

**OSMANLI DÖNEMİ ÂŞIK TARZI ŞİİR
GELENEĞİNDE TASAVVUF**

Osman Nuri KARADAYI

Doktora Tezi

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU

2015

Her Hakkı Saklıdır

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Osman Nuri KARADAYI

**OSMANLI DÖNEMİ ÂŞIK TARZI ŞİİR GELENEĞİNDE
TASAVVUF**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU**

ERZURUM-2015



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

09/01/2015

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “**Osmanlı Dönemi Aşık Tarzı Şiir Geleneğinde Tasavvuf**” adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

☐ ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ ☐ Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☒ Tezimin/Raporumun **3**...yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

Osman Nuri KARADAYI



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU danışmanlığında, Osman Nuri KARADAYI tarafından hazırlanan bu çalışma 09/ 01/ 2015 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Osman TÜRER

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. İsa ÇELİK

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Sadık KILIÇ

İmza:

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Mehmet GÖKTAŞ

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 09 / 01 / 2015

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	V
ABSTRACT	VI
KISALTMALAR DİZİNİ	VII
ÖNSÖZ.....	VIII
GİRİŞ	1
A. ÇALIŞMANIN KONUSU VE AMACI.....	1
B. ÇALIŞMANIN METODU	2
C. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI	4

BİRİNCİ BÖLÜM

ÂŞIK TARZI ŞİİR GELENEĞİ'NİN TARİHİ GELİŞİM SÜRECİ VE KAYNAKLARI

1.1. ÂŞIK TARZI ŞİİR GELENEĞİ.....	6
1.2. ÂŞIK TARZI ŞİİR GELENEĞİ'NİN MENŞEİ VE GELİŞİM SÜRECİ	14
1.2.1. Ozan-Baksı Geleneği.....	15
1.2.2. Ozanlıktan Âşıklığa Geçişte Tasavvuf ve Sûfilerin Rolü	19
1.3. ÂŞIK TAVRI VE TAVIRLARINA GÖRE ÂŞIKLARIN TASNİFİ	27
1.3.1. Âşık Tavrı.....	27
1.3.1.1. Ozan ve Âşık.....	30
1.3.1.2. Zâhid ve Âşık.....	40
1.3.2. Tavrılarına Göre Âşıkların Tasnifi	48
1.4. ÂŞIK TARZI ŞİİR GELENEĞİ'NİN KAYNAKLARI	50
1.4.1. Sözlü Kültür ve Anonim Halk Edebiyatı	50
1.4.2. Divan Edebiyatı	53
1.4.3. Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı	54
1.4.4. Âyet-Hadis İktibasları, Peygamber Kıssaları ve Menkıbeler	58
1.4.4.1. Ayet ve Hadis İktibasları	58
1.4.4.2. Peygamber Kıssaları	68
1.4.4.3. Menkıbeler	76

İKİNCİ BÖLÜM

ÂŞIKLARDA TASAVVUFÎ NEŞ'E VE TARİKATLERLE İRTİBATLARI OLAN
ÂŞIKLAR

2.1. ÂŞIKLARDA TASAVVUFÎ NEŞ'E.....	79
2.2. TARİKATLERLE İRTİBATLARI OLAN ÂŞIKLAR.....	85
2.2.1. Bektâşî Âşıklar	86
2.2.1.1. Âşık Hasan Dede	90
2.2.1.2. Gevherî	95
2.2.1.3. Kayıkçı Kul Mustafa.....	98
2.2.1.4. Hengâmî.....	99
2.2.1.5. Beşiktaşlı Gedâî	100
2.2.2. Mevlevî Âşıklar	102
2.2.2.1. Âşık Ömer.....	105
2.2.2.2. Âşık Şem'î	111
2.2.2.3. Sillesi Sürûrî.....	115
2.2.3. Nakşbendî Âşıklar	116
2.2.3.1. Erzurumlu Emrah.....	117
2.2.3.2. Tokatlı Nuri	129
2.2.3.3. Yozgatlı Hüznî.....	135
2.2.3.4. Cemâl Hoca	141
2.2.3.5. Âşık Şenlik	149
2.2.3.6. Bayburtlu Celâlî.....	155
2.2.3.7. Âşık Ruhsatî	165
2.2.3.8. Zileli Âşık Hacı Talibî.....	173
2.2.4. Rifâî Âşıklar	174
2.2.4.1. Âşık Sümmânî	175
2.2.4.2. Bardızlı Nihanî.....	183
2.2.5. Kâdirî Âşıklar	187
2.2.5.1. Âşık Seyrânî.....	188
2.2.5.2. Âşık Ceyhunî	197
2.2.5.3. Âşık Kemâli Baba.....	199
2.2.6. Halvetî Âşıklar	202
2.2.6.1. Âşık Dertlî	203

2.2.7. Tarîkatı Belli Olmayan Âşıklar:	208
2.2.7.1. Âşık Kâtibî.....	208
2.2.7.2. Kuloğlu	210
2.2.7.3. Kusûrî	211

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUFLA İLİŞKİLERİ AÇISINDAN ÂŞIKLIĞA GEÇİŞTE GELENEK UNSURLARI

3.1. ÂŞIKLIĞA GEÇİŞTE GELENEKSEL UNSURLAR	213
3.1.1. Rüya.....	219
3.1.1.1. Rüya Çeşitleri	220
3.1.1.2. Rüyanın Gerçekleşmesi	223
3.1.1.3. Rüya Yoluyla Sade Kişilikten Âşıklığa Geçiş.....	227
3.1.2. Bâde.....	237
3.1.2.1. Âşıklığa Geçişte Bâdenin Fonksiyonu	240
3.1.2.2. Âşık Tarzı Şiir Geleneğinde Bâde Sembolizmi.....	249
3.1.3. Mahlas	263
3.2.4. Saz	267
3.2.5. Çıraklık.....	277

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÂŞIK TARZI ŞİİR GELENEĞİNDE AŞK

4.1. KAVRAM OLARAK AŞK VE MUHABBET.....	283
4.2. AŞK NAZARİYELERİ	294
4.2.1. Evrensel Aşk.....	294
4.2.2. Ezelfî Aşk	302
4.2.2.1. Ezelfî Aşk Bağlamında Aşkın Halleri ve Tezahürleri	308
4.2.2.1.1. Cemâle İştîyâk	309
4.2.2.1.2. İman ve Tevhid.....	314
4.2.2.1.3. Lütuf ve Kader.....	324
4.2.2.1.4. İbâdet	328
4.2.2.1.5. Firkat ve Hasret	330
4.2.2.1.6. Dert.....	338
4.2.2.1.7. Vuslat: Ölüm	343

4.3. MECAZÎ AŞK – İLAHÎ AŞK	350
4.3.1. Meczazî Aşk.....	352
4.3.1.1. Âşık şiirinde Yer Alan Meczazî Aşk Unsurları.....	359
4.3.1.1.1. Cemâl Tecellilerinin Aynası Olarak Kadın	359
4.3.1.1.2. Rüya Motifinde Yer Alan Güzel: Pîr-i Mugan'ın Kızı	365
4.3.1.2. Âşıkların Meczazî Aşktan İlahî Aşka Geçiş Temennileri	369
4.3.1.3. Meczazî Aşktan İlahî Aşka Geçişte Mürşidin Fonksiyonu	381
4.3.2. İlahî Aşk	385
4.3.2.1. Aşkullah.....	385
4.3.2.2. Aşk-ı Resulullah	387
4.3.3. İlahî Aşkın Sembolik Dille Anlatımı.....	403

BEŞİNCİ BÖLÜM

ÂŞIK TARZI ŞİİR GELENEĞİNDE VARLIK VE YARATILIŞ TASAVVURU

5.1. VARLIK TASAVVURU.....	425
5.1.1. Bâkî (Hakîkî) Varlık: Zât-ı Lemyezel	426
5.1.2. Fânî Varlık: Yalan Dünya	444
5.2. YARATILIŞ TASAVVURU	459
5.2.1. Hakikat-ı Muhammediyye.....	465
5.2.2. “Kün” Emri.....	477
5.2.3. İnsanın Yaratılışı	480
5.2.4. Yaratılış Seyri: Devriyye.....	497
SONUÇ.....	511
KAYNAKÇA	515
ÖZGEÇMİŞ.....	537

ÖZET**DOKTORA TEZİ****OSMANLI DÖNEMİ ÂŞIK TARZI ŞİİR GELENEĞİNDE TASAVVUF****Osman Nuri KARADAYI****Tez Danışmanı: Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU****2015, 537 Sayfa****Jüri: Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU****Prof. Dr. Osman TÜRER****Prof. Dr. İsa ÇELİK****Prof. Dr. Sadık KILIÇ****Yrd. Doç. Dr. Mehmet GÖKTAŞ**

XV. yüzyılda oluşmaya başlayıp XVII. yüzyılda teşekkülünü tamamlayan Âşık Edebiyatı, Türklerin müslüman olmadan önceki toplumsal hayatında gerek devlet kademesinde gerekse halk nazarında oldukça önemli bir yere sahip olan Ozan-Baksı geleneğine dayanmaktadır. Bu gelenek İslam dininin kabulü, Anadolu'nun fethiyle birlikte yerleşik hayata geçiş, XII. yüzyıldan sonra tarikatların teşekkül etmesi ve tasavvufî düşüncenin bu tarikatler vasıtasıyla yaygınlaşması gibi faktörlerin etkisiyle yaşanan tarihî ve toplumsal değişimler neticesinde yerini âşıklık geleneğine bırakmıştır. Böylece ozanın yerini âşık, ozan-baksı geleneğinin yerini ise âşıklık geleneği ve Âşık Edebiyatı almıştır.

Ozan-Baksı geleneğinden âşıklık geleneğine geçiş sürecinde etkin bir rola sahip olan tasavvuf, gerek rüyâ, bade, mahlas alma ve çıraklık gibi gelenek unsurlarının şekillenmesinde gerekse Âşık Tarzı Şiir Geleneği'nin mahsullerinin muhtevasını zenginleştirmede önemli rol oynamıştır. Bu nedenle de âşıklık geleneği, saz çalma, fasıl ve atışma, hece vezni ve kafiye uyumu gibi bazı şekli unsurlar altında geniş bir fikrî ve felsefî derinlik yanında tasavvufî muhtevâyâ da sahip olmuştur.

Günümüzde de varlığını sürdüren âşıklık geleneği, tarihi süreç içerisinde bir taraftan tasavvufun halk arasında yaygınlaşmasını sağlarken diğer taraftan da halkın dinî-tasavvufî his ve heyecanlarına tercüman olarak kültür taşıyıcılığı görevini üstlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ozan, Âşık, Rüya, Bâde, Tasavvuf.

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****SUFISM IN MINSTREL POETRY TRADITION IN THE OTTOMAN PERIOD****Osman Nuri KARADAYI****Advisor: Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU****2015, Pages: 537****Jury: Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU****Prof. Dr. Osman TÜRER****Prof. Dr. İsa ÇELİK****Prof. Dr. Sadık KILIÇ****Assist. Prof. Dr. Mehmet GÖKTAŞ**

Minstrel Literature which started in the 15th century and completed its formation in the 17th century, is based on Ozan-Baksı tradition, an important issue in the eyes of the public as well as governmental ambiance during the social life before Turks became Muslim. This tradition gave its place to minstrel tradition as a result of historical and social changes which were affected by acceptance of Islam, conquest of Anatolia and sedentism, formation of religious sects after 12th century and proliferation of sufistic thought thanks to these sects. Thus, minstrel took the place of the bard, minstrel tradition and literature took the place of ozan-baksı tradition.

Sufism, which has an important role during the transition process from ozan-baksı tradition to minstrel tradition, played an important role in the formation of traditional elements such as dream, wine, pseudonym and apprenticeship as well as enriching the content of Minstrel Poetry Tradition products. For that reason, minstrel tradition had a vast variety of formal elements such as playing saz, call-and-response duet, syllabic meter and rhyme consistency as well as intellectual and philosophical and sufistic contents.

On one hand minstrel tradition, which continues its existence today, provided the proliferation of Sufism among public, on the other hand it passed down cultural assets articulating public's religious, sufistic feelings and its excitement.

Keywords: Bard, Minstrel, Dream, Wine, Sufism.

KISALTMALAR DİZİNİ

b.	: İbn
bkz.	: bakınız
bsk.	: baskı
c	: Cilt
Çev.	: Çeviren
d.	: Doğum Tarihi
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazret-i
M.	: Miladi
Neşr.	: Neşreden
S	: Sayı
s.	: Sayfa
Tahk.	: Tahkik Eden
t.y.	: Tarih yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Üniv.	: Üniversitesi
ö.	: Ölüm tarihi
Yay.	: Yayınları
yy.	: Yüzyıl

ÖNSÖZ

Tasavvuf, toplum hayatında sadece bir felsefî doktrin olarak kalmayıp aynı zamanda İslam'ı pratik hayata aktaran bir yol, yaşam biçimini de ifade ettiği için tarih boyunca dinî, ilmî ve kültürel dokuların işlenmesinde etkili olduğu gibi, edebî kaynaklar üzerinde de etkileyici bir unsur olmuştur. Tarihte Türklerin müslüman olmasında önemli bir fonksiyon üstlenen tasavvuf, aynı zamanda Anadolu'nun fethedilmesi ve bu coğrafyada oluşacak toplumun şekillenmesinde de etkili bir yere sahip olmuştur. Türklerin İslâmiyetten önceki toplum hayatında önemli bir yere sahip olan Ozan-Baksı geleneği Anadolu'da tarikatlerin ve tasavvufî düşüncenin yaygınlaşması ile birlikte yerini âşıklık geleneğine bırakmıştır.

XV. yüzyılda oluşmaya başlayıp XVII. yüzyılda teşekkülünü tamamlayan âşıklık geleneğinde gerek rüyâ, bâde gibi gelenek unsurlarında, gerekse şiir diliyle işlenen konularda tasavvufun tesiri bariz bir şekilde görülmektedir. Bu etki ile birlikte Ozanların yerini âşık almış, Anadolu'da sırtında sazıyla diyar diyar dolaşan âşıklar aynı zamanda dervişlik misyonu da üstlenmişler, ârifâne şiirleriyle halkın gönlünde yer etmişlerdir. Bu noktada halkın âşıklar hakkındaki kanaat ve intibai genellikle onların velâyet kaynağından beslendikleri yönündedir. Günümüzde halk arasında âşıklardan bahsedildiğinde “*eski âşıklar evliyâ imiş*” gibi ifadeler onlar hakkındaki bu kabûlün devam ettiğine işaret etmektedir. Halkın sözcüsü konumunda olan âşıklar aslında bireyden öte toplum demektir ve Âşık Tarzı Şiir Geleneği tasavvufun halk tabanına ne derece yayıldığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Âşık Tarzı Şiir Geleneği, bünyesinde saz çalma, fasıl ve atışma yapma, hece vezni ve kafiye uyumu gibi bazı şekli unsurların altında geniş bir fikrî, felsefî ve tasavvufî muhtevâ taşımaktadır. Bu muhtevâ başta saz gibi müzikal yönü olan şekli unsurların arasından gönüllere dolmakta, âşığı dinleyen halk bir taraftan da hikmetli sözlerle zihnini yenilemektedir. Bu yüzden halk arasında âşık tarzı şiiri değerli kılan sadece müzikal yönünün olması değil aynı zamanda insanı bazen ağlatan, bazen de neşelendirerek tefekküre davet eden bir muhtevâyâ sahip olmasıdır.

Âşık şiirindeki tasavvufî muhtevâ ve derinliği ortaya çıkarmayı amaçlayan çalışmamız Giriş ve beş Bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın amacı, metodu ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci Bölümde Âşık Edebiyatı'nın

Ozan-Baksı geleneğine dayanan kökleri, tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkışı ve tasavvufun etkisiyle beraber Ozan-Baksı geleneğinin âşıklık geleneğine dönüşümü işlendikten sonra âşıkların kendilerini tanımlamalarından hareketle âşık tavrı tespiti yapılmış, âşık şiirinin kaynakları ve ictibas alanları incelenmiştir.

İkinci Bölümde çalışmamıza dâhil ettiğimiz âşıkların kısaca hayat hikâyeleri ve tarikat çevreleri ile irtibatları incelenmiş, şiirlerinden hareketle sahip oldukları tasavvufî neşve, aşk anlayışları, rüyâ, bâde, mahlas alma, saz çalma gibi gelenek unsurları bakımından durumları incelenmiştir.

Üçüncü Bölümde rüyâ, bâde, mahlas, saz ve çıraklık gibi gelenek unsurlarının tasavvufî temelleri irdelenmiş, özellikle Şamanlık kültürünün etkisiyle ortaya çıktığı düşünülen rüyâ motifinin İslam ve tasavvuf kültürü içerisinde benzer örnekleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Dördüncü Bölümde Âşık Edebiyatı'na asıl karakterini kazandıran aşk konusu detaylı bir şekilde incelenmiş, şiirlerde işlenen aşk nazariyeleri ile birlikte mecâzî aşk ve ilahî aşk konusu, âşıkların mecâzî aşktan ilahî aşka geçiş terennümleri ve son olarak ilahî aşkın sembolik dille anlatımı şiir örnekleriyle ele alınmıştır.

