani İran minyatürü ve İran edebiyatı, birbirleriyle içsel bir bağ ve zatî olarak birbirini tamamlayan bir yapıya sahiptir. Zira şair de minyatür sanatçısı da tevhidî bakışla ve birbirine yakın zihinsel dünyalarıyla eserlerini yaratmışlardır.

1. Araştırmanın Arka Planı

Bu çalışmada edebiyat ve resimli elyazma nüshalarda sanat eleştirmenlerinin de dikkat ettiği minyatür sanatında aşkın yansımaları konusu ele alınacaktır.

³ Seyyid Ziyaeddin Seccadi, *Mukaddime-i Ber İrfan ve Tasavvuf* (Tahran: Semt Yay, 1373), 287.

İlham Şirevi⁴ tarafından hazırlanan tezden alınan “İran Geleneksel Minyatüründe Edebî ve Tasvirî Ortak Sembollerin İncelenmesi” makalesinde yazar, minyatür sanatçısının edebî edinimlerden nasıl yararlandığını incelemiştir. “Molla Sadrâ’nın⁵ Görüşleri Esasında Rıza Abbasi’nin ‘Hayal Eden Hanımefendi’ Eserindeki Aşk Konulu Bazı Minyatürlerin İçerik Analizi”⁶ adıyla bir diğer makalede gazel konusunun aşk içeriği Molla Sadrâ’nın görüşleri esasında ele alınmaktadır.

1.1 Metodoloji

Bu araştırmanın yapısı gereği veriler, görseller ve yazılı belgeler kütüphane kaynakları aracılığıyla toplanmış ve analizi betimsel-analitik yöntemle yapılmıştır. Bu çalışmada temel bilgiler ve genel özellikler ele alınan minyatürlerdeki aşkın yansımalarının bulunduğu çizimler ve tezahürleri anlatılmıştır. Araştırmanın soruları ve hipotezine göre acaba minyatürler istenilen sanatsal beyanın oluşması için sadece âşıkane manzumeler ve aşk şiirlerinden etkilenecek mi ortaya çıkmaktadır? Aşk konusunun beyanı için minyatür sanatçısının tasvirlerinde kendi yaratıcılığı ve yeteneği, edebiyat eserindeki yaratıcılık ve yeteneğe ne kadar benzemektedir? Ve bu benzerlikler için hangi sembol ve figürleri kullanmışlardır? Bu sorular çalışma metninin içinde yeri geldikçe yanıtlanacaktır.

2. Tasavvufta Aşk Mefhumu

İslâm tasavvufunun belli başlı yönelişlerini üç grupta toplayabiliriz. İmam Gazzâlî’nin (öl. 1111) yaptığı tasavvufi ahlâk felsefesi, Muhyiddîn-i Arabî’nin

⁴ İlham Şirevi vd., “Mutalaa-i Nemadha ve Nişanehay-i Muşterek-i Tasvirî ve Edebî Der Negarger-i Sünneti-i İran (Berresi-i Muridiy-i Do Nigare-i Âşıkâne”, *Hünerhây-i Zibâ, Mi’marî ve Şehrsazî*, 27 (1385), 105-116.

⁵ Molla Sadrâ hakkında daha geniş bilgi için bk. Alparslan Açıkgeçen, “Molla Sadrâ” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara:TDV Yayınları, 2005), 30/259-265.

⁶ Efsâne Nazırı vd.” Tahlil-i Mazmun-i Âşıkâne-i Çend Nigare Ez Rıza Abbasi Ba Te’kid Ber Eser-i (Banuy-i Hayalperdâz) Ber Mebna-i Aray-ı Sadrü’l-Müteallihin”, *Mutâle’ât-i Hüner-i İslâmî*, 29 (1397), 59-89.

(öl. 1240) temellendirdiği entegral metafizik ekol ve vahdet-i vücûd felsefesi, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’de (öl. 1273) kemale ulaşan ilâhî aşk te-lakkilerinin işlendiği tasavvuf felsefesi. Bunlara ilaveten Molla Sadrâ (öl. 1050) İshrâkî, Ekberî ve Meşşâî düşünce ekollerini meczeden filozof, âlim ve ârifin düşünceleri de zikre şayandır.⁷

Mevlânâ’daki vahdet-i şühûd temayüllü temaşada daha ziyade estetik yön ağırlık kazanmaktadır. Bunun için Mevlânâ’nın coşkun bir vecd ve istiğrak ifade ettiği mistik estetikte aşk galip gelmiştir. Hemen hemen bütün mutasavvıflarda aşk, önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü tasavvufta aşk kâinatın ruhudur. İnsan ilâhî aşk sayesinde varlığının kaynağına yönelir. Taştan bitkiye kadar hayvandan insana meleklerle kadar her şey kendisi ile sırların tezahür ettiği ilâhî aşka bağlıdır.⁸ Mevlânâ’nın eserlerinde ve özellikle divanında, aşkın acılarını ve arzularını yansıtan beyitlere rastlamaktayız. Bu konuda sadece bir beytine işa-ret edeceğiz şöyle ki:

“Ey aşk, herkesin yanında birçok adın ve lakabın var,
(Fakat ben) dün gece sana yeni bir isim taktım; Devâsız dert.”⁹

İşte bu mistik aşk Mevlânâ’da her şeydir ve gayesi bizzat Allah’tır. Onun estetiğe dayalı aşkı Allah’a ulaşma özlemi ile dolu olan bir serüvendir. Mevlânâ Celâleddîn’e göre kâinattaki bütün varlıklar, Allah’ın aşkı ile canlılardır.¹⁰

İbn-i Arabî ise en derin diyalektiklerin, en karmaşık mantık labirentlerinin içinde dolaşır. İbn-i Arabî aşkın felsefesini yapar ve onu üçe ayırır:

⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 2/96; Asaf Hâlet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevilik* (Ankara: Hece Yay., 2015),108; Alparslan Açıkgenç, “Molla Sadrâ” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara:TDV Yayınları, 2005), 30/259-265.

⁸ Eva de Vitray Meyerovitch, *Rûmî et le Soufisme*,(Paris: Presses Universitaires De France, 1977), 108.

⁹ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Divan-ı Kebir’den Seçme Şiirler*, çev. Mithat Baharî Beytur (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1989), 1/32.

¹⁰ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, (Tahran: Sîpîhr Yay.,1357), 5/1020.3854’üncü beyit.

Tabii aşk, ruhanî aşk ve ilâhî aşk. Ona göre ilâhî aşk diğer aşk çeşitlerinin kaynağıdır. Allah'ın kâinatı yaratmasını bu ezeli aşkın bir eseri olarak görür.¹¹

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Mevlânâ'da ilâhî aşk, insan dahil tüm varlıklara hareket veren bir kudret kaynağıdır. Bütün varlıklar Allah'a bir vuslat özlemi içindedirler. Yani Mevlânâ aşk kavramında vahdet-i vücüdcü bir yol değil; vahdet-i şühûdcü bir yol izlemektedir. İbn-i Arabî ise her şeyi monist bir sistem içinde izah ettiği için aşkın son hedefi ve onun hakikati Allah'ın zatı ile ilgilidir.

Molla Sadrâ aşkı latif görünüşlü, güzel yüzlü, simetrik ve güzel uzuvlara sahip bir kişiye duyulan aşırı ilgi ve muhabbet olarak tanımlar.¹² Genel anlamıyla aşk (bütün canlılara şamil olacak şekilde), kemal idrakinden hâsıl olan haldir. Yani bir canlı kemali idrak edip, temaşa ederse onda oluşacak hale aşk denir.¹³ Molla Sadrâ *Mebde ve Meâd* adlı kitabında aşkı, kemali bilme olarak tanımlarken *el-Esfârü'l-erba'a* kitabında aşkı, aşırı lezzet alma olarak adlandırır. Molla Sadrâ'ya göre sevmek çoğalan ve azalan bir durumdur, çoğaldığında aşk oluşur.¹⁴

Molla Sadrâ aşkın çeşitlerini açıklarken öncelikle aşkı ikiye ayırır. Bu ayrıma göre ilki hakikî aşk ve ikincisi mecazî aşktır. Hakikî aşk yaratana, onun sıfat ve fiillerine duyulan sevgidir ve mecazî aşk da kendi içinde iki çeşittir: İlki nefsanî aşk ve ikincisi hayvanî aşk. Hayvanî aşkın çıkış noktası bedenî şehvet dürtüsüdür ve hayvanî haz talebi, âşğın maşukun fiziki yapısına duyduğu istektir ve genellikle bu istek fücür ile sonlanmaktadır. Hayvanî güçler insanî güçleri burada kendi hizmetine almaktadır. Nefsanî aşk halis bir muhabbet şehvet ve menfaatten uzaktır, nefsi sakinleştiren,

¹¹ Muhiddin İbnu'l Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiye*, (Mısır ,1293),2/437; A.E.Afifi, *Muhiddin İbnu'l Arabinin Tasavvuf Felsefesi*, çev.Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. 1975), 150.

¹² Sadrü'l-müte'ellihîn Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müte'aliye fi esfari'l-'akliyyeti'l-erba'a* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi Yay., 1981), 172.