Beşinci Bölümde ise âşıkların varlık ve yaratılış hakkında kullandıkları ifadeler tasavvufî perspektiften incelenmiş, bu bağlamda ele alınan âlemin ve insanın yaratılış keyfiyeti ile hakikat-i Muhammediyye ve devriye örnekleri çerçevesinde Devir nazariyesi işlenmiştir.

Çalışmamızın bütün aşamalarında fikir verme ve yönlendirme hususunda yardımlarını esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU'ya teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca çalışmamla yakından ilgilenen, fikir ve düşüncelerinden istifade ettiğim hocalarım Prof. Dr. Osman TÜRER, Prof. Dr. İsa ÇELİK, Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN, Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Prof. Dr. Sadık KILIÇ ve Yrd. Doç. Dr. Mehmet GÖKTAŞ'a, kaynak temininde yardımlarından dolayı değerli arkadaşım Yrd. Doç. Dr. Muammer CENGİZ'e çok teşekkür ederim.

Erzurum, 2015

Osman Nuri KARADAYI

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN KONUSU VE AMACI

Çalışmamızın konusu, Anadolu’da XV. yüzyıldan itibaren ortaya çıkıp XVII. yüzyılda teşekkülünü tamamlayan Âşık Edebiyatı ve bu edebiyatın oluşumunda tasavvufî düşüncenin katkılarıdır.

Âşık Edebiyatı, köken itibariyle Türklerin Müslüman olmasından önceki toplum hayatında önemli bir yere sahip olan Ozan-Baksı geleneğine dayanmakla beraber Anadolu’nun fethedilmesi ile birlikte Osmanlı toplumunda tarikatlerin ve tasavvufî düşüncenin halk arasında iyice yaygınlaşması neticesinde bir taraftan halkın bedii ihtiyaçlarını karşılayacak, diğer taraftan da halkın dinî ve tasavvufî his ve terennümlerine tercüman olacak şekilde ortaya çıkmış daha ziyade dinî ve tasavvufî karakteri ağır basan bir edebiyattır.

Âşık Edebiyatı, gerek rüyâ, bâde, mahlas alma gibi gelenek unsurları bakımından gerekse aşk/ilahî aşk, varlık ve yaratılış konularında âşıkların şiirlerinde yoğun bir şekilde işledikleri temalar bakımından tasavvuf edebiyatına yönelik bazı husûsiyetlere sahiptir. Bu yüzden Âşık Edebiyatı’nın hem menşei ve tekâmülünün hem rüyâ, bâde gibi gelenek unsurların tasavvufî temellerinin hem de saz çalma, fasıl düzenleme, atışma, hece ölçüsü, redif ve kafiye uyumu gibi şekli bazı unsurların altında her zaman kendini hissettiren fikrî, felsefî ve tasavvufî düşüncelerin açığa çıkarılması önem arz etmektedir.

Âşık Edebiyatı üzerine yapılan daha önceki çalışmalarda gerek tarihsel olarak Âşık Tarzı Şiir Geleneği’nin kökenleri, oluşumu ve ozandan âşığa geçiş süreci gerekse rüyâ, bâde, mahlas alma ve çıraklık gibi gelenek unsurlarında tasavvufun önemli derecede etkisi olduğu hususu vurgulanmıştır. Ancak tasavvufun Âşık Edebiyatı üzerindeki bu etkisi müstakil olarak ele alınmamış, konular işlenirken yer yer işaret edilmekle yetinilmiştir.

Türklerin toplum hayatında önemli bir yere sahip olan Ozan-Baksı geleneğine dayanması ve bu geleneğin XVII. yüzyıl ile birlikte yerini Âşık Tarzı Şiir Geleneği’ne bırakması; tarikat çevreleri ile irtibatlarını kesmeden devam ettiren âşıkların halkın

diliyle konuşarak onların bedii ihtiyaçlarını gidermelerine yönelik katkıları ve bu katkının günümüze kadar devam etmesi edebi ve tasavvufî açıdan önem arz etmektedir. Bu öneme binaen çalışmamızdaki amacımız; tasavvufun Âşık Tarzı Şiir Geleneği üzerindeki etkisini ve âşıkların şiirlerinde kullandıkları tasavvufî temaları tespit etmeye yönelik olmuştur.

II. ÇALIŞMANIN METODU

Edebiyat araştırmalarında çeşitli kuram ve akımlar geliştirilmiştir. Bu akımlardan birisi de ikinci Dünya Savaşı yıllarında İngiltere’de ve Amerika’da T. S. Eliot, L. A. Richards, Ailen Tate, R. P. Warren ve Cleanth Brooks gibi edebiyat tenkitçilerinin önderliğinde Yeni Tenkit (*New Criticism*) denilen bir akımdır. Bu akımın dayandığı temel prensip, bir edebiyat eserine yazarının hayatı, yazıldığı devrin sosyolojik ve tarihî özellikleri gibi edebiyat dışı açılardan değil, ona tamamen kendi özel mahiyeti içinde bakılmasıdır¹. Zamanla bu tenkit görüşünün dar sınırları içinde kalmanın, edebiyat eserinin gerçek mahiyetini anlamaya yeterli olamayacağı inancı ağırlık kazanmış ve tenkitçinin tarih, felsefe, psikoloji ve sosyoloji gibi başka alanlardan da yararlanabileceğini kabul eden daha esnek bir edebiyat anlayışı benimsenmiştir. “Edebiyat tarihi, Edebiyat’ın tarihi olmalıdır”² diyerek edebiyat incelemelerinde bu metodun önemini ifade eden Ali Nihat Tarlan, çalışmalarını bu yöntemle yürütmüştür. Mustafa Tatcı da bu metodu kullanarak Hayretî üzerine bir çalışma yapmıştır³.

Âşıklar genellikle herkesin anlayacağı bir dil kullanır ancak kelime ve kalıpların arkasını geniş bir fikrî, felsefî ve tasavvufî muhteva ile doldururlar. Bu muhtevayı ortaya çıkarabilmek için zaman zaman satır aralarını okumak gerekir. Kemikli, Rene Guenon’un Dante’nin şiirlerini anlamaya yönelik kullandığı dört aşamalı okuma

¹ Wellek ve Varren’a göre edebiyat alanında ilmi çalışmalara başlamanın en tabii ve makul şekli edebî eserlerin kendilerini incelemek ve yorumlamaktır. Bizim zâten bir yazarın hayatı, çevresi ve edebiyat dediğimiz hadise ile ilgilenmemizin sebebi edebî eserlerin kendileridir. Bu böyle olduğu halde edebiyat tarihçilerinin bir edebiyat eserinin yaratıldığı ortamla çok fazla meşgul olup eserlerin kendilerini incelemeye çevrelerini incelemekten daha az zaman ayırmaları çok gariptir. Son yıllarda edebiyat incelemelerinde bizzâten edebiyat eserlerinin kendileri üzerinde durulması gerektiğinin anlaşılması sağlıklı bir tepki olarak çıkmıştır. Rene Wellek-Austin Varren, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, Çev.: Ahmet Edip Uysal, Kültür ve Turizm bakanlığı Yay., Ankara 1983, 7, 185-186.

² Ali Nihat Tarlan, “Edebiyat Tarihi Hakkında”, *Edebiyat Meseleleri*, İstanbul 1981, 21.

³ Mustafa Tatcı, *Hayretî’nin Dinî ve Tasavvufî Dünyası*, Horasan Yay., İstanbul 2006.

metodunun Yunus Emre ve onun mu'âkkıbi âşıkların şiirlerine uygulanmasını önerir⁴. Literal anlam, siyasî-sosyal anlam, felsefî anlam ve ezoterik (bâtınî) anlam olarak tasnif edilen bu metodun âşık şiirine de uygulanması gerekir. Âşık şiiri üzerine yapılan bazı çalışmalarda bu anlam katmanları göz önünde bulundurulmadığı ve şiirler literal anlamıyla ele alındığı için birçok âşık beşerî aşk, zevk ve sefâ düşkünü bir şahsiyet olarak tanıtılmıştır. Biz çalışmamızda bu dört aşamalı okuma metodunu göz önünde bulundurarak şiirlerin ezoterik (bâtınî/tasavvufî) anlam boyutunu incelemeye çalışacağız.

Hippolyte Taine edebiyat tarihi incelemelerinde göz önünde bulundurulması gereken etkenleri *ırk*, *ortam* ve *dönem* şeklinde sıralamaktadır. Ona göre sanatkâr eserinde mensubu bulunduğu milleti, içinde yetiştiği çevreyi ve yaşadığı devri yansıtır⁵. Bu durumda XVII. yüzyılda teşekkülünü tamamlayan Âşık Edebiyatı'nın ırk bakımından daha ziyade Türk milletinin kültür ve geleneğini, ortam bakımından Osmanlı toplum yapısını, dönem bakımından ise tarikatlerin iyice yaygınlaştığı ve toplumun hemen bütün kesimlerine ulaştığı bir dönemi yansıtan bir edebiyat olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim âşıklık geleneğinin Türklerin İslamlaşmadan evvelki dönemlerde toplum hayatında varlığını sürdüren Ozan-Baksı geleneğinden etkilenmemiş olması düşünülemeyeceği gibi Osmanlı döneminde yerleşik hayata geçiş ve tarikatların yaygınlaşması ile birlikte tasavvufî düşünceden etkilenmemiş olması da düşünülemez. Hatta Ozan-Baksı geleneğinden sadece saz, kopuz ve rüyâ gibi bazı şekli gelenek unsurları bakımından etkilendiği halde Âşık Edebiyatı'na asıl hüviyetini kazandıran unsur tasavvuf olmuştur diyebiliriz. Bu etkiyi rüyâ motifi, bâde içme merasimi, mahlas alma gibi gelenek unsurları üzerinde görmek mümkün olduğu gibi varlık ve yaratılış hakkındaki görüşleri ve aşk anlayışları üzerinde de görmek mümkündür. Bu yüzden çalışmamız Âşık Edebiyatı'nın gerek oluşum safhasında gerekse şiirlerin muhteva boyutunda tasavvufun etkisi üzerinden yürütülmüştür.

⁴ Kemikli, *Sûfi, Aşk ve Ölüm*, 35-36; a.mlf., "Bu Dünyada Benim Gönül Verdiğim", *Buruciye Edebiyatı*, sayı, II, 2008, 13-14. Rene Guenon'un Dante'nin şiirleri üzerine yaptığı çalışma için bkz. Rene Guenon, *Dante ve Ortaçağda Dinî Sembolizm*, Çev.: İsmail Taşpınar, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.

⁵ Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, 84.

III. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI

Âşık Edebiyatı'nın temel kaynakları şiiirlerin yazıldığı cönkler ve defterlerdir. Şiiirlerini genellikle sözlü kültür dairesinde dile getiren ve genellikle ümmî olan âşıkların, şiiirlerini çoğu zaman yazma veya yazdırma işlemini yapmadıkları bilinmektedir. Şiiirler bazen cıracıların ezberlemesi bazen de halkın dilinde dolaşması neticesinde kuşaktan kuşağa aktarılmış, toplum içerisinde bazı duyarlı kişiler tarafından da kaleme alınarak saklanmıştır. Günümüzde bu cönklerle ulaşmak çoğu zaman mümkün olamamaktadır. Ancak edebiyat araştırmaları sahasında günümüzde daha ziyade âşıkların hayatları ve şiiirlerinin tespiti konusuna yoğunlaşarak birçok çalışma yapılmıştır. Yapılan bu çalışmalar bizim için kaynak teşkil etmektedir. Bütün âşıkların şiiirleri tespit edilip divanları hâlâ tam olarak tespit edilememişse de divânları tespit ve tertip edilen âşıkların sayısı da az değildir. Dolayısıyla Âşık Tarzı Şiiir Geleneği üzerinde çalışma yapabilmemiz için yeterli malzeme bulunmaktadır. Bu malzeme üzerinde yapacağımız çalışmamız bir şiiir tespiti, tahkik ve derleme değil, konumuzla alakalı metinlerin tahlili olacaktır.

Çalışmamızda “Âşık Tarzı Şiiir Geleneği⁶” tabirini kullanarak şiiirler üzerinde inceleme yapmayı ve âşıkların tasnif ettikleri hikâyelerini -ayrı bir çalışma konusu olacak kadar geniş olduğu için- konumuzun dışında tutmayı amaçladık. Bununla beraber bir tarih sınırlamasına da giderek XVII. yüzyıl ile XX. yüzyıl arasında yaşayan âşıkları konumuza dâhil ettik. Böylece Osmanlı dönemi âşıklarını incelemeyi amaçladık. Bu çalışmanın bir devamı olarak Cumhuriyet dönemi âşıkları üzerinde ayrı bir çalışma yapılarak Osmanlı dönemi ile Cumhuriyet dönemi arasında değişen toplumsal yapı ve içerisinde bulunulan kültürel ortamdan kaynaklanan bazı farklılıklar ortaya çıkarılabilir diye düşünüyoruz.

Osmanlı dönemi âşıkları diyebileceğimiz XVII-XX. asırlar arasında yaşayan âşıkların sayısı yapılan çalışmalara göre farklılık gösterse de yüzden fazladır. Ancak bu âşıkların bir kısmının sadece adı ve birkaç şiiiri bilinmektedir. Bununla beraber bir kısım âşıklar üzerine derleme ve karşılaştırmalı metin çalışmaları yapılmış, cönklerdeki şiiirler bir araya getirilmiştir. Biz çalışmamızda şiiirleri bir araya getirilmiş ve aynı zamanda

⁶ Çobanoğlu daha geniş kapsamlı bir terim kullanarak Âşık Tarzı Kültür Geleneği adını kullanmıştır. Bkz. Özkul Çobanoğlu, *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*, Akçağ Yay., Ankara 2000, 129.

tarîkat çevreleri ile irtibatları neticesinde şiirlerinde tasavvufî neşveye yoğun olarak yer veren 25 âşığı ele aldık. Çalışmamızda klasik dipnot sistemi takip edilmekle beraber sadece şiir kaynakları verilirken parantez içi dipnot sistemi takip edilmiştir. Mesela alıntıladığımız şiir ya da mısranın sonuna eklediğimiz (Erzurumlu Emrah, 231/163-3) şeklindeki ibâre şiirin Erzurumlu Emrah’a ait olduğunu ve sayfa, şiir no ve dörtlük/mısra sistemiyle Emrah üzerine yapılan ve Divan Kaynakçasında belirttiğimiz eserin 231. sayfasında yer alan 163 nolu şiirin 3 nolu dörtlük ya da mısrası olduğunu göstermektedir. Erzurumlu Emrah’ta olduğu gibi Divan’ı üzerine birden fazla çalışma yapılmışsa bu çalışmalardan en kapsamlı olanı esas alınmıştır. Bu eserde bulunmayan bir şiiri kullanıldığında ise şiirin geçtiği kaynak, karışıklığa sebep olmaması için parantez içi dipnot sistemiyle değil normal dipnot sistemiyle verilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÂŞIK TARZI ŞİİR GELENEĞİ’NİN TARİHİ GELİŞİM SÜRECİ VE KAYNAKLARI

1.1. ÂŞIK TARZI ŞİİR GELENEĞİ

Türk milletinin, tarihî süreçte daima tekâmül eden, fakat mahiyetini değiştirmeyen müşterek millî geleneğe bağlı bir edebiyatı vardır. Türk Edebiyatı, İslâmiyetin kabulünden ve orta devir Türk tarihindeki siyasî ve sosyal gelişme ve değişmelerden dolayı iki farklı tarzda gelişme göstermiştir: Arap-Fars edebiyat geleneklerine dayalı olarak başlatılan, gelişme süreci içinde millîleşen Divan Edebiyatı ve Türklerin ilk millî edebiyat geleneklerine bağlı gelişen, yeni unsurlarla zenginleşen Halk Edebiyatı. Tanzimattan beri Halk Edebiyatı adı ile anılan ve üç farklı tarzdan (Anonim Halk Edebiyatı, Tekke Edebiyatı ve Âşık Edebiyatı) oluşan bu edebiyat geleneği, Türklerin, ilk anayurtları olan Orta Asya edebiyat geleneklerinin, İslâmiyet, yerleşik medeniyet, Arap-Fars medeniyet dâiresi içinde yeni ihtiyaç, talep ve zevklere göre gelişmiş ve şekillenmiştir. Türk Edebiyatı’nın en eski ve en millî bölümü olan Halk Edebiyatı biçim ve öz hatta üslûp bakımlarından ilk devre edebiyatlarının büyük ölçüde devamıdır. Bu edebiyat ve mahsulleri Tanzimattan sonra Halk Edebiyatı genel başlığı altında değerlendirilmeye başlanmıştır.⁷

Âşık Tarzı Şiir Geleneği’ne ait ürünler ise Halk Edebiyatı’nın Anonim Halk Edebiyatı, Tekke Edebiyatı ve Âşık Edebiyatı şeklinde tasnif edilen kollarından biri olan Âşık Edebiyatı içerisinde ele alınmıştır.⁸ Bu alanda kavram ve isimlendirmeler henüz tam olarak netleşmediğinden Âşık Edebiyatı üst isminin dışında bazı araştırmacılar tarafından bir kısım anlam farklılıkları gözetilerek Âşık Tarzı, Âşık Şiiri, Âşık Tarzı Şiir Geleneği, Âşık Tarzı Kültür Geleneği, Âşıklık Geleneği, Saz Şiiri gibi farklı isimlendirmeler de yapılmıştır. Bütün bu isimlendirmelerle temelde Âşık Edebiyatı ve mahsülleri kastedilmiştir. Biz de çalışmamızda hem şiirler hem de âşıklık

⁷ Umay Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, 4. Baskı, Akçağ Yay., Ankara 2005, 35, 39; Ahmet Kabaklı, *Âşık Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul 2008, 11.

⁸ Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, 35-42; Mehmet Aça, “Halk Edebiyatında Tür ve Şekil”, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, 10. Baskı, Editör: M. Öcal Oğuz, Ankara 2013, 239-286.

geleneği üzerine yoğunlaşacağımızdan Âşık Tarzı Şiir Geleneği ismini kullanmayı uygun görüyoruz.

Köprülü, Âşık Edebiyatı'nın sadece XVI-XX., hatta XVII-XX. asırlar arasında Anadolu'da yetişen ve oldukça mebzul eserleri ve edebî ananeleri zamanımıza kadar devam edip gelen saz şâirlerine mahsus şiir tarzı olduğunu ifade etmektedir.⁹ Ona göre âşık tarzı bir halk sanatı değildir. Bu nedenle doğrudan doğruya folklor -yani halk bilgisi- denilen disiplinin tetkik sahasına giren Anonim Halk Edebiyatı ile Âşık Edebiyatı'nı mahiyetleri bakımından birbirinden ayırmak lazımdır.¹⁰ Büyük şehir ve kasabalardan uzak köylere ve aşiretler arasına, büyüklerin ve zenginlerin saray ve konaklarından tekkelere ve kahvehanelere, asker kışlalarına, sınır kal'alarına kadar muhtelif içtimai muhitlere yayılan ve kendisine dinletici zümreleri temin eden Âşık Edebiyatı ve mûsikîsi, yaptığı bu içtimâî vazifenin muhtelif cepheli olmasından da anlaşılmaktadır ki, türlü menşelerden gelme -yalnız edebî değil, aynı zamanda müzikal- muhtelif sanat unsurlarının birleşip kaynaşmasından vücûda gelmiş, kendine mahsus yeni karakterlere malik, yeni bir terkiptir.¹¹

Bu yeni terkip içerisinde gerek Divan ve Halk Edebiyatı gerekse Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı ve Tekke Edebiyatı'na ait unsurların bulunması kaçınılmazdır. Bu unsurlar Âşık Edebiyatı'na renk ve çeşni zenginliği sağlayan bir mahiyete sahiptir. Bu yüzden Âşık Edebiyatı ne tamamen Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı ne de Anonim Halk Edebiyatı içerisine dâhil edilememiştir. Bu noktada Âşık Edebiyatı'nı farklı kılan en önemli husûsiyet bir gelenek edebiyatı olmasıdır. Bunun yanında Âşık Tarzı Şiir Geleneği'nin halkın ihtiyaçlarına göre şekillenmesi, muhtelif zümreler arasında müşterek bir edebiyat olması, Ozan-Baksı geleneği ile tasavvufun birleşim ve sentezi

⁹ M. Fuat Köprülü, *Saz Şâirleri*, 3. Baskı, Akçağ Yay., Ankara 2004, 37

¹⁰ Âşık Edebiyatı mahsulleri bazı araştırmacılar tarafından folklor içerisinde değerlendirmiş bazıları ise müstakil bir edebiyat olarak kabul etmişlerdir. Bu konuda farklı görüşler için bkz. Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüyâ Motifi*, 35-42; Ahmet Kabaklı, *Âşık Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul 2008, 14-15.

¹¹ Köprülü, *Saz Şâirleri*, 39. Öcal'a göre, folklor hareketleriyle birlikte Ziya Paşa'nın "Şiir ve İnşa" makalesinden başlayarak divan edebiyatı "yabancı", âşık edebiyatı "yerli" olarak görülmeye başlanmıştır. Böylece divan edebiyatçılarından boşalan edebiyat tarihini belirsiz varlıklarıyla âşıklar almıştır. Bu sürecin devamında onların tarihsellikleri ve edebiyat tarihi içindeki bireysel kimlikleri benimsenen bir gerçeklik olarak yaygınlık kazanmıştır. Bu durumu ifade etmek üzere fakelore kavramı kullanılmıştır. Bkz. M. Oğuz Öcal, "Sözel Belleğin tarihe Tanıklığı ve Âşıkların İnanılan Biyografileri", *Milli Folklor*, 22 (87), 2010; Selcan Gürçayır, *Folklorun Sahtesi: Fakelore*, Gelenek Yayınları, Ankara 2007.

olması, Tekke Edebiyatı'nın tesiri ile oluşması, şifahî kültür içerisinde ortaya çıkması gibi bazı karakteristik özelliklerinden bahsedebiliriz.

Âşık Tarzı Şiir Geleneği'nin yeni bir terkip olarak ortaya çıkmasının temelinde halkın ihtiyaç ve temayülleri vardır. Bu temayülleri temelde iki kavramla özetlemek mümkündür: mahallileşme ve mânevîleşme. Mahallileşme ihtiyacı Köprülü'nün işaret ettiği gibi, Osmanlı edebiyatında, Acem edebiyatının halkın ihtiyaçlarına cevap verememesi ve nüfuzunu kaybetmesi neticesinde millîleşmek değil, fakat mahallîleşmek lüzumu ortaya çıkmıştır. Böylece âşık tarzının altın devri olarak kabul edilen XVII. yüzyıldan itibaren âşıklar Osmanlı hayatının hemen her safhasında, konaklarda, kahvehânelerde, meyhânelerde, bozahânelerde, kervansaraylarda, tekkelerde, mesirelerde âşıklar büyük bir yer edinmiş, halka halkın anlayabileceği bir dille hitap etmişlerdir.¹² Yunus Emre'yi Mevlanâ'dan farklı kılan dil hususiyeti onun takipçileri olarak âşıklar tarafından da sürdürülmüştür. Böylece Âşık Tarzı Şiir Geleneği, tarihimizin başlangıcından itibaren, halkımızın sosyal ve kültürel hayatını en iyi şekilde aktaran bir edebiyat halini almıştır. Eski Türk toplumlarında kopuz çalarak destan söyleyen, Şamanist inanış içerisinde oyunculuk, büyücülük ve hekimlik görevleriyle halkın dertlerine çâre olan ozanlar Anadolu'da İslam Kültürü çerçevesinde “âşık” kimliği ile asker ocaklarından tekke ve tarîkatlara kadar, hayatın hemen bütün alanlarında saz çalıp türkü söyleyerek, yüzyıllar boyu halkın dili, kulağı, gözü olmuşlardır.¹³

Mânevîleşme temayülüne gelince, Türklerin hayatında din değişikliği ve yerleşik hayata geçme hadisesi Türk kültür hayatına yeni ve farklı bir üslup kazandırmıştır. Cihan Okuyucu'nun “*mânevîleşme temayülü*” adını verdiği bu uzun süreli değişme ve İslamlaşma süreci iki dönem kültürünün yer yer etkilenmesine ve kılık değiştirerek devam etmesine yol açmıştır. Bu değişimin izlerini sanat, mimari, yönetim ve edebiyat gibi hemen her alanda görmek mümkündür. Vaktiyle maddî ihtiraslar yüzünden boylar arası kavgalara tutuşan Türkler bu sebeple devlet kuramamışken İslamîyet'in nizam düşüncesiyle beraber uzun süreli devletler kurabilmişlerdir. Bu yerleşik hayat ve nizam içerisinde zamanla maddî olanın yerini mânevî olana bıraktığına şahit olmaktayız.

¹² Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları -1*, Akçağ Yay., Ankara 2012, 189-206.

¹³ Ensar Aslan, “Âşık Şenlik'in Hikâyelerinin Konularının Kaynakları”, *Âşık Şenlik Sempozyumu Bildirimleri*, 22-23 Mayıs 1997, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000, 41.

Nitekim Bamsı Beyrek hikâyesinde Deli Karçar'ın kılıklı elinin Dede Korkut'un duasıyla havada asılı kalması bazı şeylerin değiştiğini göstermektedir. Böylece velâyet kuvvete galebe çalmış; mânevî olan maddî olanı alt etmiştir. Bu noktada Dede Korkut, ozanlık geleneğinden âşıklık geleneğine geçişte, hem tiplerin, hem de tür ve diğer özelliklerin sağlıklı bir şekilde aktarılmasının ve yeniden oluşumunun takip edilebildiği önemli bir köprü olarak kabul edilebilir¹⁴. Muhtelif eserlerde maddî gücün mânevî güçle beraber ve ona hâkim olarak işlendiği görülür. Nitekim *Menâkıbu'l-Ârifin*'e göre Mevlâna'nın dedesinin rüyâda Hz. Peygamber tarafından Harezm padişahının kızıyla evlendirilmesi; Şeyh Edebalı'nın kızıyla Osman Gazi, Yıldırım'ın kızıyla Emir Sultan'ın evlenmesi; Akşemseddin *Menakıb*'ında anlatıldığı üzere Fatih'in saltanatı bırakıp dervişliği istemesi ancak Akşemseddin'in buna engel olması veli-padişah ilişkisini göstermesi yanında mânevî iktidarın maddî iktidardan üstün olduğunu göstermesi bakımından da önemlidir. Bütün bunlar maddî güce dayalı bir kültürün mânevîleşme yönünde attığı adımlar olarak görülebilir.¹⁵

Yukarıda ifade ettiğimiz mânevîleşme temayülü kanaatimizce Âşık Edebiyatı'nın oluşmasının da temelini teşkil etmiş, XVI. yüzyıldan itibaren ozandan âşığa geçiş sağlamıştır. Nitekim ozandan âşığa geçiş süreci bir kısım mânevîleşme temayülleri içermektedir. Gerek rüyâ, bâde gibi gelenek unsurları içerisinde gerekse şiirlerin muhtevâsında özellikle tasavvufun etkisiyle bir kısım dinî ve tasavvufî motifler yer almış, bu motifler zamanla Âşık Tarzı Şiir Geleneği'nin vazgeçilmez birer unsuru olmuştur. Konuyu biraz daha açacak olursak âşıkların rüyâ motifinde pirlarin/erenlerin yer alması, onların elinden bâde içen âşıkların kendilerini Hak âşığı olarak ifade etmeleri, mahlaslarının genellikle rüyâda pirlar tarafından Şenlik, Ruhsatî, Seyranî, Vehbî, Cemâlî gibi tasavvufî anlam boyutu da içeren kelimelerden seçilerek verilmesi, bununla beraber sazın sesinin “Hu” sesi olarak telakkî edilmesi âşıklık geleneğinin gelenek unsurlarında ortaya çıkan mânevîleşme unsurları olarak kabul edilebilir. Aynı zamanda âşıkların rüyâda bâde içtikten sonra mecâzî aşktan ilahî aşka yönelerek

¹⁴ Ali Yakıcı, “Dede Korkut Kitabı'nda Görülen Ozan Tiplerinin Türkiye Sahası Âşıklık Geleneğinin Oluşumuna Etkisi”, *Milli Folklor*, 19 (73), 2007, 47.

¹⁵ Cihan Okuyucu, *Divan Şiiri Estetiği*, Kapı Yay., İstanbul 2011, 7-10. Ayrıca mesleğinin dünyevi karakterine rağmen ahilik teşkilatında, vaktiyle av hayvânı olan geyiğin son tahlilde Geyikli Baba Tekkesi'nde ve Kaygusuz Abdal'ın Abdal Musa'ya intisabında karşımıza çıkan avcı-geyik figüründe mânevîleşme motiflerini görmek mümkündür. Halk arasında oldukça rağbet gören Geyik Destanı halk vezniyle yazılmasından dolayı Klasik Edebiyat şâirlerinin istihzâlî ifadelerine maruz kalmıştır. Bkz. Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları -1*, 193.

şiiirlerinde daha ziyade tasavvufî konuları işlemeleri de muhtevâ bakımından mânevîleşme temayülünün örneklerini oluşturmaktadır.

Her edebî gelenek, belli bir kültür birikimi, dünyâ görüşü ve inanç sistemi, yaşam biçiminin sanatçılar tarafından özümşenip kendilerine özel bakış açılarıyla yorumlanmasıyla özgün anlatımlara kavuşur. Türk toplum hayatında gerek İslamiyet'ten önce gerekse sonra önemli bir yere sahip olan Ozan-baksı edebiyat geleneğinin değişen zaman, zemin, inanç sistemi, dünyâ görüşü ve yaşama etkisiyle şekillenmesiyle Anadolu'da Halk Edebiyatı oluşmuştur.¹⁶ Bir milletin toplumsal yapısı ve yaşama biçimiyle edebiyatı arasında güçlü bir bağ vardır. Toplumsal yapıda ve yaşama biçiminde ortaya çıkan değişimler, etkisini edebiyatta da gösterir. Başlangıçtan günümüze kadar edebiyatımız değişimlere bağlı olarak çeşitli evreler geçirmiştir. Türk halk şiiri geleneği, Türk kültürünün tarihi içindeki görünümü, değişmesi ve gelişmesine paralel olarak bir değişim ve gelişim içinde olmuştur. Aynı uygarlığa bağlı kültürler, aynı dünyâ görüşünde birleşirler. Bir uygarlığın dünyâ görüşü de o uygarlığa özgü bir edebiyat anlayışı doğurur.¹⁷ Bu edebiyat anlayışı mitolojik kimlikle başlayıp zamanla dinî kılığa bürünür. Toplumsal gelişmelerle birlikte dinî ve dinî olmayan konular karşılıklı olarak biri diğerrinin yerini alabilir. Nitekim destanî şiirler zamanla dinî şiire dönüşmüş, daha sonra da her konu bu şiirin alanına girmiştir.¹⁸

Türk Halk Edebiyatı'nın mühim bir parçasını teşkil eden Âşık Edebiyatı, Köprülü'ye göre, yalnız bir içtimâî sınıfa veya bir dinî taifeye ait hususi bir zümre edebiyatı değil, birbirinden farklı muhtelif gruplara, muhtelif tarikat ve meslek mensuplarına, fikir ve zevk seviyeleri birbirinden çok farklı insanlara hitap eden muhtelif zümreler arasında müşterek bir edebiyattır. Osmanlı toplumunun asker ocaklarından saray ehline, köylerde ve göçebe yaşayan halktan şehir toplumuna kadar muhtelif halk tabakaları arasında yaşayan Âşık Edebiyatı, imparatorluğun muhtelif unsurlardan oluşan içtimâî ve mânevî havasını büyük bir kuvvetle aksettirmiştir.¹⁹

Anadolu sahasında XVI. yüzyıldan günümüze kadar geçirdiği aşamaları izleme imkânını bulduğumuz Âşık Edebiyatı'nın ortaya çıkışı ve önceki dönemlere ait gelişim

¹⁶ Umay Günay, "Âşık Tarzı Edebiyat Hakkında Düşünceler", *Mehmet Kaplan İçin*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay. Ankara 1988, 101-104.

¹⁷ Erman Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, Kitâbevi Yay., İstanbul 2009, 8-9.

¹⁸ Hikmet Dizdaroğlu, *Halk Şiirinde Türler*, TDK Yay., Ankara 1969, 14.

¹⁹ Köprülü, *Saz Şâirleri*, 47.

çizgisini belirlemek oldukça güçtür. Bu güçlüğü oluşturan faktörlerin başında Türklerin Orta Asya'dan göç ederek Anadolu'da yeni bir yerleşik medeniyet kurmaları, yeni bir dini benimsemeleri, şiir ve mûsikî alanlarında birtakım değişiklikleri kabullenmeleri gelir. Bir geleneğin veya bir edebiyatın ortaya çıktığı ilk şekliyle binlerce yıl devam etmesi elbette mümkün değildir. Bu kaçınılmaz değişim ve gelişim olgusu, geleneğin sürekliliğini izlemekte çeşitli problemler oluşturur. Tarihsel seyri izlemeyi güçleştiren bir başka faktör de Âşık Edebiyatı'nın, sözlü kültürün ürünü olması, bu ürünlerin çoğu kez yazıya geçirilmemesi, ilk dönemlerde yazıya geçirilen belgelerin bir kısmına henüz ulaşılammış olmasıdır.²⁰ Âşıklar, eserlerini yazı ile değil, söz ile yayarlar. Böylece, hem kendi eserlerini, hem de başka şâirlerin verimlerini, halka yaymış, hafızalara emanet etmiş olurlar. Ancak, bu tarzda yayılan şiirlerin, şâirlerin ağızlarından çıktıkları gibi saklanmayacağı tabiidir. Nitekim sazla söylenmiş sözlü parçalar çok defa değişip bozularak milletin folklor hazinesine katılırlar. Bazı meraklı dinleyiciler, bu şiirleri cönk²¹ denilen defterlere yazarlar ama, yine de bunların ilk ve asıl şekillerini kestirmek güçtür.²²

²⁰ Dilaver Düzgün, "Âşık Edebiyatı", *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Ed: M. Öcal Oğuz, Grafiker Yay., Ankara 2013, 287.