¹³ Şîrâzî 1981, *el-Hikmetü'l-müte'aliye*, 138,148.

¹⁴ Seyyid Mehdi İmami Cuma, *Felsefe-i Hüner der Aşk Şinâsi-i Molla Sadrâ* (Tahran; Müessesesi Te'lif ve Neşr-i Asâr-ı Hüneri Yay, 1388, 112.

yumuşatan, merhametli hale getiren, vecde ulaştırın, hüznülendiren, ağlatan ve kalbi yumuşatan bir durumdur.¹⁵

Düşünür ve âlimler aşk konusunda iki önemli kavramı ortaya koymaktadırlar: İlki yaratana olan aşk dışındaki aşklar yalan ve mecazî aşklardır. İkincisi de bu dünyaya ait aşkların aşamaları olduğu ve insanı bu aşamaların zirvesine ulaştırabileceğidir ve bunlar hakikî ve gerçekçidir. Mecazî aşk kavramı bir terim üzerinde şekillenmektedir: (المجاز قنطرة الحقیقه) Mecaz, hakikate ulaşmanın köprüsüdür. Bu düşünceye sahip gruba göre aşk tek bir hakikat değildir, hakikî aşk ve mecazî aşk, birbirine bağlı ve ilişkili bir şekilde aşkın iki bölümünü oluşturmaktadır. Mâsivâ aşkı mecazî aşktır, örneğin tabiat aşkı, dış güzelliklere duyulan aşk ve hatta annenin çocuğuna duyduğu aşk ve genel olarak insanın insana duyduğu aşk. Bu aşk insanı daha üst aşamalara ilâhî alanlara ulaştıracak bir köprü gibidir. Tüm aşk kıssalarında bahsedilen bu güzelliklere duyulan coşkun aşk aslında mecazî maşuka hayran olmuş coşkun âşığı bu dünyanın dışında daha üst aşamada bir aşka hazırlamaktadır. İlâhî aşka ulaşan bir âşik, bu dünya maşuklarını bırakıp hakikî maşuka sarılmaktadır. Bu mecazî ve yalancı aşklar bir hayal ve vehim olarak zuhur etmektedir.

3. Aşk Konusunda Tasavvuf ve Edebiyatın Bağdaşması

Tasavvuf terimleri sözlüklerinde aşk, müfrit muhabbet ve aşırı sevgi diye tanımlanır. Sevginin son mertebesi, sevginin insanı tam olarak hüküm altına alması, varlığın aslı ve yaratılışın sebebi. Sûfiler ekseriya sevgiyi çeşitli kısımlara ayırırlar, umumiyetle de en son mertebeye aşkı koyarlar. Aslında aşk Allah'ın bilinmeyi istemesidir ve aşk özün özüdür. Bir yerde aşırı meyilli olma, iştiyak hali olarak tanımlanır ve âşik ile maşuk sözü de aşk sözünden gelir. Aşkın anlamı da aşırı sevgi ve ilgidir. Aşk kelimesi de ağacın etrafını saran ağacın suyunu içen ve ağacı sarıtan, yapraklarını döktüren, bir müddet sonra ağacın kurummasına neden olan “aşaka”¹⁶ adlı bitkiden türemiştir. Bu temsile göre aşk kemale ulaştığında insandaki güçler söner ve duyular ortadan kalkar,

¹⁵ Sadrü'l-müte'ellihîn Şîrâzî, *Hikmet-i Müte'aliye der Esfâr-ı Akli-i Erba'a Sefer-i Sevvüm*, çev.Muhammed Hacevi (Tahran: Neşri Mevlâ,1392), 546.

¹⁶ Bir sarmaşık türü, latince adı: Convolvulus.

yeme içmeye olan istek yok olur, insanlarla ilişkiler sonlanır, âşığın dostlar dışındakilerle sohbeti ortadan kalkar ve divane olur. Aşkın ateş olduğu ve insanın içine düştüğünde onu yaktığı, aşkın bir bela denizi ve ilâhî delilik ve aşkın maşuk ile kıyam eden kalp olduğu söylenir. Hâce Abdullah Ensârî der ki: “Eğer âşıkсан kurtuluş arama ve eğer aşk seni öldürüyorsa kısas etme. Aşk yakıcı bir ateş ve sonsuz bir denizdir.” İslâm tasavvufunda aşk, tarikatın en önemli rûknüdür ve bu makamı kâmil insan idrak etmektedir. Âşık, aşkın kemal merhalesinde kendinden geçtiği, kendisine yabancılaşıp şuurunu kaybettiği haller yaşar, zaman ve mekân kavrayışını kaybeder ve maşukun yokluğuyla yanar bu durumu tahammül edip ve kendisini yeniden inşa eder.¹⁷

Bu bakımdan Leylâ ve Mecnûn’un, Hüsrev ve Şirin’in, Şirin ve Ferhad’in, Yusuf ve Züleyha’nın, Sâlâmân ve Absâl’in, Romeo ve Juliet’in vb. birbirine olan aşkı, âşığı daha üst aşamada ilâhî aşka hazırlayan hakikî aşk karşısında yalancı ve mecazî aşklardır. Plotinus bu noktada merdiven sembolü üzerinden bu konuya değinmekte, insanların birbirine olan aşkı merdivene benzeterek insanlar bu merdiveni kullanarak ruhlarını zirveye ulaştırmaktadır. Plotinus’un bu metaforunda merdivenin son basamağında zirveye ulaşan insan, merdiveni devirmekte ve zirveye ulaşan insan kanatlarıyla uçmaya başlamaktadır.¹⁸ En üst basamağa, zirveye ulaşıldığında aynı zamanda ruhânî aşamaların da zirvesine ulaşılmakta varlığın en üst aşaması idrak edilmektedir. Ama Molla Sadrâ’nın *Hikmet-i Müte’aliye*’sine ve “Teşvik” teorisine göre hakikî varlık tek bir yapıya sahip ama aşamaları olduğu gibi ilâhî aşk da tek bir yapıya sahiptir, hakikî ve mecazî diye ayrılmaz ve bu aşk türleri de kendi içinde birçok aşamaya sahiptir. İnsanın insana olan aşkı da hakikî ve aşk külliyyatının bir parçasıdır.¹⁹ İnsanın ruhu âşıklık sürecinde saf bir inci gibi kabuğundan çıkıp en üst aşamada sonsuz denize ulaşır. Tam bu noktada aşk cereyanı, düşünce, edebiyat ve sanat alanına girmeye başlar.

¹⁷ Seyyid Cafer Seccadi, *Ferhengi Lugat ve İstiâhât ve Ta’birât-ı İrfânî* (Tahran: Tahuri Yay,1363), 332; Süleyman Uludağ, “Aşk”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul:Marifet Yay. 1991),58; Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004), 66.

¹⁸ Plotinus, *Enneadlar*, çev. Muhammed Hasan Lütüfi (Tahran: Harezmi Yay, 1366), 281.

¹⁹ Seyyid Yahya Yesribi, *İrfânî Nazarî* (Kum: Defter-i Tebligatı İslâmî-i Havza-i İlmîyye-i Kum, 1372), 49.

4. Aşkın Tasvirlerde Yansıması

Aşk insanda maddî ve manevî iki boyutu vardır. Biri yaradana olan aşktır ve bu konu minyatürlerde oldukça işlenmiştir. Bir diğeri de dünyevî aşktır ve bu aşk tabiata, âlemin güzelliklerine ve en önemlisi de insanın kendi cinsinden olana duyduğu aşktır. İnsan her zaman kendisini tamamlayacak olgunlaştıracak şeyin peşindedir. Minyatürlerde de iki insanın aşkının konu edildiği eserlere rastlarız. Selçuklu dönemi Varka ve Gülşah aşkının minyatürlerinden bugüne kadar bu konu işlenegelmiştir. İsfahan ekolündeki Rıza Abbasi gibi sanatçıların işlediği gençlerin birbirine gönülünü kaptırdığı aşkların tasvirleri daha çok ele alınan konular olarak Kaçar dönemine kadar devam etmiştir. Ama Hüseyin Behzad gibi bir sanatçının ortaya çıkmasıyla aşkın ele alınış şekli, anlamı ve içeriği değişmiştir. Behzad'ın eserlerindeki genellikle genç kızların yanında yer alan yaşlıların tasviri bir paradoks oluşturmakta ve bu eserler daha çok Hayyâm ve Hâfız'ın şiirlerinden ilham almaktadır. Örnek olarak sanatçıların aşk destanlarını konu edindikleri minyatürler şu şekildedir:

- Leylâ ve Mecnûun, Nizâmî-i Gencevî'nin Hamse Mesnevîlerindeki şiirinden
- Şirin ve Ferhad, mesnevî kalıbında Vahşî-i Bâfki'nin Hüsrev ve Şirin'den taklitle âşıkane şiir manzumesinden
- Hüsrev ve Şirin, Nizâmî-i Gencevî'nin aynı adlı manzum âşıkane eserinden
- Yusuf ve Züleyha, Câmî'nin Heft Evreng eserinden kadim bir rivayet
- Varka ve Gülşah, Ayyukî'nin Mesnevîsinden

5. İran Minyatürlerinde Aşkın Mefhumu ve Tecellisi

Allah yarattıklarında akıl, nefis, duyu ve bir mizaç oluşturmuş ve varlıkların kendi kemaline doğru hareket edebilmeleri için o varlıkların zatında aşk ve iştiaq yaratmıştır.²⁰ Aşk insana yaratıcı tarafından bahşedilmiş bir emanettir.