²¹ Cönk: Halk edebiyatı üzerine yapılmakta olan araştırmaların önemli bir kaynağı olan, el yazması defterlere *cönk* adı verilir. İstinsah (kopye) edeni çok defa belli olmayan bu cins defterler, bilhassa koşma, mâni, atasözü, destan, türkü, ağıt, ilâhî, nefes gibi saz şiiri ve folklor verimlerini içlerine alırlar. Bazı cönklerde ayrıca hikâye, masal, fıkra, hutbe, dua gibi manzum mensur parçalar da bulunur. *Cönk* düzenleyenler, kültür derecelerine göre, divan şâirlerinin bazı parçalarını, tasavvuf ve felsefeye dair sohbetleri de yazmış olabilirler. Fakat bu defterlerin önde gelen hizmeti, anonim manzumeleri veya halk şâirlerinin birçok parçalarını tesbit etmiş olmalarıdır. Nitekim bu defterler, kitaplıklardan ziyade âşık ve tekke edebiyatı meraklılarının ellerinde bulunmaktadır. Çokçası meşin kaplı, değişik renkli kâğıtlardan meydana gelmiş, dikkörtgen biçimi defterlerdir. Aslı Türkçe olduğu düşünülen cönk kelimesi "Çin ve Japon modelinde yapılan yelkenli gemi" anlamındadır. Arapça "sefine" de gemi demektir. Nitekim medreseli aydınlar, bir süre "cönk" yerine "sefine" kelimesini kullanmışlardır. Şiirleri ve şâirlerinin kısa hâl tercümelerini içine alan dergilere "Sefine-i şuarâ" denilmiştir. Cönkler edebiyata olduğu kadar sosyal tarihî tetkikler için de faydalı derlemelerdir. Çoğu, zor okunur yazılarla ve ekserisi sağlam tahsilli olmayan kimselerin tesbit ettiği bu dergilerde, tasnifsiz, plânsız bir şekilde iktibas edilmiş şiir, destan ve manzumelerden başka işitilmiş, görülmüş veya atalardan duyulmuş birçok vakalar, nükteler, latifeler; ayrıca eşrafa, memurlara devlet ve şehir yönetimine "büyüklerle" dönük hicivler de yer almaktadır. Kısacası *cönkler* halk şiirlerinin parçalarını, folklor verimlerini derleyen en mühim kaynaklar olduğu gibi, halk şâirlerinin hayat ve karakterlerine, maceralarına, temas ettikleri kimselere dair ipuçları veren önemli bazı kayıtlar ve notlar da ihtiva ederler. Cönklerin genellikle halk ve dergâh şâirlerinin şiirlerini içine alan birer "güldeste" olmasına karşılık, mecmualar çoğunlukla divan şâirlerinin ve aruzla ve tekellüflü yazan şâirlerin parçalarını içine almaktadır. Bu mecmuaların içindekilere, divanlarda ve "Tezkire-i Şuârâ"larda çokçası rastlanılabilir. Bu bakımdan halk şâirlerinin veya folklorun başka yerde, yazılı olmayan ürünlerini içine alan cönkler çok daha önemlidir. Bazen bir cönk, bir keşfe fırsat verebilir. Bkz. Ahmet Kabaklı, *Âşık Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul 2008, 14-15.

²² Ahmet Kabaklı, *Âşık Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul 2008, 14.

Köprülü'ye göre İslamîyet'ten sonra vücûda gelen tasavvufî şiir, halka mahsus bir mahiyette ve tıpkı eski Baksıların millî şiirleri şekil ve tarzında vücûda gelmiştir. XI. asırdan başlayarak millî vezin ve halk lisanı ile mutasavvıfâne şiirler yazan Ata ünvanlı sûfileri, eski baksıların bir devamı olarak kabul etmek yanlış sayılmaz.²³ Boratav'a göre XIII-XV. yüzyıllar arasında halk şiirini Yûnus ve Kaygusuz gibi Tekke şâirleri temsil etmiş, daha sonraki âşık şiirini etkilemişlerdir.²⁴ Artun'a göre Anadolu Halk Edebiyatı geleneğini, XIII-XV. yüzyıllar arasında, bir yönüyle çeşitli tarîkatlara bağlı derviş âşıklar temsil etmiştir. Bunlar bir bakıma ozan-baksı adı verilen bir kutsal âşıklık geleneğini sürdürmüşlerdir. Tasavvuf ağırlıklı bu gelenek çeşitli tarikatların inanç ve törelerini yansıtırken, eski Türk din ve inançlarından da tümüyle sıyrılabilmiş değildir. Ancak Âşık Edebiyatı'nı ozan-baksı geleneğinin devamı sayamayız. Âşık Edebiyatı, kendinden önceki ve olduğu zamandaki bütün edebiyatlarla beslenmiş bağımsız bir gelenektir.²⁵

Âşık Edebiyatı'nı Ozan-Baksı geleneğinden ayrı bir edebiyat olarak değerlendiren Oğuz ve Çobanoğlu'na göre XVI. yüzyıla gelinceye kadar Âşık Edebiyatı'nın güçlü isimlerine tesadüf edemememizin sebebi, şiirlerin yazıya geçirilememesinden ziyade âşıklık geleneğinin İslâmî kültür çevresindeki teşekkülünü tamamlamamış olmasıdır. Bu nedenle Ozan-Baksı geleneği âşık tarzının sadece bir öncüsü olarak kabul edilmelidir.²⁶ Çobanoğlu'na göre Âşık Edebiyatı, 16. asrın sonlarından başlayarak kahvehane ekseninde etrafında, az çok lâdinî bir karaktere sahip ozan baksı ve özellikle Yeniçeri ocağının kuruluşuyla "ordu şâiri" olarak ön plana çıkan ve başta Bektâşî tarîkatı mensupları olmak üzere diğer Tekke Edebiyatı mensuplarının tesiriyle şekillenmiş ve bağımsızlık kazanmıştır. Bir başka ifadeyle Âşık Edebiyatı adı altında toplanan edebî geleneğin tekevvününde tekke kültür çevresi önemli rol oynamışken âşık tarzının teşekkülünde ve bağımsız bir karakter kazanmasında son ve en önemli merhale kahvehaneler²⁷ olmuştur.²⁸

²³ M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 12. Baskı, Akçağ Yay., Ankara 2012, 79.

²⁴ Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, Gerçek Yay., İstanbul 1969, 22-23.

²⁵ Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, Akçağ Yay., Ankara 2001, 22.

²⁶ Düzgün, "Âşık Edebiyatı", 289; Özkul Çobanoğlu, *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*, 129.

²⁷ Kahvehanelerin tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkışı, işlevleri ve Erzurum'da âşık kahvehanesi geleneği hakkında geniş bilgi için bkz. Dilaver Düzgün, *Erzurum'da Kahvehaneler ve Âşık Kahvehanesi Geleneği*, Aktif Yayınları, Ankara 2005.

²⁸ Özkul Çobanoğlu, *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*, 130.

Âşık Edebiyatı, ozan-baksı geleneğinin İslamîyet'ten sonra tasavvufî düşünce ve Osmanlı yaşama biçimi ve kabulleriyle birleşmesinden doğmuştur. Önceleri dinî-tasavvufî halk edebiyatı olarak gelişen millî Türk Edebiyatı XV. yüzyılın sonlarından itibaren sosyal ve politik nedenlerden dolayı yeni bir oluşum içine girerek Âşık Edebiyatı olarak şekillenmeye başlamıştır.²⁹

XVI. asırda yaşayan âşıkların şiirleri incelendiğinde genellikle savaşlar veya sosyal olaylardan bahsedildiği görülmektedir. Bu asırdan önceki dönemlerde ozan-baksı geleneğini sürdüren şâirlerin şiirleri de muhtemelen aynı hüviyeti taşımaktadır. Dolayısıyla XVII. yüzyılda teşekkülünü tamamlayan Âşık Edebiyatı'nda bu dönemden itibaren tasavvuf kültürünün etkisi bariz bir şekilde görülmeye başlanmıştır. Neticede Ozan-baksı veya destan geleneği diye adlandırabileceğimiz bu İslamîyet öncesi Türk Halk Edebiyatı geleneği, Anadolu'da İslamîyet'in kültür potasında mayalanarak Osmanlı kültür ve üslûbu içinde şekillenmiş, yeni bir hayat anlayışı ve zevkine cevap verecek biçim ve öz kazanmıştır. Türk kültürü yeni bir kültürel kimlik kazanınca millî öze bağlı, epik şiirler yazan ozanın yerini, İslamî öze bağlı lirik şiirler yazan ve “âşık” diye anılan yeni bir sanatkâr tipine; Ozan-baksı veya destan geleneği de yerini “Âşık Edebiyatı” olarak adlandırılan geleneğe bırakmıştır.³⁰

XVI. yüzyıldan itibaren göçebe ve köylü halk çevrelerinde varlıklarını sürdürmekte olan ve eski bir geleneğin son temsilcileri sayılan kopuz eşliğinde kahramanlık türküleri ve destanları okuyan ozanlardan kendilerini ayırmak isteyen saz şâirleri, “âşık” ünvanını almışlardır.³¹ Çünkü “Halk Edebiyatı” olarak adlandırılan geleneksel edebiyatın ferdî mahsullerini veren ve başlangıçta “ozan, kam, bahşı” gibi adlarla anılan eski destancılar, XV-XVI. yüzyıllarda maddî ve manevî kültür seviyesinin yükselmesi ve tekkelerin yaydığı tasavvuf düşüncesinin yaygınlaşması ile şehirlerde yetişen saz şâirleri, köy ve aşiret çevrelerinde yetişen seleflerinin taşıdığı “ozan” adını kullanmak istememişlerdir. Böylece kendileri de yabancı saymadıkları mutasavvıf

²⁹ Erman Artun, *Türk Halk Edebiyatına Giriş*, Kitâbevi Yay., İstanbul 2004, 54.

³⁰ Umay Günay, *Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüyâ Motifi*, Akçağ Yay., Ankara 2005, 54, 228; Abdurrahman Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Akçağ Yay., İstanbul 2004, 46.

³¹ M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyat Tarihi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1981, 186; Hasan Özdemir, *Âşık Şiiri*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Doçentlik Tezi (Basılmamış), Ankara 1986, 1-2.

şâirler arasında kullanılmakta olan “âşık” ünvanını kullanmışlardır.³² Böylece Ozan’dan Âşık’a, Bahşı’dan Baba’ya geçilmiştir. Âşıkların isimlerinin sonuna genellikle halk tarafından hürmet hissini ifade edecek şekilde Baba ifadesinin – Sümmanî Baba, Celâlî Baba, Kemalî Baba gibi- getirilmesinde yaşanan bu değişimin etkisi olduğu söylenebilir.

1.2. ÂŞIK TARZI ŞİİR GELENEĞİ’NİN MENŞEİ VE GELİŞİM SÜRECİ

Âşık Tarzı Şiir Geleneği hakkında günümüze kadar yapılan çalışmalarda çeşitli husûsiyetlerine dikkat çekilmiş, Türklerin İslâmîyet’ten önceki toplum hayatında önemli bir yere sahip olan ozan-baksı geleneği, İslam dininin kabulü, Anadolu’nun fethiyle birlikte yerleşik hayata geçiş, XII. yüzyıldan sonra tarikatların teşekkül etmesi ve tasavvufî düşüncenin bu tarikatler vasıtasıyla yaygınlaşması gibi hususlar temelde Âşık Edebiyatı’nın oluşmasını sağlayan önemli faktörler olarak kabul edilmiştir.

İster Türklerin Müslüman olduğu VIII. asırdan, isterse Anadolu’nun İslamlaşmaya başladığı XI. asırdan başlatalım her halükarda Âşık Edebiyatı’nın Anadolu’da teşekkül etmeye başladığı XV-XVI. yüzyıllara kadar uzun bir dönem bulunmaktadır. Türklerin Müslüman olmadan önceki toplum hayatında önemli bir yere sahip olan Ozan-Baksı geleneği bu dönem içerisinde İslam ve İslam’ın pratik hayata geçirilmiş şekli olan tasavvufun etkisiyle değişim ve dönüşüme uğrayarak neticede âşıklık geleneği ve Âşık Edebiyatı’nın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Böylece Türklerin İslâmîyet’ten önceki toplum hayatında her zaman yer alan ozanlar Anadolu’da özellikle tasavvufun inkişâfı ve yaygınlaşması sonucu değişim ve dönüşüme uğrayarak âşık tipini oluşturmuştur.

Edebî eserler, yaşayan bir kültür topluluğunun kendilerine özgü ortak dünya görüşüne ve değerler sistemine göre şekillenir. Her kültürün kendi anlamlar, değerler ve kurallar bütünü vardır. Kültüre bağlı olarak şekillenen her türlü birikim doğal olarak o kültürün bir parçasıdır.³³ Dolayısıyla her edebî gelenek, belli bir kültür birikimi, dünya görüşü ve inanç sisteminin, sanatçılar tarafından özümseyip kendi özel bakış açılarıyla yorumlanmasıyla özgün anlatımlara kavuşur. Âşık Edebiyatı da bireysel bir edebiyat olduğu kadar bir gelenek edebiyatı olup millî bir kaynağa ve köklü bir geleneğe

³² M. Fuat Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I*, Akçağ Yay., Ankara 2012, 178; Metin Özarslan, *Erzurum Âşıklık Geleneği*, Akçağ Yay., Ankara 2001, 48.

³³ Şirin Yılmaz, “Prof. Dr. Umay Günay ile Halkbilim Çalışmaları Üzerine Bir Konuşma”, *Millî Folklor*, 3 (22), Ankara, 1994, 2–4.

dayanmaktadır.³⁴ Bu millî ve köklü geleneğin içerisinde Âşık Edebiyatı'nı en ziyade etkileyen unsur olarak Ozan-Baksı geleneği karşımıza çıkmaktadır.

1.2.1. Ozan-Baksı Geleneği

Âşıklık geleneğinde önemli derecede etkiye sahip olan ozanlar hakkındaki bilgiler M.S. V. asrın ilk yarısına, Hunlar dönemine aittir. Köprülü, Türklerin halk şâir-mûsikîşinasları hakkındaki ilk tarihi bilgilerin, Attila devrine, yani V. yüzyılın ilk yarısına ait olduğunu, garp kaynaklarının verdiği bilgilere göre, Attila'nın ordusunda şâirlerin, muzıkacıların bulunduğunu, onun ziyafetlerinde bu şâirlerin, Attila'nın kahramanlıklarına, zaferlerine dair inşâd ettikleri şiirleri okuduklarını belirtir.³⁵

Göçebe Oğuz topluluklarında kopuz eşliğinde destan, türkü okuyan ozanlar yarı kutsal hüviyet taşırlardı. Hatta eski Türk ordularında hükümdarın yanı başında mutlaka bir ozan bulunurdu. Bu ozanlar askerlere kahramanlık şiirleri okuyarak moral kaynağı oldukları gibi ölen kahramanların ardından ağıtlar da yakarlardı. Nitekim Atilla'nın ardından da ağıt yakmışlardır ki bu ağıt en eski ağıt olarak kabul edilmiştir. Aynı şekilde Gazneliler, Harzemşahlar, Selçuklular ve Memlükler dönemlerinde de ordularda ozanların bulunduğu bilinmektedir.³⁶ XIV-XV. asırlarda Osmanlı ordularında ve halk arasında, Anadolu'nun başka yerlerinde olduğu gibi, halk şâir-musikîşinaslarının bulunduğu muhakkaktır. Daha XV. asrın ilk yıllarında sazlarla ilâhîler okuyan derviş-şâirlerin bulunduğu seyahatnamelerden tespit edilebilmektedir.³⁷

Daha sonraki yüzyıllarda da ordu şâiri olarak varlıklarını sürdüren bu ozanlar birbirleriyle karşılıklı türküler söyleyerek at üstünde savaşa gitmişler ve halk arasına karışarak kopuz çalıp tarihi olaylara ait şiirler söylemişlerdir. Genellikle Oğuz Destanı'na ait eski manzumeleri çalıp söyleyen ozanlar aynı zamanda duydukları, tanık oldukları olaylarla ilgili şiirler, özellikle de yağ/cenaze törenlerinde ölülere yönelik

³⁴ Nurettin Albayrak, "Âşık", *DİA*, İstanbul 1991, III, 547; Umay Günay, "Âşık Tarzı Edebiyat Hakkında Düşünceler", *Mehmet Kaplan İçin*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1988, 101-104.

³⁵ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları-I*, 154.

³⁶ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I*, 153-156; Erman Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, Kitâbevi Yay., İstanbul 2009, 11; Bilge Seyidoğlu, "Halk Şiirinde Tasavvuf", *Tasavvuf Kitabı*, Haz.: Cemil Çiftçi, Kitâbevi Yay., İstanbul 2008, 353-357.