²⁰ Sadrû'l-müte'ellihîn Şîrâzî, *Tefsîrû'l-Kur'dni'l-Kerim*, (Kum: Bidar Yay., 1409), 148.

Bu emanet insanın varlığı ve fitratıyla bağdaşmış ve insan daima yaratıcısının ve hakikî maşukunun peşinde olmuştur. Diğer taraftan aşk, İran minyatürünün pırlanta tacı ve daha kullanışlı tanımıyla aşk, İran minyatürünün kalbidir.²¹

Minyatür ekollerinden halkın gündelik yaşamı, aşk ve âşıklar gibi birçok farklı konularda birçok tasvir günümüze kadar gelmiştir. İran edebiyatında da ünlü âşıklar ve onların aşkları çok defa konu edinilmiştir. “Doğrudan ifade etmeden kaçınılan bir kültürde maksat ve mefhumlar temsil, rivayet ve şairce betimlemelerle beyan edilmiştir. Bu noktada resim sanatı şairane betimleme ve yazım için dolaylı olarak uygun bir araç olabilmiştir.”²² Pırlanta taç temsili estetiğin, kalbin temsili ise aşkın işlevsel yanını ortaya koymaktadır. Bu hassas kalp sonu olmayan her çırpınışında vecd, heyecan, huzur, sevinç, sır, gerçekler, güzellik ve yüksek manalara sembolik, gizli anlam ve içerik verip ve tasvirler yaratmaktadır.²³ Minyatürün rengi, çizgi-leri, düzlemi, terkibi, yer, gök, insan, melek, dev, peri, tabiat, çöl, mera ve ovası hatta bu etkiyle İran’ın minyatür metafiziğini ulaşılamayan zirvelere çıkarmakta ve bu sanat dalını sonsuza kadar taptaze ve canlı tutmaktadır.

İran edebiyatının diğer sanat dalları için de oldukça etkili ve tayin edici bir rolü olmuş ve özellikle de İran tasvir sanatlarında bu etki çok daha belirgin olmuştur. İran sanatları edebiyatın hayal ve betimleme gücünden yararlanmış, dünyanın hiçbir haritasında yer almayan bir coğrafyanın tasvir edilmesini sağlamıştır.²⁴ İran’da minyatür sanatının tarihine ve Selçuklu, İlhanlı, Timur ve Safevî dönemi Şirâz, Buhara, Kazvin ve Tebriz’deki minyatür ekollerine bakıldığında İslâm düşüncesindeki batınî ve manevî gelişmeler arasında çok sıkı bir bağ olduğu görülmektedir. İran İslâmî minyatürü de bu sanatın tarihî sürecinde estetiğin daima gelişerek derinleşmesine zemin hazırlamıştır. Öyle ki konular zamanla yüzeysel yapısını değiştirmiş ve çok derin konular işlenmiş, doğadan hareketle doğaüstü anlamlar ele alınmış-

²¹ Rehneverd, “Tecelli-i Aşk Der Nigargeri-i İrânî İslâmî”, 82.

²² Ebul Ala Sudaver, *Hüner-i Derbarhayı İran*, çev. Nahid Muhammedi- Şimirani (Tahran: Kareng Yay., 1380), 9.

²³ Şahrüh Meskub, *Mukaddeme-i ber Rüstem ve İsfendiyâr*, (Tahran: Emirkebir Yay., 1342), 12.

²⁴ Ruyin Pâkbâz, *Hemgâmî-i Nakkaşi ve Edebiyatı İran*, (Tahran:Nigah Yay., 1367), 14.

tır. Ama bu noktada doğal olarak şöyle bir soru akla gelmektedir ki neden böyle bir gelişme olmuştur? Buna cevap olarak tasavvuf ve aşk konularının minyatür alanında ele alınmasının bu gelişmelere neden olduğu söylenebilir.

Aşk, bazı minyatürlerin özellikle de konusu aşk ve âşıkane haller olan minyatürlerin çıkış kaynağıdır. Daha önce belirtildiği gibi minyatürün çıkışına zemin hazırlayan kaynaklar arasında aşkın özel bir yeri vardır. Aşkın etkisiyle anlatılan hikâyelerin her bir parçasında yer alan doğa, insan, hayvan, yapılar, biçim ve renkler doğal halinden çıkarak daha ulvî anlamlar içeren bir hal almış, eser başlı başına âşıkane bir eser haline dönüşmüştür. Sanatçı minyatür sanatında tüm maharetlerini kullanarak eserine odaklanır ve kullandığı eşya ya da olguları tasavvufî ve felsefî kaynağına yakınlaştırmaya çalışır. Deformasyonlar, abartılı anlatım, stilize edilmiş biçim, bakış açısındaki çeşitlilik, perspektifin kullanılmaması tüm bunlar görsel ve harici olanın zihni olana yani tasavvufî ve felsefî çıkış noktasına yakınlaşma çabasıdır.²⁵

Minyatür sanatçıları kullandıkları hikâyelerin sadece bazı bölümlerini seçerek ve seçtikleri bölümleri tüm hikâyeden ilham alarak ve tüm hikâyeyi yansıtacak şekilde o kısımları çalışmışlardır. Örneğin bir tasvirde birçok önemli sahneyi çıkararak hikâyeyi çalışmışlardır. Ama bu sahnelerin sanatçı için ilham verici olmadığı anlamını taşımamakta hatta bazen tam tersi bu sahneler çalışma için bahane ve mukaddime olarak sanatçıyı tasvir edilebilir ve orijinal sahnelerin seçimine yönlendirmektedir.²⁶ Tüm minyatürlerde doğa, cennet idealinin muhteşem güzelliğinin bir yansımasıdır. Bu güzelliğin yansıması sanatçının zihniyeti ve toplumun genel kültürünü güzellik sembolizmiyle doldurmuştur. Minyatürün doğası, realist bir doğa değil daha çok ilham temelli surlarla kaplı, derin anlamlar içeren cennetin güzelliğinin idealinin temsili ve sembolü bir doğadır. Sanatçı tüm maharetlerini doğanın her bir parçasında cennet idealinin güzelliğini yansıtabilmek, surlarla dolu sembolik dili hayata geçirebilmek için kullanır. Sanatçı aynı zamanda aşkın etkisiyle doğadan koparak içindeki şevk, heyecan ve birleşme arzu-

²⁵ Rehneverd, “Tecelli-i Aşk Der Nigargeri-i İrânî İslâmî”, 74.

²⁶ Muhammed Efruğ, “Cüstecuyi Aşk der Nigargeri-i İrânî-İslâmî”, *Mecelle-i Keyhan-i Ferhengi*, 264, 265 (Mihir ve Aban 1387), 82.

suyla doğaüstüne yönelir.²⁷ Aşkın minyatür üzerindeki etkisini incelemek için öncelikle belirtmek gerekir ki İran minyatürü tasavvufî ve felsefî açıdan özel bir temele dayanmaktadır. Bu temeller olmadan İran minyatürü vücut bulamaz. Konu, içerik, biçim, görsel öğeler ve duyulara derin etki eden bu unsurlar şunlardır:

Misal Olgusu: İran minyatürünün mevcudiyeti esasen bu âleme bağlıdır. İbn-i Arabî'nin de dediği gibi, “Eğer akıl âlemi, tenzih âlemiyse, hayal âlemi de teşbih âlemidir.” Minyatür tasvirleri sanatçıya müthiş teşbihlerle efsanevî varlıkları, muhteşem güzellikleri, mâverâ hakikatlerinin duysal işaretlerini beyan etme fırsatı vermektedir.

Tecelli Olgusu: İran minyatür sanatının estetiği, tecelli olgusunun tasavvufî ve felsefî temellerine dayanmakta ve aşk ile tecelli arasında ayrılmaz bir irtibat bulunmaktadır.

Nur Olgusu: “Allah, semaların ve yeryüzünün nurudur”²⁸ mefhumu, misal ve tecelli âleminin yanı sıra minyatürdeki renklerin tasavvufî ve felsefî kaynağıdır.²⁹

6. Edebiyatta Leylâ Ve Mecnûn Hikâyesinin Kısa Tarihi

Leylâ ve Mecnûn şiir mecmuası ünlü şair Nizâmî-i Gencevî'nin önemli şiir mecmularından biri olup aslında Arap halk edebiyatına ait bir hikâyedir.³⁰ Bu mesnevî mecmuası şairin Hamse-i Nizâmî adıyla bilinen mecmuanın üçüncü mesnevîsidir. Birçok araştırmacı Nizâmî'nin Arap dilinde ve folklorunda bulunan şiir ve efsaneleri alarak İranlılaştırdığını düşünmektedirler. Hatta bazı araştırmacılar, Mecnûn'un şahsiyetiyle ilgili hakikî bir hüviyetin var olduğunu düşünmektedirler. Mecnûn'un gerçekte hicrî birinci yüz-

²⁷ Rehneverd, “Tecelli-i Aşk Der Nigargeri-i İrânî İslâmî”, 75.

²⁸ Kur'ân-ı Kerîm Meâli, haz.Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara:Diyabet İşleri Başkanlığı Yay., 2006), Nûr 24/35.

²⁹ Uludağ, “Aşk”, 337,472-473,376-377; Rehneverd, “Tecelli-i Aşk Der Nigargeri-i İrânî İslâmî, 77.

³⁰ İbrahim Çetin Derdiyok, “Mesnevî-i Manevî'de Leylâ ve Mecnûn” 9. *Millî Mevlânâ Kongresi*, (Konya:Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1998), 75.

yılın sonunda Arabistan’da yaşayan birisi olduğunu ileri sürmektedirler.³¹ O Necd’de bulunan Benî Âmir kabilesine mensup olup asıl adı Kays’tır. Nizâmî’nin Leylâ ve Mecnûn’u kendisinden sonraki birçok mesnevî için ilham kaynağı olmuş ve bundan taklit ile birçok mesnevî yazılmıştır. Bu taklit eserler tüm dillerde kendisinin Fars dili ve edebiyatından etkilendiğini ortaya koymuştur (Örneğin Farsça, Kürtçe ve Peştuca). Ama bu taklit eserlerden çok azı kalıcı olmuştur. Buna rağmen Almanca, Fransızca, İngilizce, Rusça ve Ermeniceye çevrilmiştir.

Mevlânâ Nureddin Abdurrahman Câmî, Heft Everng adlı eserini Hamse-i Nizâmî’den taklitle kaleme almıştır. Önceleri Hamse-i Nizâmî ve Emîr Hüsrev-i Dihlevî üslubunda beş mesnevî yazmış ve daha sonra eserine iki mesnevî daha ekleyerek eserini Heft Evreng olarak adlandırmıştır.

*Bu yedi gemi sözde bir renktir Bu yedi hazine cevher olarak aynı ve birdir
Bu yedi kardeş bu yüce âlemde Heft Evreng adıyla ünlü olmuştur*

Heft Evreng konusu bakımından tasavvufî düşünceler ve özellikle de Câmî’nin gençlik yıllarında tâbi olduğu Nakşibendî tarikatının düşüncelerini içermektedir.³²

7. İran Minyatürünün Tarihi Süreçteki Yeri

İran tasvir sanatı ve minyatürü çeşitli dönemlerde İran ve İslâm medeniyetinin önemli bir unsuru olarak ortaya çıkmıştır. İslâm sonrası İran minyatürünün özelliklerinden biri de Fars edebiyatıyla olan ayrılmaz bağıdır. Çeşitli şairlerin farklı sanat dönemlerine ait elyazma nüshalarının resimli birer sanat eserine dönüştüğü görülmektedir. Safevîler dönemi İran nakkaşlığı ve resim sanatı İran sanat tarihinin zirve dönemlerinden biri ve dünya sanat

³¹ Ignaty Yulianovich Krachkovsky, ”Tarihi Evveliyye-i Dâstân-i Leylî ve Mecnûn der Edebiyatı Arap”, çev. Ahmet Şefîha, *Feslnâme-i Me’ârif* 16,17 (1368), 121; Mehdi Sutudiyân, “Rişeyâbî-i Dâstân-i Leylî ve Mecnûn”, *Feslnâme-i Edebiyatı Fârsî* 18 (1387), 96.

³² Meryem Azimenejad, “Tahlil-i Sâhtâri-i Niğârehâyı Heft Evreng-i Câmî der Kâristân-ı Hüneri-i Sultan İbrahim Mirza”, *Neşriye-i İlmî Pejûhişi-i Mutale’ât-ı Hüner-i İslâmî* 27 (Payiz 1396), 6.

uygarlığının da övünülecek bir dönemidir. Safevî dönemi büyük kentlerinde (Tebriz, Meşhed, Kazvin, Şîrâz) neredeyse tamamında aktif olarak çalışan sanat atölyeleri bulunmaktadır. Bu dönemde ortaya çıkan muhteşem sanat eserlerinin analizi ayrı bir öneme sahiptir.³³ İran minyatür sanatçısı muhatabını gündelik vicdan ve ruh halinden, normal bakış açısından kurtararak varlığın daha üst perdeden idrakine kapı aralamaktadır. Muhatabına bu cismanî âlemden öte başka bir âlemin kapısını aralamaktadır. Bu âlemden renk, biçimler, zaman ve mekân kendine has yapısıyla var olmakta çeşitli olaylar yaşanmakta ancak yaşananlar maddî âlemden yaşananlar gibi değildir.³⁴

Hicrî 937 yılının sonunda Şah Tahmasb Şâhnâmesi bitirildiğinde Şah Tahmasb yeni bir emir vererek şu anda Britanya Müzesi'nde bulunan Hamse-i Nizâmî'nin nüshasının çalışmasını talep etmiştir. Şâhnâme'nin tersine Hicrî 946-950 yıllarına tarihlenen Hamse eserinde beş sanatçıya ait 14 minyatür bulunmaktadır. Bugün bile bu Hamse nüshası Safevî döneminin minyatür sanatının zirvesi olarak değerlendirilmektedir. Bu eser aynı zamanda Şah Tahmasb'ın sanat bakışını ve Tahmasb'ın tahta çıkışının üzerinden on beş yıl geçtikten sonra eser üzerinde çalışan sanatçıların maharetlerini ortaya koyması açısından da önemli bir yere sahiptir. Bu eserde insan vücudunun biçimlendirilmesi ve tasviriyle ilgili sanatçıların maharetinin bu dönemin bir özelliği olarak tek biçim ve kalıp şeklinde olduğunu ve sanatçıların bu kalıplar ve biçimler içinde üstün yeteneklerini ortaya çıkardığını göstermektedir. Sahnelerde kullanılan ışık, gölge, renkler Sultan Muhammed'in "Mi'rac" adlı eseri ve Mir Seyyid Ali'nin latif ve gönül okşayan "Leylâ'nın Çadırının Kapısındaki Mecnûn" adlı eserinde uyumlu bir şekilde kullanılmıştır. Sanatçıların tamamının Hamse'deki tasvirlerin birbiriyle dengeli olması açısından azami ve dikkatli bir çalışma ve çaba yürüttüğü dikkat çekmektedir. Bu sanatçılar ve çalışmaları da gelecekte Safevî saray nakkaşlığının ilerlemesinin tohumlarını ekmişlerdir.³⁵

³³ Emir Destmerdi, *Mukayese-i Peykernigârî der Şâhnâme-i Tahmasbi ve Heft Evreng-i Câmî* (Tahran: Danişgâhı Şâhid, Yüksek Lisans Tezi, 1389), 2.

³⁴ Seyyid Hüseyin Nasî, "Âlemi Hayâl ve Mefhûm-ı Fezâ der Minyatür-i İrânî", *Feslnâme-i Hüner*, 26 (1375), 79.

³⁵ Haşayar Gazizâde, "Beyân-ı Hüneri der Niğârehâyî Dâstân-ı Leylî ve Mecnûn der Hamse-i Nizâmî", *Feslnâme-i İlmî-i Nigere*, 50 (Tabistan-ı 1398), 79.

Câmî'nin Heft Evreng adlı eserini saray usulleri ve üslubuna göre resimlendirilmiş son eserlerden biri olarak değerlendirmek gerekir. İbrahim Mirza ya da Câmî Freer'in Heft Evreng eseri çok değerli resimli nüshalardan biridir. Şah Tahmasb'ın kuzeni Horasan emiri Sultan İbrahim Mirza'nın emriyle Hicrî 963-973 yılları arasında Câmî'nin Heft Evreng manzumesinden toplamda 28 minyatür çalışılmıştır. Bu nüsha şu anda Freer Gallery of Art, The Smithsonian Institution, Washington, D.C.'de bulunmaktadır. Bu nüshanın sanatçılarının eserlerini çalışırken serbest ve özgür bir çalışma yaptığı ve çalışmalarının birçoğunda yenilikçi yaklaşımlar bulunduğu görülmektedir. Bu nüsha Safevî dönemi Meşhed ekolünün en önemli temsilcisi konumundaki nüshalardan biri olarak kabul edilir.