³⁷ Fuat Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I*, 158.

sagular söylelemişlerdir. Bununla birlikte “sığır”/av törenlerinde “şölen”/genel ziyafetlerde ve yuğ/cenaze törenlerinde mutlaka yer almışlardır.³⁸

Mevcut belgeler, İslâmîyet’ten önceki Türk devletlerinde askerî muzıkların ve halk şâirlerinin bulunduğunu, genel ve özel toplantılarda, ziyafetlerde, ölüm merasimlerinde ve av törenlerinde bu şâirlerin önemli bir yer işgal ettiklerini göstermektedir.³⁹ İslâmîyet’in kabulünden sonra da toplumda ehemmiyetlerini kaybetmeyen halk şâirleri X. ve XI. yüzyıllarda Gazneliler (961-1187) ve Karahanlılar (840-1212) devrinde Halk Edebiyatı’nın zengin örneklerini sunmuşlardır. *Divân-ı Lügâti’t-Türk*’te Çuci adlı halk şâiriyle beraber Aprınçur Tigin, Kül Tarkan, Sıngku Seli Tutung, Ki-Ki, Pratyaya-Şiri, Asıg Tutung, Çısuya Tutung ve Kalım Keyşi gibi şâirlerin isimleri de geçmektedir.⁴⁰

XIII. yüzyılda Anadolu Selçuklu ordularında görülen ozanlar, Mısır Memlukleri devletinde, XV. yüzyıldaki Anadolu beylerinin saraylarında da görülürler. II. Murat’ın sarayında mûsikîşinasların bulunduğu ve çeşitli kahramanlık destanları anlattıkları, XV. asrın ilk yıllarında Anadolu’da, ellerinde sazlarla ilâhîler okuyan derviş-şâirlerin bulunduğu bilinmektedir.⁴¹ Yine XIV. yüzyıl saz şâirleri arasında Baykan (veya Bikan) XV. yüzyıl saz şâirleri arasında da Bahşi adlı saz şâiri yer almaktadır.⁴²

İslâmîyetin kabulünden XVI. yüzyıla kadar olan devre, geniş halk kitleleri açısından bir geçiş devresi olmuştur. Bu devrede, eski kültürün devamcısı olan “ozan”, gerek Azerbaycan’da gerekse Anadolu’da aynı çizgiyi takip ederek yavaş yavaş yerini “âşık”a bırakmıştır. Bu geçiş döneminde bu halk şâirleri için, “Ozan”, “Dede”, “Ağsakal”, “Varsag”, “Yanşag”, “Varsağı-gû” gibi çeşitli adlar kullanılmış, ayrıca XIII. yüzyıldan itibaren dinî ve tasavvufî şiirler yazan aydın şâirler arasında tamamen farklı bir anlamda “âşık” kelimesi de kullanılmaya başlanmıştır. Dinî ve tasavvufî şiirler söyleyen bu şâirlerin ve günden güne bu sahada kökleşen İslâmî kültürün tesirinde kalan halk şâirleri, “âşık” terimini kendilerine de yakıştırır olmuşlardır.⁴³

³⁸ Erman Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, Kitâbevi Yay., İstanbul 2009, 11; Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Meb, 1971, I/44-46.

³⁹ Düzgün, “Âşık Edebiyatı”, 287.

⁴⁰ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları-I*, 156; Bilge Seyidoğlu, “Halk Şiirinde Tasavvuf”, *Tasavvuf Kitabı*, Haz.: Cemil Çiftçi, Kitâbevi Yay., İstanbul 2008, 353-357.

⁴¹ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları-I*, 157.

⁴² Düzgün, “Âşık Edebiyatı”, 287.

⁴³ Düzgün, “Âşık Edebiyatı”, 288.

Baksı kelimesinin tarihsel süreç içerisinde uğradığı anlam değişimlerini detaylı bir şekilde inceleyen Köprülü, Baksı'nın eski devirlerde mûsikî ile sihir yapan, şiirler terennüm eden, gâipten haber veren ve hekimlik yapan anlamında kullanıldığını, Arap ve Acem tesiri altında Bahşı şeklini alıp “sahip, muallim, lama, kâtip” anlamlarını ihtiva eder şekilde kullanıldığını ve bu değişimde İslamîleşmenin tesiri olduğunu ifade eder. Oğuzlarda Baksı yerine kullanılan ozan tabirinin de aynı şekilde bir anlam değişimine uğrayıp yerini âşık tabirine bıraktığı görülmektedir. Bu anlam değişiminin izlerini Dede Korkut Kitabı'nda görmek mümkündür. Bu eserden anlaşıldığına göre ozanların kutsî bir mahiyeti ve toplumda mühim bir yeri vardır. Ozanların piri sayılan Korkut Ata, efsaneye göre İslam dinini anlamak maksadıyla Türkistan'dan Cezâretü'l-Arab'a gelmiş ve Hz. Ebu Bekir ile görüşerek İslam dinini kabul etmiş bir velidir. Bey Büre Beyoğlu Bamsı Beyrek hikâyesindeki şekliyle ozan, gâipten haber veren bir bakıcıdır. Hakan huzurunda, ayinlerde, eline kopuzunu alarak vezinli ve ahenkli bir nesir ile tertip edilmiş esatîrî hikâyeler, kahramanlık destanları terennüm eder yahut halk arasında kıssahanlık ve bakıcılık yapar. Selçuklu ordularında da görülen bu ozanlar, Anadolu'daki Türk Beyliklerinin saraylarında XV. yüzyıla kadar görülür. Bu tarihten sonra gerek Azerbaycan gerekse Anadolu'da ozanın yerini âşık alır.⁴⁴ Dede Korkut hikâyeleri dil, gelenek, töre ve coğrafi yer adları bakımından incelendiğinde, Doğu Anadolu'nun dinî ve toplumsal yapısıyla benzerliği dikkat çekmektedir.⁴⁵

Anadolu Türklerinin ilk zamanlarda başlıca müterennimlerini teşkil eden ozanlar, XIV. ve XV. yüzyıllarda da bedîî faaliyetlerine devam ettirmişler ve XV. asır esnasında saraylarda bile yer almışlardır. Tarîkatlar çoğalıp tasavvuf cereyanı halk arasında iyice yayılıp teessüs ettikten sonra, ozanların hemen hepsi birer Pir'e intisap ederek eserlerine böylece biraz tasavvuf çeşnisi vermeye çalışmışlardır. O vakit daha İslamîyet'ten önceki devirlerin hatıralarını, yani Korkut Ata'nın hatırasını ve Oğuz-Nâme an'anelerini saklayan bu ozan isminin yerini, mutasavvıf-şâir manasını ifade eden âşık lakabı almış ve ozan kelimesi geveze, herze söyleyen yerinde kullanılmaya başlamıştır.⁴⁶ Dolayısıyla

⁴⁴ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları-I*, 80-82, 141-151; Nurettin Albayrak, “Ozan”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 18.

⁴⁵ Hasan Kantarı, *Doğu Anadolu'da Âşık Edebiyatının Esasları*, Ankara 1977, 60.

⁴⁶ M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Akçağ Yay., Ankara 2012, 325.

ozan tabirine tezyif ve tehzil anlamının yüklenmesi Tekke Edebiyatı'nın tesiriyle olmuştur.⁴⁷

Türk Halk Edebiyatı'nda önemli bir yere sahip olan ozanlar ve onların özellikle kopuzlarla terennüm etmek üzere vücûda getirdikleri ozanlık geleneği XV. yüzyılın ortalarına kadar sürmüş ve Anadolu Türklerinin ilk zamanlarda başlıca müterennimlerini teşkil eden bu saz şâirleri daha sonraki yüzyıllarda da bedîî faaliyetlerine devam etmişlerdir. XV. yüzyıl esnasında bile saraylarda ozanlara yer verilmiştir.⁴⁸ Bu noktada Âşık Edebiyatı'nı bir bileşim, bir sentez olarak kabul edebiliriz. Âşık, mistik birlik arayan dervişle, dans ve müzik eşliğinde şaman kültürünü sürdüren ozandan işlevsel olarak ayrılmıştır. Yani onlar din dışı şiirler söyleyen eski ozan-baksı tipinin görevlerinden arınmışlardır.⁴⁹ Bu hususu vurgulamak üzere Düzgün şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Şâirliğin yanı sıra hekimlik, sihirbazlık, mûsikîşinaslık, rakkaslık, din adamlığı gibi meslekleri de bünyesinde toplayan ozan-baksı geleneğinin değişen yaşam koşulları ile birlikte geçirdiği değişim sonucunda diğer özelliklerinden sıyrılarak sadece şâirliği yürüten sanatkârlar ortaya çıkmıştır. Bu sanatkârlar, ürünlerini, yeni tanıştıkları dinin etkisi altında ve özellikle o dönemlerde Türk topluluklarının yaşam biçimini derinden etkileyen tasavvuf kültürü çerçevesinde yaratmışlardır. Bu ürünlerde ozanlık geleneğinin dil ve üslûbuna, duyuş tarzına bağlı kalınmıştır. Üst düzeyde öğrenim görerek Arapça ve Farsça'nın etkisinde kalan şâirler ise Divan Edebiyatı adı verilen yüksek zümre edebiyatının zeminini oluşturmuşlardır. Dinî-tasavvufî şiirin yanında dindışı konuları ozan-baksı üslûbuyla sürdürenler olmuşsa da etkin ve kapsamlı olmadığı için kendilerinden fazla söz ettirememişlerdir. Ancak, tedrici bir biçimde belirginleşerek XV. yüzyılda kesin biçimiyle kendini hissettiren dindışı konularda ürün yaratma ihtiyacı, âşık tarzı denilen yeni bir geleneğin kurulmasına yol açmıştır. Fakat bu, bir yandan asıl kökü olan ozan-baksı geleneğinin formunu ve üslûbunu korurken bir yandan da kendisinden kopup ayrıldığı dinî-tasavvufî halk edebiyatının tematik yaklaşımını kısmen sürdürmesi biçiminde tezahür etmiştir”.⁵⁰

⁴⁷ Köprülü, *Saz Şâirleri*, 42.

⁴⁸ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları-I*, 80-82, 141-151; Nurettin Albayrak, “Ozan”, *DİA*, XXXIV, 18.

⁴⁹ Başgöz, *Folklor Yazıları*, 254.

⁵⁰ Düzgün, “Âşık Edebiyatı”, 289-290.

1.2.2. Ozanlıktan Âşıklığa Geçişte Tasavvuf ve Sûfilerin Rolü

Türkler, İslâmlaşma ile sadece yeni bir dinin esaslarını benimsemekle kalmamış, bu dinin farklı etnik yapıları evrensel ilkeler etrafında toparlayıcı ve birleştirici gücü altında, millî değerlerini, içine girdikleri İslâm toplumunun değerleriyle yeniden telif etmişlerdir. Böylece tevhid eksenli bir yenilenme süreci yaşayan toplumsal doku içerisinde Yusuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig*'i ile başlayan yeni bir Türk edebiyatı oluşmuştur. Bu edebiyat, iki koldan gelişimini göstermiştir. İlki, tarihsel olarak İslâmiyet ile Türklerden önce muhatap olup bu dinin medeniyet havzası içerisinde yer edinen Arap ve Fars edebiyatının izini sürerek oluşumunu tamamlamıştır. *Klasik Türk Edebiyatı* ve *Divan Edebiyatı* gibi isimlerle de anılan bu edebiyat üzerinde, özellikle Türklerin egemenliği altındaki bölgelerde gelişen İslâmî Fars edebiyatının doğrudan etkisinin olduğu bilinen bir gerçektir. İranlı şâirlerin sûfiyâne eserlerinin taklit, tercüme ve adaptasyonu şeklinde gelişen ve Osmanlı şiirinde bâriz bir etkiye sahip olan bu etkinlikler, tasavvuf düşüncesi ve anlayışının en üst düzeyde Türk şiirine manâ ve mazmun itibarıyla girmesini sağlamıştır. İkincisi ise İslâmlaşma öncesi halk kültürünü ve edebî zevki İslâm kültürüyle mezc etmiştir. Bu kol Doğu'dan gelen, ekseriyeti Yesevî ve bir kısmı da Haydarî olan dervişlerin getirdiği vezin ve şekil itibarıyla İslâmlaşma öncesi Türk edebiyatıyla benzerlikler gösteren edebi sahadır. Şekil ve eda itibarıyla *eskiye*, ruh ve mânâ itibarıyla de *yeniye* ait olan bu edebî kol, *Halk Edebiyatı*, *Âşık Edebiyatı* ve *Tasavvuf Edebiyatı*⁵¹ gibi isimlerle varlığını daima korumuştur. Bu saha büyük Türk sûfisi Ahmet Yesevî ile kurulmuş ve Yesevî dervişleriyle bir gelenek halini alıp Türk-İslâm coğrafyasında yayılmıştır. Anadolu'da ise, Yunus Emre ile şaheserelerini vererek gelişimini sürdürmüş; bilahare Fuat Köprülü'nün "Yunus mu'âkkipleri"⁵² olarak tavsif ettiği şuârânın katkılarıyla da Anadolu tasavvuf şiirinin en önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir.⁵³

⁵¹ Sûfiler, yazmış oldukları eserlerle büyük bir edebiyat meydana getirmişlerdir. Bu eserler, bir tefekkür mahsulü olup, aşk diliyle yazılmıştır. "Tasavvuf Edebiyatı" başlığı altında incelenen bu saha, iki koldan gelişmiştir. Birinci kol, dinî-tasavvufî halk edebiyatı; ikinci kol ise, klasik tasavvuf edebiyatıdır. Birinci gruba Yunus Emre ve Pir Sultan Abdal; ikinci gruba da, Fuzulî ve Şeyh Gâlib örnek olarak verilebilir. Mustafa Tatcı, "Tasavvuf ve Rumuz", *Yesevilik Bilgisi*, MEB Yayınları, Ankara 2000, 38.

⁵² Bkz. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 325-326.

⁵³ Türk milleti için adeta bir *yeniden doğuş* olarak tavsif edilmesi mümkün olan İslâmlığın beraberinde getirdiği toplumsal doku ve bu dokunun yazılı ve sözlü yansıması, tasavvufun İslâmî Türk Edebiyatı'nın teşekkülüne dair katkıları hakkında kaleme alınmış olan Bilal Kemikli'nin "Türk Tasavvuf Edebiyatı"

Âşık Edebiyatı'nın oluşumunda yukarıda işaret edilen ikinci kolda tasavvuf geleneğinin etkisi bariz bir şekilde görülmektedir. Anadolu'nun İslamlaşmasında dervişlerin üstlendiği fonksiyonlar dikkate alındığında bu husus daha da netleşmektedir. Büyük felâketlere yol açan Moğol istilâsıyla Horasan ve Mâverâünnehir'den Anadolu'ya gelen büyük kitlelerin arasında kendilerine “Alp erenler”, “Horasan erenleri” gibi adlar verilen kolonizâtör Türk dervişleri⁵⁴ de bulunuyordu.⁵⁵ XVII. yüzyıl âşıklarından olan Karpuzubüyük Âşık Hasan Dede bu dervişlerinden birisidir.⁵⁶ Tasavvufî halk şiiri XI. yüzyılda Horasan bölgesinde Fergana ve Buhara'da şeyhlerin çoğalması ve şehirden şehire ilâhîler okuyarak dolaşan dervişlerin meydana çıkmasıyla başlar. Eski ozanlara benzetilen bu dervişler toplumda Ata ve Baba adıyla anılmışlardır. O tarihten günümüze kadar Türk toplumlarında önemli bir etkiye sahip olan Ahmet Yesevî de bunların en meşhurlarındandır. Ahmet Yesevi, *Hikmet* adı verilen şiirlerinde ahlakî-tasavvufî fikirleri işlemiş ve bu fikirler halk arasında kolaylıkla yayılmıştır. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması yolunda önemli bir misyon üstlenen tasavvuf⁵⁷ ve buna bağlı olarak ortaya çıkan tasavvufî halk şiiri XIII. yüzyılda yetiştirdiği büyük ismi Yûnus Emre ile önemli bir boyut kazanmış, takip eden dönemlerde de etkisini artırarak gelişimini sürdürmüştür. XII. yüzyılda Moğol istilasına maruz kalan Anadolu'da oluşan mânevî boşluğu Horasan'dan gelen Yesevî dervişleri doldurmuş, “Horasan Erenleri” denilen bu dervişler Anadolu'nun muhtelif merkezlerine dağılarak tasavvufî öğretileri yaymışlar ve halk tarafından kurtarıcı olarak karşılanmışlardır. Yine bu Horasan erenleri içerisinde yer alan Mevlâna ile birlikte de

adlı makalesi ve yukarıdaki değerlendirme hakkında bkz. Bilal Kemikli, *Dost İlinden Gelen Ses*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2004, 1-26, 70-71.

⁵⁴ Barkan'ın meşhur makalesi için bkz. Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı imparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler İstîlâ Devirlerinin Kolonizâtör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *Tasavvuf Kitabı*, Haz.: Cemil Çiftçi, Kitâbevi, İstanbul 2008, 141-191.

⁵⁵ Uçman, “Tekke Şiiri”, 12.

⁵⁶ Tahir Kutsi Makal, *Âşık Hasan Dede*, Toker Yay., İstanbul 1997, 16. Geniş bilgi için ikinci bölüme bakınız.

⁵⁷ H. II. asırdan itibaren fiilen kendisini gösteren tasavvuf hareketi, İslâm'ın hızla yayılmasında etkili olan en önemli faktörlerden biridir. İslâmî değerlerin fert ve toplumlarda en iyi şekilde yerleşip yaşanır hâle gelmesi idealine hayatlarını vakfetmiş olan sûfiler, tebliğ faaliyetine büyük bir önem vermişler ve ilk devirlerden itibaren adeta İslâm'ın misyonerliğini yapmışlardır. İslâm'ın yayılma dönemlerinde bir nevi ileri kol faaliyeti görevini üstlenen bu gönül erleri, henüz İslâm'ın ulaşmadığı toplumların arasına karışarak, kendilerine has sevdirci, okşayıcı ve ikna edici üslûp ve yaklaşımlarıyla İslâm'ı tebliğ etmişler, böylece o bölgelerin resmen İslâm topraklarına katılmasını kolaylaştırmışlardır. Bkz. Osman Türer, “Türk Dünyasında İslâm'ın Yerleşmesi ve Muhafazasında Sûfi Tarikatlar ve Yesevî'nin Rolü”, *Yesevîlik Bilgisi*, Haz.: Cemal Kurnaz-Mustafa Tacı, Meb Yayınları, Ankara 2000, 73.