Câmî'nin Heft Evreng minyatürleri hicrî sekizinci yüzyılda ortaya çıkan İran'ın klasik dönem tasvir sanatını yansıtmaktadır. Bu sanat ekolü hicrî dokuzuncu yüzyıl boyunca gelişerek devam etmiş, Timur dönemi sonunda ve Safevî dönemi başında ekolün en önemli eserleri vücuda getirilmiştir. Bu sanat ekolünün üslubunda çerçeveyi de aşan haşiyeye ve marja kadar devam eden geniş kompozisyonların bir arada kullanılması öne çıkmaktadır. Aynı zamanda cilalanmış parlak ve mücevher tonunda ışıklı renklerin kullanımı da bu üslupta dikkat çekmektedir. Uyumlu, ölçülü, ritmik ve akıcı çizgiler serbest biçimlendirmeler ve şekillendirmeler, manzaralara has zengin mimari, zengin giyimli, yakışıklı ve endamlı insanların boylu boyunca tasvir edilmesi, bitki ve hayvan çeşitliliği, kumaş ve elbiselerde karmaşık biçim tasarımları, tuğla işi, seramik ve ahşap kafes işi süslemelere sahip saraylar ve imaretlerin tasvir edilmesi bu minyatürlerin ince ve zarif sanat özellikleri olarak öne çıkmaktadır. İran klasik tasvir sanatındaki üslup eserde yarattığı paradoks ile ustaca tasavvufî konular, arzu ve hayalleri dünyevî görünüşle harmanlamakta ve hassas duygusal bir atmosfer yaratmaktadır.³⁶ Aynı zamanda sanatçılar düzenli bir şekilde bilinen tasvir unsurlarını yeni ve yaratıcı unsurlarla birlikte bağdaştırarak çalışmalarını devam ettirmektedirler. Bazı genel özellikler aslında sanatçının yaratıcılığının

³⁶ Feride Aferin, "Hâniş-i Nev Formalisti ez Nigâre-i Didârı Leylî ve Mecnûn-ı Heft Evreng-i İbrahim Mirza", *Feslnâme-i İlâhiyat*, 11, (Zimistân 1396), 165.

bir eseri olabilmektedir. Elyazma eserde göze çarpan diğer birçok özellik minyatürlerde de görülmektedir ve bu durum sanatçının kendi has üslubu olarak da değerlendirilemez. Bununla birlikte 28 minyatürü de belirli bir resim ve metnin birlikteliğinin yansıması olarak ele alabiliriz. Eserin hamisi Sultan İbrahim Mirza'nın zevk ve üslubuna uygun bir usulle çalışmaların yapıldığını düşünebiliriz.³⁷

Kendisi de hat sanatı, ressamlık, şiir gibi sanat dallarıyla meşgul olan Şah Tahmasb'ın özel ilgisine mazhar olan Sultan İbrahim Mirza, Tahmasb'ın ardından Meşhed'de kitap süsleme ve tasarım atölyesinin de kurucularından olmuştur. Onun kurduğu atölyelerde hattatların yanı sıra Meşhedli minyatür sanatçıları ve Tebriz ekolünden sanatçılar da çalışmışlardır. Onun atölyelerinden çıkıp tanınan en ünlü eserlerden biri de Câmî'nin Heft Evreng eseri olmuştur. Muzaffer Ali, Mirza Ali (minyatür sanatçısı Sultan Muhammed'in oğlu), Şeyh Muhammed, Ağa Mirek gibi sanatçılar Heft Evreng'in minyatür çalışmalarında yer almışlardır. Bu eserin hattatlığı da dönemin ünlü hattatlarından oluşan sanatçılar tarafından dokuz yıl boyunca çeşitli şehirlerde gerçekleştirilmiştir. Sultan İbrahim Mirza'nın kütüphanesinin sorumlusu Muhammed Ali Nai'nin ve Mevlânâ Malik Deylemî, Şah Mahmud Nişaburî'nin başkanlığında Molla İsa Herevî ve Mevlânâ Rüstem Ali Heft Evreng'in hattatları arasında yer almışlardır.

8. Hamse-i Nizâmî'de Leylâ ve Mecnûn Hikâyesinin Rivayetleri

Leylâ ve Mecnûn şiir mecmuası ünlü şair Nizâmî-i Gencevî'nin önemli şiir mecmularından biridir. Bu mesnevî mecmuası şairin Hamse-i Nizâmî adıyla bilinen mecmuanın üçüncü mesnevîsidir. Eski kitaplarda bu iki aşığın çeşitli tasvirleri işlenmiştir. Örnek olarak:

- Minyatürde Âşıklar ve Gönül Vermişler
- Muzaffer Ali Türbeti'nin eseri olan Mecnûn'un Leylâ ile Görüşmesi,

³⁷ Mariana Simpson, *Şi'r ve Nekkâşî-i İrânî, Himâyet ez Hüner-i İrân*, çev. Abdülali Berâti-Ferzâd Kiyânî (Tahran:Nesim-i Dâniş Yay, 1372), 24.

Nizâmî-i Gencevî'den önce de Leylâ ve Mecnûn adı Farsça şiir ve edebî eserlerinde görülmektedir. Ama Nizâmî Farsça tek bir mecmua olarak onu kaleme almış ilk şahsiyet olmuştur. Nizâmî, 584/1188 yılında Şirvanşah Celâlüdevle Ahsitân'ın talebi üzerine 4700 beyitten oluşan bu mesnevî mecmuasını yazmıştır.³⁸

Nizâmî Leylâ ve Mecnûn manzumesini ilk yazan şahıs olarak ardından birçok edibe ve şaire örnek olmuş ve onun ardından birçokları Leylâ ve Mecnûn hikâyesini Nizâmî'den esinlenerek çalışmışlardır. İran tarihi açısından da Hamse-i Nizâmî minyatürleri en eski tasvir sanatı eserleri olarak tarihlenmektedir. Leylâ ve Mecnûn konulu diğer minyatürlü eserlerin daha sonraki tarihlere ait olduğu görülmektedir. İran tasvir sanatı eserleri incelendiğinde Nizâmî-i Gencevî'nin Hamse'si özellikle de Leylâ ve Mecnûn hikâyesinin minyatürleri hicrî sekizinci / milâdî on dördüncü yüzyıldan bu yana ilgi çekmiştir. Hicrî sekizinci yüzyıl ortalarına ait Celâyirliler ve Muzafferîler dönemine ait iki resimli Hamse-i Nizâmî nüshası bu görüş ve düşünceyi doğrulamaktadır. Leylâ ve Mecnûn konulu birçok minyatürde özellikle Mecnûn karakterinin üzerinde durulması tasavvuf edebiyatı açısından özel bir öneme sahiptir. Öyle ki bazı uzmanlar Leylâ ve Mecnûn hikâyesinin bir tasavvuf metni olduğunu ve tasavvuf öğretisinin ilkelerini barındırdığını düşünmektedirler.³⁹ Mecnûn burada sûfi bir şahsiyetin temsili olarak alınmaktadır. Nizâmî'nin hikâyeleri oluştururken kullandığı edebî şivesi, beyanındaki akıcılık ve mucizevî bir metin tasarımı İran sanat tarihi boyunca tasvir sanatçılarının ilgisini çekmiş ve birçok minyatür eseri ortaya koyulmuştur. Hamse ile ilgili minyatürlerin öne çıktığı şaheserlerden biri Şah Tahmasb döneminde ortaya çıkan Hamse-i Tahmasbidir.

9. Câmî'nin Heft Evreng'inde Leylâ ve Mecnûn Hikâyesinin Rivayetleri

Câmî'nin Heft Evreng eserinin altıncı bölümünde Leylâ ve Mecnûn'un tanışması, âşık olmaları, Leylâ ve Mecnûn'un sözlerine sadık kalması, ikisinin

³⁸ Mehmet Kanar, "Nizâmî-i Gencevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay.,2007), 33/183-185; Hurşit Nevrûzî, "Nakd ve Tahlil-i Şerhîyâ Leylî ve Mecnûn-ı Nizâmî-i Gencevî", *Feslnâme-i Zebân ve Edebiyat-ı Fârsî*, 7 (1386), 128.

³⁹ Nizâmî-i Gencevî, "Manzûme-i Leylî ve Mecnûn", tsh. Muhammed Vahid-i Destgirdî, *Mâhnâme-i Armağan-ı Edebî*, 37 (1347), 57.

ayrı düşmesi, Leylâ'nın evliliği ve sonunda her ikisinin de ölümünü içeren hikâyenin konuları yer almaktadır. Leylâ'nın bağlı olduğu aşireti Mecnûn'un aşiretiyle derin düşmanlığı vardır. Buna rağmen Mecnûn habersizce maşukunu ziyarete gider.

Leylâ ve Mecnûn hikâyesi sade yapısıyla Nizâmî-i Gencevî'nin üçüncü mesnevisi olarak İranlılaştırılan bir hikâyeye sahiptir ve aynı zamanda hikâye bu haliyle dünyanın en bilinen hikâyelerinden birine dönüşmüştür.