Tekke Edebiyatı başlamıştır⁵⁸ ve bu edebiyat daha ziyade havasa hitap eder şekilde teşekkül etmiştir. Bunun yanında halka yakın bir edebiyat ihtiyacı ile oluşan Âşık Edebiyatı Tekke Edebiyatı'nın tesiri ile ve onun paralelinde doğmuştur.⁵⁹ Netice itibariyle âşıklar şiirlerinde tasavvuf ideolojilerini de işlemeye başlayınca âşık tarzı şiirler Halk Edebiyatı, Tekke Edebiyatı ve Divan Edebiyatı'nın halk dilinde ve halk an'anesinde kaynaşmasından doğan bir terkip olmuştur ki işte bilhassa XVI. ve XVII. asırlarda büyük inkişaf gösteren Âşık Edebiyatı oluşmuştur.⁶⁰ Bu minval üzere Köprülü, Âşık Edebiyatı'nı sözlü halk edebiyatı ile klasik yüksek sınıf edebiyatı arasında üçüncü bir mahsulât silsilesi olarak telakkî etmektedir.⁶¹

Hoca Ahmet Yesevi'den başlayarak Yûnus Emre'ye ve ondan beri de bu güne kadar, yekdiğerine bitişik ve bağlı uzun bir silsile şeklinde, başlıca unsurlarını halk edebiyatından ve millî zevkten alan bir tasavvuf edebiyatı varlığını sürdürmüştür. İslamîyet'ten önceki halk edebiyatımızla büyük bir alakası olduğu için daha ilk teşekkül anından halkın rağbetini kazanan bu edebiyat, tasavvuf esaslarının Türkler arasında yayılmasına yardım etmiş, daha sonra da, Türkler arasında tasavvuf duygu ve telakkîlerinin gelişmesi bu edebiyatın yüzyıllarca halk arasında yaşamasına sebebiyet vermiştir. Henüz bir uyanıklık ve yenilenme devresini idrak edemeyen Orta Asya Türkleri arasında bugün bile ilk mânevî nüfuzunu saklayan bu edebiyat ve onu doğuran tasavvuf cereyanı, Batı Türklerinin muhitine geçer geçmez daha geniş, daha serbest ve daha derin bir şekil alarak “bir zühd ve takva sistemi” şeklinden “ilâhî bir aşk felsefesi” tarzına dökülmüştür.⁶²

Yûnus Emre'nin tesirlerini Tekke Şiiri, Bektâşî Şiiri ve Âşık Edebiyatı şeklinde üç başlık halinde inceleyen Köprülü'ye göre Yûnus Emre'nin Âşık Edebiyatı üzerindeki nüfuzu doğrudan doğrudan değil bi'l-vasıta olmuştur. Çünkü Âşık Edebiyatı, umûmiyetle tarikat müntesibi olan âşıkların, bilhassa Yeniçeriler arasından yetişen Bektâşî şâirlerinin millî-tasavvufî şiirlerinin kuvvetli tesiri altında kalarak müşterek husûsiyetlere sahip olmuştur. Bektâşî şiirlerinde ise ruh ve eda bakımından Yûnus

⁵⁸ Bilge Seyidoğlu, “Halk Şiirinde Tasavvuf”, *Tasavvuf Kitabı*, Haz.: Cemil Çiftçi, Kitâbevi Yay., İstanbul 2008, 353-357.

⁵⁹ Abdulah Uçman, “Tekke Şiiri”, *Başlangıçtan Günümüze Kadar, Büyük Türk Klasikleri*, İstanbul 1985, II/12.

⁶⁰ Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Meb, İstanbul 1971, I, 627.

⁶¹ Fuad Köprülü, “Türk Edebiyatında Âşık Tarzı'nın Menşei ve Tekâmülü”, *Millî Tebettu'lar Mecmuası*, Sayı I, İstanbul 1915, 5-46.

⁶² M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Akçağ Yay., Ankara 2012, 327.

Emre'nin büyük bir nüfuzu vardır. İşte bu nüfuz, o hususi edebiyat tarzından Âşık Edebiyatı'na da geçerek, âşıkların az çok sûfiyâne bir mahiyeti haiz şiirlerinde, hatta – Yûnus Emre şathiyyâtını hatırlatan- bazı tekerlemelerinde kendisini göstermiştir. Büyük âşıklardan her birinin şahsiyetine, mutasavvîfâne kabiliyet derecesine göre, bu tesir, farklı derecelerde göze çarpar. Bu yüzden herhangi bir âşık tetkik ederken, onun sanatını meydana getiren unsurlar arasında Yûnus tesirini aramayı hiçbir zaman ihmal etmemelidir.⁶³

Hacı Bektâş-ı Velî'nin duasıyla yeniçeri ocağı tesis edildikten ve Anadolu'da büyük bir takım muvaffakiyetler kazanıldıktan sonra âşık, baba veya abdal ünvanları ile tanınan dervişler tarafından destanlar söylenmiştir. Daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan saz şâirleri mutlaka bir tarîkate mensup olmanın yanında aynı zamanda yeniçeri ocağı içerisinde yer almışlardır. Osman ve Orhan Bey zamanında Arapça ve Farsça'nın rağbet kazanmasıyla birlikte halk arasında Tekke Edebiyatı'ndan farklı ancak zahiren yine aynı renk ve kisve altında Âşık Edebiyatı doğmuştur.⁶⁴ Böylece “Ozan-Baksı geleneğinin İslamîyet'ten sonra tasavvufî düşünce ve yaşayış tarzı ile birleşmesinden doğan belirli bir tip, âşık-şâir tipi olarak benimsenmiş,”⁶⁵ XV. yüzyıldan itibaren ozana aşağılayıcı bir anlam yükleyen âşıklar kendilerini diğer şâirlerden ayırmak ve ilham kaynaklarının kutsî olduğunu göstermek için âşık adını kullanmaya başlamışlardır. Bu değişim ve dönüşümün gerçekleşmesinde yerleşik hayata geçiş ve halkın refah seviyesinin yükselmesi gibi sosyo-ekonomik bazı sebepler⁶⁶ olduğu gibi asıl önemli etken halk irfanı diyebileceğimiz dinî-tasavvufî kültür seviyesinin yükselmesidir.

Halk irfanının yükselmesinde tarikatlerin ve sûfilerin büyük bir rolü vardır. Nitekim XV. yüzyıldan itibaren tasavvufî düşünce Anadolu'da sistemleşip tarikatlaşmaya başlamıştır. Anadolu'ya gelen şeyh ve dervişler arasında Yeseviyye mensubu kimseler önemli bir yer tutmakla beraber çoğunluğu vahdet-i vücud mektebi ile Sühreverdiyye ve Kübreviyye'ye mensup sûfilerden oluşmaktaydı. Sühreverdiyye XV. yüzyılın ilk yarısında kurulan Zeyniyye vasıtasıyla; Kübreviyye ise Yıldırım Bayezit'in

⁶³ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 312-326.

⁶⁴ (Umay Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, 4. Baskı, Akçağ Yay., Ankara 2005, 43) M. Fuat Köprülü, “Âşık Tarzının Hangi Şekli Hayatın İfadesidir” “Âşık Tarzının Menşei ve Tekamülü”, *İkdam*, 7 Mart, 11 Mart, 16 Nisan, 19 Nisan 1914'ten naklen.

⁶⁵ Dilaver Düzgün, “Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Erzurumlu Emrah”, *Millî Folklor*, 2000, Sayı: 47, 52.

⁶⁶ Erman Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, Kitâbevi Yay., İstanbul 2009, 2; İlhan Başgöz, *İzahlı Türk Halk Edebiyatı Antolojisi*, Ararat Yay., Ankara 1968, 7; a.mlf., *Folklor Yazıları*, 252-253; Ahmet Kabaklı, *Âşık Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul 2008, 11.

damadı Emir Sultan ve halifeleri vasıtasıyla XVI. yüzyıla kadar yaşayabilmiştir. Yeseviyye'nin ise XVI. yüzyıl sünnî tarikatler arasında izine rastlanmamaktadır.⁶⁷ XVI. asır öncesi Anadolu'ya giren tarikatlerden Nakşbendiyye, ilk olarak XV. asrın başlarında Amasya'da kurulan bir tekke ile faaliyetine başlamışsa da, bu tarikatın Anadolu'da yayılması, XV. asrın ikinci yarısında Kütahya'ya gelen Molla İlâhi (ö. 896/1491) ve halifesi Emir Ahmed Buhârî'den (ö. 926/1520) sonra gerçekleşmiştir. Anadolu'ya dışarıdan gelen bir diğer tarikat Kadiriyye ise, ilk olarak XV. asrın ortalarında Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469-70) vasıtasıyla Osmanlı Anadolu'suna girmiş ve İznik'teki tekkede vefatından sonra makamına geçen Abdürrahim Tîrsî (ö. 926/1520) eliyle XVI. asra ulaşmıştır. Yine Anadolu'da XV. asrın ilk yarısında vücut bulan Bayramîyye "Somuncu Baba" diye bilinen Hamidüddin Aksarâyî'nin (ö. 815/1412) halifesi Hacı Bayram Velî (ö. 833/1430) ve müridleri vasıtasıyla Anadolu'ya yayılmış, Şemsîyye, Melâmîyye ve Celvetiyye gibi üç büyük kola ayrılmıştır.⁶⁸ Netice itibarıyla XVI. yüzyılda Anadolu'da tasavvufî faaliyetler, Osmanlı'nın kuruluşundan bu yana en yüksek seviyesine çıkmıştır. Gerek devlet ricali gerek ilmiye sınıfı gerekse halk büyük oranda şeyhlerin tesirinde kalmıştır.⁶⁹

Ayrıca sûfîlerin Anadolu'nun hemen her yerleşim bölgesinde bulunan tekke ve zaviyelerde, belirli gün ve gecelerde halka da açık olan sohbet programlarının yanı sıra, büyük şehirlerdeki merkezî camilerden, en ücra köşelerdeki mescitlere kadar hemen her tarafta dinî-tasavvufî meseleleri anlattıkları sohbetler halk irfanının artmasında önemli bir fonksiyon icra etmiş, halkın tasavvufa yönelişini ve tekkeleri birer emin sığınak olarak görmesini sağlamıştır.⁷⁰ Diğer yandan mutasavvıf-âlimlerce halka hitap edecek şekilde kaleme alınan *Müzekki'n-nüfûs*, *Ahmediye*, *Muhammediye*, *Envâru'l-âşıkîn* gibi dinî-tasavvufî konuların ele alındığı eserler,⁷¹ başlangıçta, efsanelere dayandığı için, her ne kadar İran Edebiyatı'nın tesiri altında da olsa, *Kesikbaş Hikâyesi*, *Ejderha Destanı*, *Güvercin Hikâyesi*, *Muhammed Destanı*, *İbrahim Destanı*, *İsmail Destanı*, *Yusuf ile Zeliha*, *Veysel Karanî Hikâyesi*, *Muhammed Haneî Cengi*, *İbrahim Edhem Destanı*,

⁶⁷ Öngören, *Osmalılar'da Tasavvuf*, 17; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 204; Mutafa Kara, *Bursa'da Tarikatler ve Tekkeler*, Bursa 1990, I, 14.

⁶⁸ Öngören, *Osmalılar'da Tasavvuf*, 20-21.

⁶⁹ Öngören, *Osmalılar'da Tasavvuf*, 402.

⁷⁰ Reşat Öngören, "Osmanlı'da Sûfîlerin Farklı Toplum Kesimleri ile İlişki Tarzları", *Tasavvuf Kitabı*, Haz.: Cemil Çiftçi, Kitâbevi, İstanbul 2008, 204-209.

⁷¹ Öngören, "Osmanlı'da Sûfîlerin Farklı Toplum Kesimleri ile İlişki Tarzları", 205.

Maktel-i Hüseyin vb. manzum dinî destanlar⁷² halkın dinî-tasavvufî his ve tasavvurlarını geliştirmiştir. Ayrıca yine sohbet meclislerde okunan cönkler, Yunus Emre'nin Divânı başta olmak üzere divanlar, *Zinetü'l-mecâlis* gibi seçme beyit ve mısralardan oluşan eserler, aşk mesnevîleri, dini-ahlaki mesnevîler, evliyâ menkıbeleri, cenknâmeler, gazavat-nâmeler, Oğuz-nâme, Dede Korkut Hikâyeleri, *Hasbihal-nâme* türünde eserler ve *Letâif-nâme* tarzındaki eserlerin hemen hepsinde okuyucu ve dinleyiciye tasavvufun varlık düşüncesine müstenit bir inanç ve tevhit anlayışı vermek gibi ortak bir konu vardır. Osmanlı'da evler, konaklar, camiler, mesnevîhâneler (Daru'l-Mesnevî), tekkeler, kitapçı dükkânları, fütüvvet teşkilatlarının merkezleri ve kıraathâneler (kahvehaneler) gibi ilim ve irfan meclislerinde ilim ehlini dinlemek ve ders takibi yapmakla teşekkül eden halk irfanı her halükârda tasavvuf kültürüyle iç içedir.⁷³

Tarihi süreç içerisinde Türk milletinin hayat tecrübesini, dünya görüşünü, zihniyetini ve bütün bunların hayata dair pratik ve hikmetli cevaplarını ifade eden halk irfanı, köken itibarıyla temelde İslam ve tasavvufa dayanmakta; bu kültürün bir sözcüsü olan ve bir nevi halk filozofu⁷⁴ diyebileceğimiz âşık ise insanların zihnini meşgul eden pek çok konuya özellikle tasavvufî bazı izahlarla yine halkın anlayacağı dilde cevap veren ârif-derviş tipini sergilemektedir.⁷⁵

Mutasavvıf düşünürler, tasavvuf düşüncesini felsefî anlamda sadece bir metafizik/ezoterik zeminden öte, başlıbaşına bir ontolojik, epistemik ve etik anlayış olarak ortaya koymaya çalışmışlardır. Böylece tasavvuf, fikir ve sanat hayatına ışık tutmuş, ince sezgi, derin ilâhî hayat ve yaşayışı ile İslâm düşüncesinin sanat formu almasına neden olmuştur. Dolayısıyla tasavvufun, sadece bu disiplinin öngördüğü içsel tecrübeye sahip olan mutasavvıf şâirleri değil, bir doktrin olarak tasavvufun geliştirdiği ritüelden haberdâr olan şâirleri de etkilemiş olması kuvvetle muhtemeldir.⁷⁶

Tarikatlerin iyice yaygınlaştığı ve tarikat şeyhlerinin halk nezdinde büyük itibar kazandığı Osmanlı toplumunda tasavvuf, insanı mutlak hakikatlerle yüzleştirerek kâinattaki umumî ahengin derin sırlarını ruhlara duyurduğu için bu düşünce biçiminin

⁷² Abdulah Uçman, "Tekke Şiiri", II/14-15.

⁷³ Kemikli, *Sûfî Şairin İzinde Şiir ve İrfan*, 143-144.

⁷⁴ Bilal Kemikli'ye ait olan halk irfanı ve halk filozofu tanımlamaları için bkz. Kemikli, *Sûfî Şairin İzinde Şiir ve İrfan*, 139-145.

⁷⁵ Kemikli, *Sûfî Şairin İzinde Şiir ve İrfan*, 143-144.

⁷⁶ Bilal Kemikli, *Dost İlinden Gelen Ses*, Kitâbevi Yay., İstanbul 2004, 72.

şâirâne tahayyüller için önemli bir kaynak teşkil edeceği açıktır.⁷⁷ Bundan dolayıdır ki tasavvuf, Anadolu’da bir doktrin olmakla kalmayıp bir yol, yaşam biçimi ve bütün edebiyatları etkileyici bir sanat haline gelmiştir. Neticede XIV. ve XV. yüzyıllara kadar toplumsal sorunları, halkın duygu ve düşünce dünyâsını bağlamaları (Kopuzları) eşliğinde dile getiren âşıklar, bu tarz şiir söyleme geleneğini İslâmiyet’in kabulünden sonra da devam ettirmişler ve ilerleyen süreçte halk arasında yayılan tasavvuf akımlarının da etkisiyle, âşıkların şiirlerinde tasavvuf çeşnisi sıkça görülmeye başlamıştır. Hatta âşığın soyut ve ulaşılmaz sevgili tipiyle bir mistiğe bağlanması söz konusu olmuş, bazı âşıklar tarikatların yaygınlaşmasıyla birlikte bir mürşide bağlanmışlardır.⁷⁸ Âşıkların tarikat çevreleri ile irtibatları ve mürşide intisapları hakkında ikinci bölümde geniş bilgi verileceğinden burada detaylara girmeyeceğiz.

Âşıkların birçoğu aslında köklü bir dinî eğitim alamamışlardır. Ancak şiirlerinde İslâmî motiflere, inanç esaslarına, ibâdetlere, adalete ve ahlakî konulara sıkça değinmişler, sırası geldiğinde her çeşit öğütler vererek halka iyilik, mertlik, yiğitlik gibi hasletleri telkin etmişler, ibretli hikâyelerle dinî ve tasavvufî hikmetleri dile getirmişlerdir.⁷⁹ Divân şairleri aydınlar arasında Osmanlı kültürünü yayarken âşıklar da halk aydını olarak Osmanlı-Türk kültürünü halk arasında yaymışlar, halkın bu kültür çevresinde toplanmalarına yardımcı olmuşlardır.⁸⁰ Âşıklar bir taraftan saz ve sözleriyle halkın dinî his ve heyecanlarına tercüman olurken diğer taraftan da Âşık Paşa’nın *Garipnâme*’sinde yoğun bir şekilde işlenen birlik ve beraberlik fikrinin⁸¹ sonraki yüzyıllarda değişen sosyo-kültürel zemin içerisinde yeniden teşekkülü için katkıda bulunmuşlardır. Tasavvufun Yunus’un “*yaratılanı severiz Yaratan’dan ötürü*” ifadesiyle özetleyebileceğimiz varlığa bakışı ve Allah tasavvuru âşıklar tarafından toplumun özellikle halk tabanında dillendirilmiştir. Dolayısıyla böyle bir zeminde gelişen âşıklık geleneği ve bu geleneğe bağlı Âşık Edebiyatı da tasavvuftan uzak

⁷⁷ Kemikli, *Dost İlinden Gelen Ses*, 7–8

⁷⁸ Günay, *Mehmet Kaplan İçin*, Türk, Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay. Ankara, 101–104..

⁷⁹ Günay, “Âşık Tarzı edebiyat Hakkında Düşünceler”, 101–104; Ahmet Kabaklı, *Âşık Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul 2008, 15.

⁸⁰ Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, 36.

⁸¹ *Garipnâme*’de birlik fikri hakkında bkz. Mehmet Kaplan, “Âşık Paşa ve Birlik Fikri”, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1995. Bu husus ayrıca Bilal Kemikli’nin “Birlik İçinde Dirlik Bulmak” adlı makalesinde tevhid perspektifinden ele alınmaktadır. Bkz. *Sûfî Şairin İzinde Şiir ve İrfan*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2011, 84-89. Ayrıca Yunus Emre’nin “Gelin birlik olalım” çağrısı önem arz etmekte, kişiyi bireysel huzurdan toplumsal barışa davet etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Osman Türer, “Yunus Emre’de Barış ve Mutluluk”, *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, 7-10 Ekim 1991, 1995, 573-586.

kalmamıştır.⁸² Ahmet Kutsi Tecer'in âşık tarzının başlangıcını izah eden *“Halkın rağbetini izleyen bir kısım âşıklar irşat ve nasihat kapısını aralık bırakıp güzelleme kapısını açtılar.”* şeklindeki veciz ifadesinde de yer aldığı gibi tekkenin tavrı olan “nasihat kapısı”nı hiçbir zaman kapatmayan daima “aralık tutan” âşık tarzı mensupları gerek fert ve gerekse “tarz” olarak tekke ile ilişkilerini günümüze kadar devam ettirmişlerdir.⁸³ Bu durumda âşık tarzı edebiyat hakkında bilgi veren bazı kaynaklarda, bu tarzın “lâdini” bir gelenek olduğunun vurgulanması kanaatimizce tartışmaya açıktır. Uçman “dinî-lâdini” şeklindeki bir ayrımın ancak Tanzimat’tan sonraki Türk Edebiyatı için doğru ve geçerli olacağı görüşündedir.⁸⁴ Bu noktada Umay Günay’ın şu değerlendirmesi önem arz etmektedir: *“Türklerin İslâmiyeti kabul ettikleri IX. asırdan XIX. asrın sonlarına, Tanzimata kadar süren ve Türk İslâm Medeniyeti dâiresi içinde ortaya konulan eserlerin müşterek vasfını dinî muhtevâ taşımaları teşkil eder. İslâmiyetten sonra gelişen bütün edebiyat tarzlarında İslâmî dünyâ görüşü hâkimdir. Âşık tarzı edebiyatın klâsik şekliyle örnekler verdiği XVI. asır, bu asrın öncesinde ve sonrasında dayandığı kültür birikimi düşünülürse bu edebiyat tarzının bütünüyle lâdini karakter taşımasının mümkün olmadığı kolaylıkla anlaşılır. Ortak coğrafyada yaşayan insanların duygu ve tasaları, değer yargıları bir birikim sonucu oluşur”.*⁸⁵

Kanaatimize göre Âşık Tarzı Şiir Geleneği’nin en bariz vasfı, beşerî aşk ve bazı sosyal hadiseleri şiirlerinde işleyen ozanların, tasavvufun Osmanlı toplumunda yaygınlaşması neticesinde XVII. yüzyıldan itibaren dinî ve tasavvufî konulara şiirlerinde yer vermek sûretiyle “lâdini” karakterden kurtulma çabası içerisine girmeleri, ozan yerine daha çok tasavvufî anlam yüklü olan âşık ismini kullanmalarıdır. Buna göre Âşık Tarzı Şiir Geleneği’nin “lâdini” değil “dinî” hatta “tasavvufî” bir karakter taşıdığını söyleyebiliriz. Bu karakterin bir yansıması olarak âşıklar mahlaslarını genellikle tasavvufî anlamlar taşıyan kelimelerden seçmişler veya rüyada pirler tarafından verilen yine bu karakteri hâiz mahlasları benimsemişlerdir. Hatta bununla da

⁸² Metin Özarslan, *Erzurum Âşıklık Geleneği*, Akçağ Yay., Ankara 2001, 49; Necla Pekolcay, *İslâmî Türk Edebiyatı*, Kitâbevi Yay., İstanbul 2002, 146.

⁸³ (Özkul Çobanoğlu, *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*, Akçağ Yay., Ankara 2000, 140) Burhan Demiralp, *Ahmet Kutsi Tecer’in Halkbilimi İle İlgili Çalışmaları*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 1988, 158’den naklen.

⁸⁴ Uçman’a göre Türklerin İslâmîyeti kabul etmelerinden başlayarak XIX. yüzyılın sonlarına, yani Tanzimat’a kadar, 900 yıl yoğun bir şekilde süren ve Anadolu Türk- İslâm medeniyeti dâiresi içinde ortaya konulan eserlerin belli başlı vasfını dinî bir muhteva taşımaları teşkil eder. Bkz. Abdulah Uçman, “Tekke Şiiri”, II/11.

⁸⁵ Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, 227.

yetinmeyen bazı âşıklar özellikle tarikat çevrelerinde bulunmalarının da etkisiyle isim ve mahlaslarının yanına genellikle daha ziyade Yesevî deyişlerinin kullandığı “baba” ünvanını (Âşık Sümmânî Baba, Celâlî Baba, Ruhsatî Baba gibi), bazen de “kul, gedâ, bîçâre, dervîş, ednâyî, cüdâyî, fenâyî, fedâyî, nakkâşî” gibi meşrep ve mizaplarını ifade eden kelimeleri eklemişlerdir.

Âşıklar hepsi dinî-tasavvufî tarzda şiirler yazmasalar da tasavvufun etkisiyle özellikle ilahî aşka yönelik terennümlerde bulunmuşlardır. Halk arasında dolaşan birçok menkıbeler, bunların maddî ve cismanî aşktan manevî ve ruhanî aşk derecesine yükseldiklerini, saz çalıp şiir söylemeyi de ilahî vasıtalarla-yani ya bir mürşidin, ya da bir pirin rüyâda veya hakîkatte tecellisi ile- öğrendiklerini anlatır. Bunlar halkın telakkîsine göre Hak âşıklarıdır ve ilham kaynakları daima ilahîdir. Çok sefîh bir hayat geçiren ve bunlardan dolayı medrese âlimlerinin şiddetli hücumlarına uğrayan bir takım âşıklar hakkında bile, ölümlerinden sonra hatta bazen hayatlarında bu türlü halk menkabelerinin teşekkül ettiğini, tarihî şahsiyetlerinin bir kudsiyet halesiyle çevrelendiği bilinmektedir. Bütün bunlar âşıkların tarikatlarla ve bilhassa Bektâşîlikle sıkı alakalarından dolayı vücûda gelmiş telakkîlerdir ki onların halk nazarında içtimâî mevkilerini göstermek bakımından çok dikkate değerdir.⁸⁶

XIX. yüzyıl âşıklarına bakıldığında tarikat ve tekke kültüründen önemli derecede etkilendikleri bir gerçektir. Âşıklığa başlamalarını “rüyâ”ya bağlayarak sanatlarına kutsi bir mahiyet kazandıran âşıklar, çevrelerine ârif kişiliklerini yansıtmaya özellikle gayret etmişlerdir. Toplumun her türlü duygu ve düşüncelerinin tercümânı olan âşıklar aynı zamanda tarihin birer canlı tanıkları gibidirler. Bu anlamda yaşadıkları topluma ayna tutan âşıklar şiirlerinde halkın sevinç ve kederlerini dile getirdikleri gibi dinî ve tasavvufî neş’elerine de yoğun bir şekilde yer vermişlerdir.

1.3. ÂŞIK TAVRI VE TAVIRLARINA GÖRE ÂŞIKLARIN TASNİFİ

1.3.1. Âşık Tavrı

Âşık ismi gerek Dîvân Edebiyatı gerek Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı gerekse Âşık Edebiyatı sanatçılarına verilen bir isim olsa da aynı kültür kaynağından beslenmelerine rağmen farklı şiir çevreleri oluşturmuşlar, farklı kitlelere

⁸⁶ Köprülü, *Saz Şairleri*, 26.

seslenmişlerdir. Bu yüzden “Âşık kimdir?” sorusuna cevap vermek oldukça zor bir hal almıştır. Bu zorluk temelde âşık isminin gerek sosyal hayat içerisinde ve âşıklık geleneğinde gerekse tasavvuf ve tarikat çevrelerinde farklı anlamlarda kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Bununla beraber sadece âşıklık geleneği içerisinde bile belli bir âşık tanımlaması yapılamamıştır. Âşık Edebiyatı’nın muhtelif zümreler arasında müşterek bir edebiyat olması, ayrıca âşıkların muhtevâ olarak farklı tarzlarda şiirler inşâd etmeleri, bazılarının saz çalıp bazılarının çalmaması, bazılarının rüyâ motifi ve bâde geleneğinin içinde yer alması bazılarının almaması gibi sebepler âşıkları tanımlamayı zorlaştırmıştır. Âşık edebiyatı araştırmacıları bu zorluğu aşmak üzere âşıkları bazen muhtevadan bazen de şeklî unsurlardan hareketle tanım ve tasnif gayreti içerisinde olmuşlardır. Şairleri genel olarak *kalem şairleri* ve *meydan şairleri* şeklinde ikiye ayıran Köprülü, kalem şairlerini yüksek sınıfa mahsus şiirler yazan; âşıkları içerisine dâhil ettiği meydan şairlerini ise irticalen şiir tertip eden ve onları saz eşliğinde söyleyen şair olarak tarif eder ve bu şairleri ifade etmek üzere “*saz şâiri*” ifadesini kullanır. Ayrıca halk arasında saz şairlerine âşık denildiğini, hatta ilahî kaynaktan beslendikleri telakkisiyle “*Hak âşığı*” olarak kabul edildiğini dile getirir⁸⁷. Saz şairlerini “âşık” olarak adlandıran Boratav, rüyada bâde içerek sanatçı kişiliği kazandığına inanılan âşıkların “*bâdeli âşık*” veya “*Hak âşığı*” olarak ismlendirildiğine dikkat çeker⁸⁸. Bu hususta farklı tasnif ve değerlendirmeleri⁸⁹ sıralayan Düzgün ise âşıkları ürünlerini ortaya koyuş biçimlerine göre sanatlarını saz eşliğinde icra edenler ve etmeyenler şeklinde tasnif eder. Ayrıca sanatlarını saz eşliğinde icra etmeyen âşıkları öğrenim görüp görmemeleri bakımından “halk şairleri” ve “kalem şairleri” olarak ayırmanın yerinde olacağı kanaatini ifade eder.⁹⁰

⁸⁷ Köprülü, *Saz Şairleri*, 26-29.

⁸⁸ Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, 20.

⁸⁹ Sakaoğlu, saz şairleri için “âşık” ismini genel ad olarak kabul eder ve birbirlerine göre farklı vasıflarından dolayı ikinci bir isim verilmesini; Öcal Oğuz ise halk edebiyatının manzum ürünlerini meydana getiren şairlerin tamamını “halk şairi” genel başlığı altında değerlendirmeyi önerir. Detaylı bilgi için bkz. Düzgün, “Âşık Edebiyatı”, 310-312.

⁹⁰ Düzgün, “Âşık Edebiyatı”, 310-313. Bu konuda farklı tanımlama ve tasnifleri özetleyen Düzgün, ozan ve âşık isimlerinin tarihi süreç içerisinde değişen kullanım alanı hakkında şu değerlendirmeyi yapar: “XV. yüzyıldan sonraki uzun bir süre içinde “âşık”ı karşılamak üzere kullanıldığına tanık olmadığımız “ozan” kelimesi, XX. yüzyılın ortalarından, özellikle 1970’li yıllardan itibaren tekrar âşık edebiyatı temsilcilerini karşılamak üzere kullanılmaya başlanmış, bu adlandırma da yine bazı bilim adamı ve araştırmacıların tepkisine neden olmuştur. Son zamanlarda “ozan” veya “halk ozanı” terimlerinin iyice yerleştiğini görmekteyiz. Hatta bazı gelenek temsilcilerinin kendilerini zaman zaman “âşık” yerine “ozan” veya “halk ozanı” terimleriyle takdim ettikleri görülmektedir. “Ozan” kelimesinin geniş çevreler tarafından kabul görmesi, bazı kesimlerin âşık tarzını bilmemesi, “âşık” kelimesinin daha çok “seven”

Ayrıca bazı sözlüklerde ve Âşık Edebiyatı üzerine yapılan çalışmalarda âşık için daha ziyade şekli unsurlardan hareketle şu tanımlar yapılmıştır. “*Bir kimseye veya şeye karşı şiddetli sevgi duyan, seven kimse; tutkun, vurgun, müptela. Bir hazırlığı olmaksızın irticalen şiir söyleyen, ekseriya saz eşliğinde şiirlerini okuyan veya halk hikâyeleri anlatan şahıs, saz şâiri, çöğür şâiri, halk şâiri, ozan.*”⁹¹ “*Saz ve tambura çalan kişi.*”⁹² *Sazlı (telden), sazsız (dilden), doğaçlama yoluyla, kalemle (yazarak) veya bu özelliklerin bir kaçını birden taşıyan ve âşıklık geleneğine bağlı olarak şiir söyleyen halk sanatçısı*⁹³; *Daha çok kırsal kesimlerde yetişen, şiirlerini saz eşliğinde ve hece vezni ile vücûda getiren, halk hikâyesi tasnif edebilen ve anlatabilen sanatçıya verilen ad*⁹⁴; *umûmiyetle saz şâirlerine verilen isim*⁹⁵; “*Kendisinin veya başkalarının şiirlerini saz eşliğinde çalıp söyleyen ve halk hikâyeleri anlatan saz şâiri.*”⁹⁶

Yukarıdaki tanımlama ve tasniflere baktığımızda daha ziyade şekli unsurlardan hareket edildiği ve yapılan tasniflerde saz çalmanın önemli bir hususiyet arzettiği görülmektedir. Buna göre hangi zümreye mensup olursa olsun saz çalıp şiir söyleyen kişilere âşık denebilir. Ancak şiirlerini incelediğimiz âşıkların, kendilerini daha farklı şekillerde tanımladıkları görülmektedir. Mesela Erzurumlu Emrah’ın “*Saz ü sözle asla şâirlik olmaz/Onda birkaç türlü hüner olmalı*”⁹⁷ ifadelerine bakılırsa âşıklık sadece saz ve sözle olmaz. Âşıktaki başka hünerler de olmalıdır ki âşıkların dilinde hüner elde etmek tasavvufî neş’eyi şiirlerinde işleyebilmek anlamında kullanılmaktadır⁹⁸. Bu minvalde âşıkların hemen her birinin farklı bir vurguyla âşık tanımı yaptıkları görülmektedir. Âşıkların kendi kendilerini tanımlarken kullandıkları ifadeler ve vurguladıkları özellikler tek başına bir tanım oluşturmadığı gibi bu vurguların bir araya getirilmesiyle de belli bir tanım yapmak pek mümkün görünmemektedir. Bu yüzden âşıklık geleneğinin kompleks yapısı göz önünde bulundurularak öncelikle tanım değil tarihî

anlamıyla yaygınlık kazanması, ayrıca bazı gelenek temsilcilerinin daha çağdaş ve modern görünme çabaları bu gelişmedeki etkili faktörler olarak karşımıza çıkıyor.”

⁹¹ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, (16. bsk.), Vadi Yay., Ankara 2003, 89.

⁹² Şemseddin Sami, “Âşık”, *Kamusu Türkî*, Tercüman Yay., İstanbul 1985.

⁹³ Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, 1.

⁹⁴ Doğan Kaya, *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 2010, 72.

⁹⁵ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları -1*, 163.

⁹⁶ Nurettin Albayrak, “Âşık”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 547.