Benî Âmir kabilesine mensup olan Leylâ, güzel yüzlü Arap Mecnûn ile mektep yolunda tanışıp âşık olurlar. Leylâ'nın kocası İbn-i Selâm ayrıca babasının ölümü kısa bir süre bir arada kalmalarına neden olur. Nizâmî'nin Leylâ ve Mecnûn hikâyesindeki şahsiyetler Mecnûn'un yıllarca sabit ve değişmeyen aşkının sonucu, değişken ve hareketli bir yapıdan ziyade durağan bir akışla realist bir yaklaşıma sahiptir. Câmî'nin Heft Evreng'indeki Leylâ ve Mecnûn hikâyesinin de Nizâmî, Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin Leylâ ve Mecnûn hikâyeleriyle ilişkisi vardır. Nizâmî'nin Leylâ ve Mecnûn hikâyesini Fars dilinde ilk defa Emîr Hüsrev-i Dihkevî taklit edip en iyi şekilde dünyevî bir aşk haline dönüştürmüştür. Câmî'ye göre Mecnûn, Leylâ'ya âşık olan gününü gün etmeye bakan genç bir adamdır ve Leylâ ile bir araya gelememektedir. Leylâ bu arada İbn-i Selâm ile evlenir ve Mecnûn Leylâ'dan önce ölür. Câmî burada Mecnûn'u dilenci kıyafetinde Leylâ'nın elinden dilenerek sadaka aldığını hikâyeye ekler. Ama Leylâ dilenci kılığındaki Mecnûn'un dilenci tasını kırar. Mecnûn bu yaşananları kendi kendine şu şekilde mırıldanır:

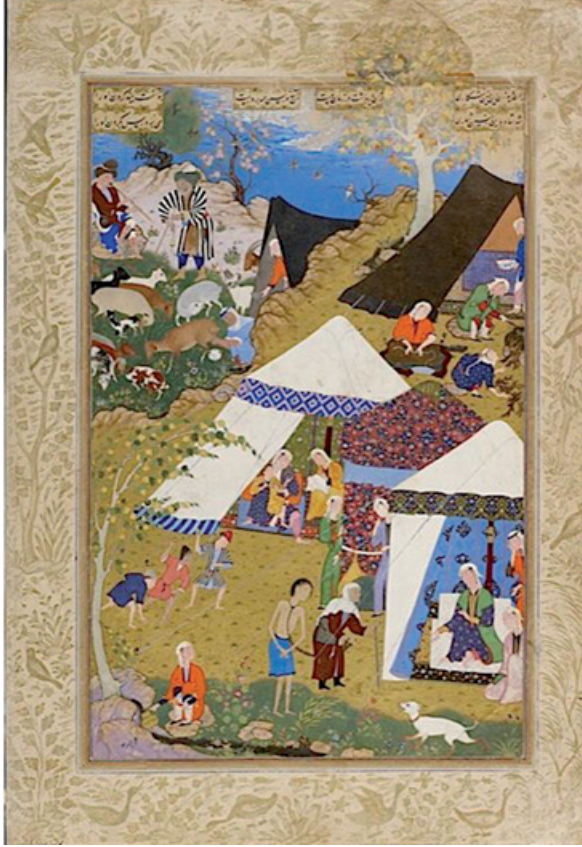
Gönlünde sadece beni düşünüyor O yüzdən benim tasımı kırıyor

Yani Mecnûn bu olayın aşk yüzünden olduğunu biliyor.⁴⁰

Konuyla ilgili iki minyatürü sırasıyla aşağıda inceleyeceğiz:

⁴⁰ Abdurrahman Câmî, *Heft Evreng* (Tahran: Neşr-i Gülistân, 1390), 256,

1. Mecnûn'un Leylâ'nın Çadırının Önüne Getirilmesi



*1 Mecnûn'un Leylâ'nın çadırının önüne getirilmesi,
Hamse-i Tahmasbi, h. 946-950 (Pâkbâz, 1392: 92)*

Bu minyatür 18×32 cm. ebadında, Londra Britanya Müzesi kütüphanesinde bulunmaktadır. Konusu “Mecnûn’un Leylâ’nın Çadırının Önüne Getirilmesi” olan çalışma (Resim 1) Mîr Seyyid Ali’ye atfedilen, Tebriz h. 946-950 tarihlerinde hazırlanan Hamse-i Tahmasbi nüshasının tek eseridir. Minyatürdeki hikâyeye göre Leylâ ve Mecnûn arasındaki aşk macerası iyice alevlenir ama Leylâ’nın babasının ikisinin bir

araya gelmesine karşı çıkması sonucu Mecnûn toplumda herkes tarafından tanınan âşığa dönüşür. Mecnûn, Leylâ'nın aşkından uzakta bir gün yaşlı bir kadına rastlar, kadın bir erkeği zincire vurmuş peşi sıra sürüklemektedir. Mecnûn kadından bu hareketinin nedenini öğrenmek ister ve ona sorar. Yaşlı kadın Mecnûn'a fakirlikten dolayı erkeği zincire vurup dilendiklerini ve günün sonunda topladıklarını beraber paylaştıklarını söyler. Mecnûn ağlayıp sızlayarak kadına yalvarır ve kendisini zincire vurup dilencilik için onu gezdirmesini ve topladığı her şeyi de yaşlı kadının almasını söyler. Kadın bu teklifi kabul eder ve Mecnûn da bir kez daha maşukuna kavuşma ümidini elde eder. Mecnûn zincire vurulmuş şekilde Leylâ'nın çadırının önüne getirildiğinde yorgun ve halsiz durumdadır ama ayrılık acısıyla feryat edip acılı nağmeler dillendirmektedir. Mecnûn perişanlık, yorgunluk ve halsizliğinin son deminde zincirlerini kırarak Leylâ'nın adından başka her şeyi unuttur. Minyatür Mecnûn'un Leylâ'nın çadırının önüne getirildiği anı göstermektedir. Bu hikâyeye ait şiirler minyatürün yukarısında düzenli bir biçimde kartuşlar içinde simetrik bir şekilde yerleştirilmiştir. Eserde aşiret yaşamı, göçebe topluluğun gündelik hayatı belirgin bir şekilde tasvir edilmiştir. Minyatürün hikâyesi çarpıcı bir şekilde ön planda ve altta çizilmiştir. Eserin sağında beyaz bir çadır göze çarpmaktadır. Mavi zemin üzerine hatayî çiçeklerle süslenmiş çadırın içinde Leylâ beyaz bir mindere yaslanmaktadır. Leylâ'nın karşısında zincire vurulmuş Mecnûn ve elinde zincirleri tutan yaşlı kadın ayakta çizilmiştir.

Şah Tahmasb'ın sarayındaki sanatçılar arasından Mir Seyyid Ali toplumun genel kültürel yapısını eserlerinde görsel olarak kullanan sanatçı olmuştur. Mir Seyyid Ali göçebe topluluğun yaşam biçimini tasvir için tüm ayrıntılara dikkat etmiş, hikâyenin asıl konusunun arka planında Mecnûn'un Leylâ'nın çadırının önüne getirilmesi sahnesinde göçebe yaşam tarzını tüm ayrıntılarıyla vermeye çalışmıştır. Bu ayrıntılar minyatürde boynunda tasma, ayaklarına kına yakılmış kızıl patileriyle köpeğin havlaması sahnesinde, Leylâ ve iki çadırın çeşitli süslemelerinde göze çarpmaktadır. Tavanı keten olan iki çadırın arasında rûmîlerle süslü bir çadır dikkat çekmektedir. Tasvirlerdeki siyah çadırlar

aşçı ve çobanlara aittir. Mir Seyyid Ali tasvirlerinde çadırlar arasında gerdirilen iplere de özel bir önem vermiştir. Bu minyatürde Leylâ bir aşiret kızı olarak çalışır bir halde tasvir edilmiştir. Ancak Leylâ'nın oldukça süslü ve güzel bir çadırda yer alması ve bir şehzade edasıyla beyaz bir mindere yaslanması, Mecnûn'un âşık gözünde Leylâ'nın azamet, makam ve şevketine işaret etmektedir. Minyatürü tamamlayan ve hikâye bütünlüğünü ifade eden ve açıklayan hikâyenin şiirleri de minyatürün tasvir sanatı açısından çekiciliğine vurgu yapmaktadır. Minyatürün hikâyesinin anlatımında onu oluşturan elemanlar dış görünüş itibarıyla ayrı ama aslında batınî ve simgesel bir ilişki içindedirler, bu durumda eserin her bölümü özel bir zaman ve mekâna işaret etmektedir. Çeşitli olayların bir araya getirilmesi ile çeşitli zaman ve mekânlar bir arada çizilmiş olurlar. Ama bütüncül, sembolik bir ifadeyle asıl konu ve temayı anlatmaktadırlar. Çobanların koyun sürüsünü gütmeleri veya kadınlar tarafından yemek pişirmek için hazırlıkların yapılması gibi sahneler Nizâmî'nin şiirinde yer almayan ayrıntılardır. Ama minyatürde sanatçı bu ayrıntıları eserine ekleyerek muhatabına göçebe toplumun yaşam biçimini aktarmaya çalışmaktadır. Teş'îr,⁴¹ çerçeveselenmiş şiirler, minyatürün kalıbının ve yapısının metin içindeki unsurlar ve renklendirme biçimiyle kırılması aynı zamanda eserde zaman ve mekânın tekdüzeliğini ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca soyut nakışların süslemede kullanılması yukarıda işaret ettiğimiz konuyu desteklemektedir. Dolayısıyla minyatür dış görünüşü itibarıyla bir öyküyü anlatıyor ise de gizli ve derin anlamları ihtiva etmektedir.⁴²

⁴¹ Wikipedia (Wiki), "Aranan: تشعير" (Erişim 22 Kasım 2021).

⁴² Gazizâde, "Beyân-ı Hüneri der Nigârehâyı Dâstân-ı Leylî ve Mecnûn der Hamse-i Nizâmî", 79,83,87.

2. Heft Evreng'de Mecnûn'un Leylâ'nın Kervanının Yanına Gelmesi



2 Mecnûn'un Leylâ'nın Kervanı'nın Yanına Gelmesi,
Câmî'nin Heft Evreng'i, h. 964-973 (Walsh, 1383: 117)

Câmî'nin Heft Evreng eserindeki on minyatür Şeyh Muhammed'e aittir. Heft Evreng'deki Şeyh Muhammed'e ait olduğu düşünülen kompozisyonlar

arasında hiçbir Mecnûn'un Leylâ'nın Kervanının Yanına Gelmesi minyatürü kadar sıra dışı değildir (Resim 2). Bu minyatür Câmî'nin Heft Evreng eserindeki en dikkat çekici eserlerden biri olarak Şeyh Muhammed'in de üslubunun en iyi göstergesi olarak kabul edilir.⁴³ Tasvirlerin birbiriyle ilişkisi, tasvir ve metin arasındaki ilişki, bu minyatürün yasalarının İran minyatürünün genel yasa ve kaideleriyle ilişkisi, tasvir ile o dönemin özel ve genel muhatapları arasındaki zihinsel ilişki, bu eserin ilişki ve münasebetlerini oluşturmaktadır. Bu minyatür doğrudan Câmî'nin Heft Evreng eserinin Leylâ ve Mecnûn adıyla altıncı bölümünü görselleştirmektedir. Dolayısıyla minyatürün şiirle ve mecmua-daki diğer minyatürlerle ilişkisi önemli ve anlamlı bir olgu dizisi olarak kabul edilmektedir. 20×28cm. ebadında, Kazvin Okulu ve hicrî 946-973 yılları arasında meydana getirilen Heft Evreng Freer Gallery of Art Smithsonian Institution, Washington D.C'de bulunan bu minyatürü zengin, zarif ve hatta sıra dışı özelliklerle doludur. Bu özellikler aşırı şatafatlı kompozisyonlarla birleşip muhatabı asıl konudan uzaklaştırmaktadırlar. Elbette minyatüre bakıldığında sanatçının rivayet esaslı bir tasvirde daha fazla zahmetli bir eser oluşturmak için çabaladığı da akla gelmektedir. Bu eser Heft Evreng'in son düzenlemelerine bir örnek olarak daha önceki klasik nüshalardan çok farklı bir yapıya sahiptir. Perişan ve sıra dışı çizilen insanlar yanında, plan, tasarım ve yerleştirmeler artık mantık dışı ve sağlam bir yapıya sahip değildir. Safevî döneminin en yaratıcı ve asil sanatçılarından biri olan Şeyh Muhammed, genellikle sanatsal kaidelere uymazdı, buna rağmen yetenekli ve maharetli bir sanatçıydı. Eserlerinde bol ve kalın renk kullanırdı. Onun bu eserde parlak altın kaplı süslemeli yüzeyleri ve dalgalı rûmîlerin çizimi minyatüre ayrı bir güzellik kazandırmıştır.

Leylâ'nın aşkıyla çöle düşen Mecnûn, çıktığı bir tepeden bir kervanın konakladığını görür. Mecnûn kervandan ona doğru gelen atlıdan kervanın Leylâ'nın ailesine ait olduğunu ve hac yolculuğuna gidecekleri bilgisini alır. Mecnûn kervanı izler ancak sevgilisini göremez. Bu minyatür zarif rûmîleri insanı cezbeden ve kendine çeken çizgileri, yıldız ve altın işlemleriyle zengin ve eşsiz bir eser özelliğini taşımaktadır.⁴⁴

⁴³ Yakup Ajend, *Devazdeh Roh* (Tahran: Neşr-i Mevlâ, 1392), 27.

⁴⁴ Steward Carry Walsh, *Nekkâşî-i İrânî: Nusha Nigârehâyı Ahd-i Safavî*, çev. Ahmet Rıza Taka' (Tahran: Neşr-i Ferhengistân-ı Hüner, 1374), 118; Ajend, *Devazdeh Roh*, 165.

Horasan ustalarından Şeyh Muhammed Sebzevârî ve muhacir ustalarından Mirza Ali b. Sultan Muhammed Tebrîzî gibi ustaların iş birliğiyle çizilen Heft Evreng minyatürleri, Horasan ve Tebriz üslubunu yansıtması ve etkisi açısından öneme sahiptir. Açıkça görüldüğü gibi minyatürlerde çok farklı usta ve sanatçıların izleri bulunmaktadır. Bazı minyatürlerde Tebriz üslubu daha çok kendini hissettirirken bazı minyatürlerde Tebriz üslubu klasik Horasan gelenekleriyle birleşmiştir. Ama minyatürlerin çoğunda yeni bir üslup ve yaklaşımın bulunduğu dikkat çekicidir. Bu nüshanın diğer genel özelliklerinden biri de minyatürlerdeki çeşitli odak noktalarının bulunmasıdır. Bu özellik sadece değişik ve çeşitli hareketli ortamları oluşturmakla kalmamakta kullanılan derinliğe sahip olan tasvirler aracılığıyla muhatabın bakışında ana sahnede görsel döngünün daha fazla oluşmasına zemin hazırlamaktadır.⁴⁵

Sonuç

Aşk insanın varlığında bulunan, fitratıyla iç içe geçmiş ilâhî bir hediye ve emanettir. İnsan daima hakikî mabut ve maşukunun peşinde koşar. Aşk insanın yaşamının en gizemli sırrıdır. İçsel batınî bir güç olan aşk tüm varlığı kapsar. Aşk, insanın doğumundan itibaren onun en karmaşık ve müphem duygularındandır. İnsan da daima bu aşkı anlama ve kavramanın peşinde koşmaktadır. İnsanoğlu tarih boyunca çeşitli alanlarda aşk olgusuna özel önem vermiştir. Felsefe ilim ve istidlal ile aşkın hakikatini bulmaya çalışmıştır. Ârifler aşkın anlamını bulmak için manevî yolları denemişlerdir. Edebiyatçılar aşkın anlamını kelimelerle anlatmaya çalışmışlardır. Sanatçılar tüm varlıklarıyla aşkı tasvir etmek için can ve gönülle hayal âlemlerinde gezinmişlerdir. Aşk insanın en cazip özelliklerinden biri olarak insanı en üst merteye ve tekamüle sevk etmiştir. Bu çalışmada beğenilen bir sanat ifadesi için minyatürlerin rivayet edilen aşk konulu manzumelerden etkilenip etkilenmediği gösterilmeye çalışılmıştır. Sanatçıların dehası ve yaratıcılığının, aşk konusunu tasvir etmede ne

⁴⁵ Simpson, *Şi'r ve Nekkâşî-i İrânî*, çev. Abdülali Berâtî- Ferzâd Kiyânî,25; Yakup Ajend, *Mekteb-i Nigârgeri-i Tebriz* (Tahran: Neşr-i Ferhengistân-ı Hüner, 1384), 109.

kadar etkili olduğu ve edebî metin muadillerine göre sanatçının tasvirlerinin ne kadar etkili olduğu üzerinde durulmuştur.

İran minyatürlerinin geneli form ve içerdiği rumuz, eğlence, savaş, âşikane ve dinî muhtevası ile felsefi ve tasavvufi temellere dayanan bir mefhumlar manzumesi gibidir. Örneğin;

Misal Âlemi: Minyatürlerin mevcudiyeti tamamen bu âleme dayanır.

Tecelli Mefhumu: İran minyatürlerinin estetik yapısını açıklamaktadır.

Ezeli Nur Mefhumu: Minyatür sanatçısının renk seçiminin temel etkenidir.

Bu üç alan minyatürlerin mâverâ ve yüksek âlemlerin düzeyine çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu etmenlerin dışında aşk minyatürde form ve muhtevada en önemli etkenlerden biri olarak eserleri şevk, vecd ve zevkin doruklarına ulaştırmıştır. Aşk olgusu motiflere ve şekillere, minyatürlerin batınî ve zahirî mefhum ve kavramlarına ayrı bir renk ve tat bağışlamıştır. İran minyatür ve resim sanatlarının önemli özelliklerinden biri de devamlılık ve edebiyat ile birlikteliği olmuştur. Minyatür sanatçıları İran edebî metinlerinde geçen farklı konuları çizmişlerdir. Sanatçı edebî bir hikâyeyi kendi sanatçı ruhu ve hayal âlemiyle renklendirmiş ve tasvir etmiştir. Eğer edebiyat dünyasına bakarsak yüzlerce aşk hikâyesi olduğunu görürüz. Bu hikâyelerde tüm zorluklar ve güzellikleriyle iki insanın aşkı işlenmiştir. Sanatçı ve şair her ikisi de hayal âleminin suretleri ve kendine has özellikleriyle birisi kelimeleri kullanarak diğeri tasarım, form ve renkleriyle kendi dünyasının yorumuna yer vermektedir. Güzellik ve estetik hem şair için hem de sanatçı için mutlak güzelliştir. Her ikisi de aşkın kemalinin insanî yanı, duygu ve hallerini tam bir sanatçı yaklaşımıyla ortaya koymaya çalışmışlardır.

Aşkın etkisiyle Leylâ ve Mecnûn minyatürlerinde ayrı bir vecd ve şevkin ortaya çıktığını görmekteyiz. Sembolik sözler, âşikane formlar genellikle öyle planlanmıştır ki kadını kişisel gerçeğine yani Allah'ın dergâhına yaklaştırmıştır. Aynı zamanda âşığı da yüce bir aşka ulaştırmıştır. Leylâ ve Mecnûn hikâyesinde gerek form gerek muhtevasıyla öncü rol de Mecnûn'a verilmiştir. Zira Mecnûn aşkın oluşumu, maşukun rolünün ifası aynı zamanda aşka katılımı doğrultusunda işlenen tüm konu

ve mefhumlarda üstünlük sağlamıştır. Mecnûn, maşuk aynı zamanda aşkın kendisi ve mazharıdır.

Kaynakça

- Aferin, Feride. “Hâniş-i Nev Formalisti ez Nigâre-i Didân Leylî ve Mecnûn-ı Heft Evreng-i İbrahim Mirza”. *Feslnâme-i İlâhiyat* 11 (1396/2017), 161-194.
- Afîfî, A.E. *Muhiddin İbnu'l-Arabinin Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1975.
- Ajend, Yakup. *Mekteb-i Nigârgeri-i Tebriz*. Tahran: Neşr-i Ferhengistân-ı Hüner, 1384/2005.
- Ajend, Yakup. *Devazdeh Roh*. Tahran: Neşr-i Mevlâ, 1392/2013.
- Alparslan, Açıkgenç. “Molla Sadrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/259-265. Ankara: TDV Yay., 2005.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Aşk Estetiği*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.
- Aziminejad, Meryem. “Tahlil-i Sâhtâri-i Nigârehâyı Heft Evreng-i Câmî der Kârîstân-ı Hüneri-i Sultan İbrahim Mirza”. *Neşriye-i İlmî Pejûhişi-i Mutale'ât-ı Hüner-i İslâmî* 27 (1396/2017), 1-28.
- Câmî, Abdurrahman. *Heft Evreng*. Tahran: Neşr-i Gülistân, 1390/2011.
- Çelebi, Asaf Hâlet. *Mevlânâ ve Mevlevilik*. Ankara: Hece Yay., 2015.
- Derdiyok, İbrahim Çetin. “Mesnevî-i Manevî’de Leylâ ve Mecnûn”. 9. *Millî Mevlânâ Kongresi*, 75-84. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1998.
- Destmerdi, Emir. *Mukayese-i Peykernigâri der Şâhnâme-i Tahmasbi ve Heft Evreng-i Câmî*. Tahran: Danişgâh-ı Şâhid, Yüksek Lisans Tezi, 1389/2010.
- Efriğ, Muhammed. “Cüstecuyi Aşk der Nigârgeri-i İrânî-İslâmî”. *Mecelle-i Keyhan-ı Ferhengi* 264-265 (1387/2008), 80-83.
- Gazizâde, Haşayar “Beyân-ı Hüneri der Nigârehâyı Dâstân-ı Leylî ve Mecnûn der Hamse-i Nizâmî”. *Feslnâme-i İlmî-i Nigere* 50 (1398/2019), 77-89.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. 2 Cilt. Mısır, 1293/1876.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Füsûs'l-Hikem*. Tahran: ez-Zehra Üniversitesi Yay., 1366/1987.
- İmami Cuma, Seyyid Mehdi. *Felsefe-i Hüner der Aşk Şinâsi-i Molla Sadrâ*. Tahran; Müessese-i Te'lif ve Neşr-i Asâr-ı Hüneri Yay., 1388/2009.
- Kanar, Mehmet. “Nizâmî-i Gencevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/183-185. İstanbul: TDV Yay., 2007.
- Krachkovsky, Ignaty Yulianovich. “Tarih-i Evveliyye-i Dâstân-ı Leylî ve Mecnûn der Edebiyatı Arap”. çev. Ahmet Şefîha. *Feslnâme-i Me'ârif*, 16,17 (1368/1989), 120-167.

- Kur'an-ı Kerim Meâli. haz. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2006.
- Meskub, Şahruh. *Mukaddeme-i ber Rüstem ve İsfendiyâr*. Tahran: Emirkebir Yay., 1342/1963.
- Meyerovitch, Eva de Vitray. *Rûmî et le Soufisme*. Paris: Presses Universitaires De France, 1977.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. “Âlem-i Hayâl ve Mefhûm-ı Fezâ der Mînyatür-i İrânî”. *Feslnâme-i Hüner*, 26 (1375/1996), 79-86.
- Naziri, Efsâne vd. “Tahlil-i Mazmun-i Âşikâne-i Çend Nigare Ez Rıza Abbasi Ba Te'kid Ber Eser-i (Banuy-i Hayalperdâz) Ber Mebna-i Aray-ı Sadrî'l-Müteallihin”. *Mutâle'ât-i Hüner-i İslâmî* 29 (1397/2018), 59-89.
- Nevrûzî, Hurşit. “Nakd ve Tahlil-i Şerhhâyı Leylî ve Mecnûn-ı Nizâmî-i Gencevî”. *Feslnâme-i Zebân ve Edebiyat-ı Fârsî* 7 (1386/2007), 127-148.
- Nizâmî-i Gencevî, Nizameddin İlyas b. Yusuf. “Manzûme-i Leylî ve Mecnûn”. tsh. Muhammed Vahîd-i Destgirdî. *Mâhnâme-i Armağan-ı Edebî* 37 (1347/1968), 57-65.
- Pâkbâz, Ruyin. *Hemgâmi-i Nakkâşi ve Edebiyatı İnan*. Tahran: Nigah Yay., 1367/1988.
- Plotinus. *Enneadlar*; çev. Muhammed Hasan Lütîfî. Tahran: Harezmi Yay, 1366/1987.
- Rehneverd, Zehra. “Tecelli-i Aşk Der Nigargerî-i İrânî İslâmî”. *Hünerhây-i Zibâ* 16 (1382/2003), 69- 82.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin. *Mesnevî*. 5.Cilt. Tahran: Sipîhr Yay., 1357/1978.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin. *Divan-ı Kebir'den Seçme Şiirler*: çev. Mithat Baharî Beytur.1. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1989.
- Seccadi, Seyyid Cafer. *Ferhengi Lugat ve İstiâhât ve Ta'birât-ı İrfânî*. Tahran: Tahuri Yay., 1363/1984.
- Seccadi, Seyyid Ziyaeddin. *Mukaddime-i Ber İrfan ve Tasavvuf*. Tahran: Semt Yay., 1373/1994.
- Simpson, Mariana. *Şi'r ve Nekkâşi-i İrânî, Himâyet ez Hüner-i İrân*. çev. Abdülalî Berâtî - Ferzâd Kiyânî. Tahran:Nesim-i Dâniş Yay., 1372/1993.
- Sudaver, Ebu'l-Ala. *Hüner-i Derbarhayı İnan*. çev. Nahid Muhammedi - Şimirani. Tahran: Kareng Yay., 1380/2001.
- Sutudiyan, Mehdi “Rişeyvâbi-i Dâstân-i Leylî ve Mecnûn”. *Feslnâme-i Edebiyatı Fârsî* 18 (1387/2008), 95-119.
- Şîrâzî, Sadrû'l-müte'ellihîn. *el-Hikmetü 'ı-müte'aliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1981.
- Şîrâzî, Sadrû'l-müte'ellihîn. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kum: Bidar Yay., 1409/1988.
- Şîrâzî, Sadrû'l-müte'ellihîn. *Hikmet-i Müte'aliye der Esfâr-ı Akli-i Erba'a Sefer-i Sevvüm*. çev. Muhammed Hacevî. (Tahran: Neşri Mevlâ, 1392/2013.

- Şirevi, İlham vd. “Mutalaa-i Nemadha ve Nişanehay-i Muşterek-i Tasvîrî ve Edebî Der Negargeri-i Sünneti-i İran (Berresi-i Muridiy-i Do Nigare-i Âşıkâne”. *Hünerhây-i Zibâ, Mi'marî ve Şehrsazî* 27 (1385/2006), 105-116.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yay. 1991.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türk Tefekkürü Tarihi.2*. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2018.
- Walsh, Steward Carry. *Nekkâşî-i İrânî: Nusha Nigârehâyı Ahd-i Safavî*. çev.Ahmet Rıza Taka'. Tahran: Neşr-i Ferhengistân-ı Hüner, 1374/1995.
- Wiki, Wikipedia “Aranan: **تشعير**” Erişim 22 Kasım 2021.
- Yesribi, Seyyid Yahya. *İrfanı Nazarî*. Kum: Defter-i Tebligatı İslâmi-i Havza-i İlmiyye-i Kum, 1372/1993.