⁹⁷ Orhan Ural, *Erzurumlu Emrah, Hayatı-Şiirleri*, Özgür Yay., İstanbul 2000, 64; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Erzurum Şâirleri*, Aktaran: Abdülkerim Dinç, Erzurum 2011 Dünya Üniversiteler Kış Oyunları Serisi, Ankara 2010, 74

⁹⁸ Örnek şiirler için bkz. (Erzurumlu Emrah, 76/13-3; Âşık Sümmânî, 44; Âşık Ruhsatî, 197-173/4; Âşık Cemâl Hoca, 204/184-5; Âşık Dertlî, 206/113-5; Tokatlı Nuri, 312, 240.)

süreç içerisinde tavrı tespiti yapmak ve âşıkları tavırlarına göre tasnif etmek daha doğru olacaktır. Nitekim 16. yüzyılda başlayıp günümüzde hala devam etmekte olan âşıklık geleneğinin teşekkülünde etkin bir role sahip olan tasavvuf, âşıkları tanımlama ve tasnif etmede de mihver nokta olabilir.

Tasavvufta “*Tutkun, düşkün, vurgun, haddinden çok fazla ve aşırı derecede seven; Allah Teâlâ’yı son derece ve âzâmî mertebede seven, Hâkk âşığı, ifrat-ı muhabbet ehli, uluvv-i himmet sahibi*”⁹⁹ şeklinde tarif edilen âşık, Bektâşî çevrelerinde ise “*Tanrısal varlığın gizemine bağlanarak kendini Tanrı’da, Tanrı’yı kendinde görme aşamasına yükselmiş yetkin kişi; Bektaşilik tarikatında, Bektâşiliğin kıyısında duran, Alevî-Bektâşî ilke ve âdetlerine belirli bir sadâkat duyan, ancak nasip almamış durumda bulunan kimse*”¹⁰⁰ şeklinde tanımlanmıştır. Ozandan âşığa geçiş ile birlikte Âşık Tarzı Şiir Geleneği içerisinde ürün veren âşıklar, intisap ettikleri tarikat çevrelerinin etkisiyle ya tasavvuftaki âşık tanımını ya da Bektâşî çevrelerinin âşık tanımını benimsemişlerdir.

Âşıklık geleneğinin tarihsel oluşum ve tekâmül süreci dikkate alındığında âşıkların bariz iki tavrı olduğunu söylemek mümkündür. Birincisi ozandan âşığa geçişle birlikte âşıkların kendilerini “*âşık*” olarak tanımlamaları ve ozanı tehzil maksadıyla kullanmalarıdır ki buna ozana karşı âşık tavrı diyebiliriz. İkincisi ise dini ve tasavvufi kimliğe kavuşan âşıkların kendilerini zâhid ve sofi tipinden ayrı tutma gayretleridir ki buna da zâhide karşı âşık tavrı diyebiliriz. Bu iki temel tavır neticede bir âşık tanımlamasını ortaya çıkarmakta ve âşık tipini oluşturmaktadır.

1.3.1.1. Ozan ve Âşık

Ozana karşılık âşık tavrı diyebileceğimiz birinci tavır daha ziyade XVI. yüzyılın sonları ve XVII. yüzyılın başlarında netleşmeye başlamakta ve özellikle Karacaoğlan ile Âşık Ömer arasında sembolleşerek ifadesini bulmaktadır. Nitekim Karacaoğlan ozandan âşığa geçiş sürecinde ozan-baksı geleneğinin en güçlü temsilci olarak kabul edilebilir. Âşık Ömer ise bu süreçte âşık kavramının anlam alanına tasavvufi unsurları yerleştirerek ozana karşı âşık tavrını temsil etmekte ve Karacaoğlan’ı yermektedir. XVI.

⁹⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1999, 58; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Yayınları, İstanbul 2009, 64; Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, Haz.: İhsan Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 2013, 770.

¹⁰⁰ Esat Korkmaz, *Alevilik ve Bektâşilik Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul 2005, 102.

yüzyıldan itibaren Âşık Tarzı Şiir Geleneği'nde ortaya çıkan mânevîleşme temayülü neticesinde Âşık Ömer, Karacaoğlan gibi büyük âşığı yermekle kalmayıp Yûnus, Eşrefoğlu Rumi, Kaygusuz Abdal¹⁰¹ ve Üftade gibi tasavvufî yönleriyle öne çıkan şahısları takdirli ifadelerle övmekte¹⁰² âşıklık geleneğine tasavvuf eksenli bir tavır kazandırmaktadır. Bir şiirinde “*Ârife şiir cahile ozan ne güzel uymuş*”¹⁰³ diyerek âşık şiirini tasavvufa nisbet eden Âşık Ömer, ozan-baksı geleneğini de cahil olarak ifade ettiği tasavvufî geleneğin dışında kalanlara nisbet etmektedir. Yine benzer ifadelerle Öksüz Âşık'ı Karacaoğlan'dan üstün tutan Âşık Ömer, Karacaoğlan'ı “eski mesel” ifadesiyle nitelemekte ve bu ifadeyle ozanlık geleneğinin artık geride kaldığını dile getirmektedir.

Öksüz Âşık deyişleri aseldir

Karac-oğlan ise eski meseldir

Ezgisi çığrılır keyfe keseldir

*Biz şâir*¹⁰⁴ *saymayız böyle ozanı* (Âşık Ömer, 433/666-Şâirname)

Bununla beraber Şâirname'nin son dörtlüğünde âşıklık geleneğinin bulunduğu yeri tekve-i aşk olarak ifade etmekte ve başka bir şiirde âşığı “*fenâ ikliminin seyyahı bir derviş*” olarak tanımlamaktadır.

Âşık Ömer der ki sâde sözleriz

İlm-i hakîkatte biz can özleriz

Postumuzun abdalıyız gözleriz

Tekve-i aşk içre yolu erkâni (Âşık Ömer, 433/666-Şâirname)

Biz ki dervişiz fenâ ikliminin seyyâhıyız

Bahr-ı aşk içre yahud fülk-i tenin mellâhıyız

Ey Ömer mülk-i vücûdun mührüyüz miftâhıyız

Bilmiş ol bu şehre zulm u hem adâlet bizdedir (Âşık Ömer, 334/549-5)

Ozana karşı âşık tavrının en belirgin ayrım noktası âşıklığa dervişlik misyonu yükleme gayretidir. Âşık Ömer'in “*Âşıklıktan murâd tarîk-i Hak'tır/Hicâp ile varma*

¹⁰¹ Kaygusuz belürsüz etti mekânı (Âşık Ömer, 431/666-Şâirname)

¹⁰² Sadettin Nüzhet Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, İstanbul t.y, 77.

¹⁰³ Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 47.

¹⁰⁴ Halk arasında şâir âşıkla aynı anlamda kullanılmıştır. Bkz. Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları -1*, 194.

dergâha gönül” (Âşık Ömer, 50/72-4) ifadesi bu tavrın güzel bir örneğidir. Benzer şekilde Erzurumlu Emrah’a göre âşıklık sadece saz çalıp şiir söylemekle değil aynı zamanda mürşid-i kâmillerden tasavvuf neşvesini öğrenip hüner elde etmekle mümkün olur.

Mürşitsiz kâminden eş’ar umulmaz

Dervişin aslından haber sorulmaz

Saz ü sözle asla şâirlik olmaz

*Onda birkaç türlü hüner olmalı*¹⁰⁵

Benzer bir şekilde Âşık Seyrânî, âşığı sadece saz çalıp şiir söyleyen kişi olarak değil aynı zamanda Hakk nişanını hedefleyen biri olarak tarif eder ki bu durumda âşık, bir taraftan saz çalan diğer taraftan da Cenâb-ı Hakk’ın rızasına uygun olarak O’nun âlemdeki tecellilerini dile getiren birisi olmaktadır.

Âşık sazını alınca

Hak nişanın oklamalı

Elde varı azalınca

*Dilde şükrü çoklamalı*¹⁰⁶

Âşıklık geleneğine dervişlik misyonunun yüklenmesiyle birçok âşık kendini derviş olarak ifade etmiştir. Keza Bayburtlu Celâlî kendini “*harap ehl-i şu’aradır/Amma dervişân*”¹⁰⁷ şeklinde tanımlamaktadır. Âşık Ruhsatî ise başka bir âşığa kendini tanıtırken ehl-i tarikat meydanında çalışan, mey içmeden sarhoş olarak aşk deryasında bir nişan olan derviş (Âşık Ruhsatî, 274/290-2,3) olarak tanıtmaktadır.

Eğer âşık isen imtihan olak

Ben bir dertli dervişânım sen nesin

Ehl-i tarikatın ezel meydânı

Ben bu yolda çalışanım sen nesin (Âşık Ruhsatî, 274/290-1)

Âşıkların dervişlik misyonunu kazanmalarını sağlayan bazı husûsiyetler vardır. Bu husûsiyetlerden birisi tasavvuftaki mâ’rifet anlayışı gereğince kendilerini ârif olarak görmeleri ve bu edayla şiir terennüm etmeleridir. Âşık Ömer’in âşıkları, *ârif-i billah*,

¹⁰⁵ Ural, *Erzurumlu Emrah*, 64; Findıkoğlu, *Erzurum Şâirleri*, 74

¹⁰⁶ Hasan Ali Kasır, *Develili Seyrânî*, İstanbul 1984, 106.

¹⁰⁷ *Sofî benim arkam dönünce ta’n taşın atma/Hem alıp satma*
Gerçi bu Celâlî harap ehl-i şu’aradır/Amma dervişândır (Bayburtlu Celâlî, 194/24)

âşık-ı sâdık, fenâ ikliminin seyyâhı, aşk kitâbını okuyarak insân-ı kâmil olan kişi gibi ifadelerle vassettiği görülmektedir. (Âşık Ömer, 362/591-3: 334/549-5) Kendini “âşık-ı ârif-i billâh” olarak ifade eden Âşık Dertlî’ye göre âşık, mâ’rifetullah ve ilâhî aşk tutkunudur. Ârif-i billah tabirinin başına “âşık” isminin getirilmesi, âşıkların Allah’ı tanıma noktasında aşkı esas aldıklarının bir ifadesidir. “*Ben insanları ve cinleri ancak bana ibâdet etsinler diye yarattım*” (Zariyat, 51/56) ayetindeki لِيَعْبُدُون (ibâdet etsinler) ifadesini müfessirlerin ليعرفون (bilsinler) şeklinde tefsir etmeleriyle birlikte oluşan *ârif-i billah* terkihi, sufilerin ve âşıkların Allah’ı tanıma noktasında aşkı öncellemeleri sebebiyle “*âşık-ı ârif-i billah*” terkihini oluşturmuştur.

Bana fâsık diyen kendisi fâsık

Odur cehennem narına lââyık

Bu aşkın yolunda olmuşum sâdık

Benim ol âşık-ı ârif-i billâh (Âşık Dertlî, 90-18/3)¹⁰⁸

Ancak âşıkların bu halleri bazı toplum kesimleri tarafından yanlış anlaşılmış ve fâsıklık olarak telakkî edilmiştir. Hâlbuki bu “fâsık” nitelemesini yapanlar, Âşık Dertlî’ye göre Allah’ı gerçek manada tanımanın ancak aşkla gerçekleşeceğini bilmemektedirler. Âşıklara fasık gözüyle bakmalarının sebebi kendi “sersem” bakışlarıdır. Bu sersem bakışla âşıklar, bir kaşı kemâna yanıp yakılan ve câm ile sarhoş olan kişilerdir. Âşıkların derdini anlamayanlar onlara dîvâne derken, anlayanlar ise bırakın mahşere kadar yansın derler. Çünkü aşkın narıyla yanmak âşığın derdinin dermânıdır.

Sersem bakanlar serseri efsâne der bana

Halim görenler câm ile mestâne der bana

Yanar yakılır bir kaş-ı kemâne der bana

Ya bir cemâl-i envere pervâne der bana

Dertten bilenler mahşere dek yane der bana

Bî-dert olanlar şüphesiz dîvâne der bana (Âşık Dertlî, 71-2/1)

Bazı âşıklar, âşık ismini ârif kavramıyla aynı anlamda kullanmış, ârifin anlam alanına eş tutmuşlardır. Âşık Seyrânî “*Her kimin andırmış Hak ismin âşık/Mârifet bâhrine eylemiş gavvâs*” ifadelerinde dile getirdiği gibi âşığın mâ’rifet deryasının dalgıcı

¹⁰⁸ Âşık Ceyhunî’nin bu şiire nazire olarak yazdığı anlaşılan benzer bir şiir için bkz. (Âşık Ceyhunî, 35/9)

olan bir ârif olarak telakkî etmektedir. Aynı şiirin sonunda da “eğer Hakk’ı bulmak istersen gel sen de aşka kadem bas” diyerek ârif olmak için âşık olmak gerektiğini dile getirmiştir. Benzer şekilde Emrah “maârif bezminde fâik” olmak için muhabbet şarabını nûş etmek gerektiğini dile getirmiştir.

*Her kimin andırmış Hak ismin âşık
Marifet bâhrine eylemiş gavvâs
Hazîne-i Rahmân demeye lâyık
Durmuş âşık kalbin dinle kulak as*

*Açıl var Seyrânî solmak dilersen
Makbûl-i indallah olmak dilersen
Eğer sen de Hakk’ı bulmak dilersen
Sıdk ile târih-i âşka kadem bas (Âşık Seyrânî, 276/214)*

*Şahım Emrah gibi âşık olur mu
Bu remzi bilmeyen sadık olur mu
Maarif bezminde fâik olur mu
Muhabbet şarabın nûş etmeyince¹⁰⁹*

Bu noktada âşıklar mâ’rifetin gerçekleşmesi bakımından gönle dikkat çekmiş, gönlü bir taraftan aşkın diğer taraftan da irfânın mahalli olarak kabul etmişlerdir. Gönül Allah’ın nazargâhı olması bakımından hazineye benzetilmiş, âşık ise bu hazinenin hazinedârı olmuştur.

*Nakd-i cânın ile (eyle) cânâna telef
Kûy-i visâlinde bula bin şeref
Ko kıl lâ-mekândır bâb-ı men aref
O bâbın miiftâhı âşıklardadır (Erzurumlu Emrah, 170/101-2)*

Erzurumlu Emrah’ın bir müstezâtında yer alan “Âşık olanın aşkıla matlubi rızadır/Bâkisi hevâdır” (Erzurumlu Emrah, 392/317) ifadeleri âşık isminin tasavufî içerikli kullanıldığını gösteren bir örnektir. Ayrıca başka bir şiirinde dile getirdiği gibi

¹⁰⁹ Bkz. Ural, *Erzurumlu Emrah*, 56.

âşık, Yûnus'un "yaratılanı severiz, yaratandan ötürü" perspektifiyle bütün varlığı yok olucu, Allah'ı ise bâkî olarak görebilen, bu yüzden de insanlar arasında âlâ-ednâ ayrımı yapmayan kişidir.

*Farkeden âlâ vü ednâyı dilâ âşık degül
Âşık ol kim bilmedi âlâ nedür ednâ nedür
Çünkü bildin mahvolur eşyâ kalır sultân-ı aşk
Bilmezem Emrah senin gönlündeki dâvâ nedür* (Erzurumlu Emrah, 374/299)

*Âşıklar ta'n etmez yoksulu bâyı
Gönülde bir tutar bâyı gedâyı
Esîr-i aşk olan bilmez safâyı
Bizim gam çekmektir safâhâtımız* (Âşık Dertlî, 218/122)

Bu noktada Âşık Sürûrî varlığa mâ'rifet penceresinden bakan âşıkları bu perspektife sahip olmayanlardan ayırmak üzere, "Men aref esrârın bilen âşıklar/Gürûh-ı nâdâna katılır mı hiç" (Sürûrî, 22/3-2) ifadelerini kullanır. Âşık Ömer "Korkarım icâdım öldüğüm zaman/Bulur bir câhil-i kec dehân okur"¹¹⁰ ifadeleriyle şiiirlerinin cahiller tarafından okunmasından korktuğunu dile getirmektedir. Âşık Ruhsatî ise mücevher kıymetinde olan sözlerinin kıymet bilmeyenlere verilmesini istemezken ehl-i dil olan kişilere verilmesini temenni eder.

*Eğer âşık isen gözümün nuru
Sakın mecmuamı yarane verme
Hattım kemdir amma sözüm mücevher
Bir kıymet bilmedik hayvana verme*

*Verirsen verdiğin ehl-i dil olsun
Tanzim eyledikçe hem bülbül olsun
İlm-i hakikatte dili bal olsun
Sözünü bilmedik insana verme* (Âşık Ruhsatî, 122-67/1-2-3)

Âşık Seyrânî de destanlarının cahillere sıklet vereceğini, buna mukabil âriflerin bu şiiirlere değer ve kıymet vereceğini düşünmektedir.

¹¹⁰ Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiiirleri*, 24.

Edelim nazmîle bir hoşça destan
Dinlesin tâlib-i destân olanlar
Verirse de nazmım câhile sıklet
Kadrim bilir ehl-i irfân olanlar (Âşık Seyrânî, 243/167)

Tüm bunlar âşıkların ehl-i dil ve ârif vasfına sahip kişileri muhatap aldıklarını göstermekte, neticede tasavvuf temalı şiirlerini tasavvuf erbâbı kişilere yazdıkları anlaşılmaktadır.

Âşıkların dervişlik misyonunu kazanmalarını sağlayan bir başka husûsiyet ise dünyâyı öteleyen bir zühd anlayışına sahip olmalarıdır. Şiirlerde hırka u şal, tac u aba, cism u can, sim u zer gibi ifadeler dünyâyı ve dünyâ varlığını sembolize etmektedir. Âşıklar bu ifadelerle dünyâ varlığını yermişler ve dünyâyı hiçe saymalarının temeline ise ilâhî aşk anlayışını yerleştirmişlerdir. Aşka düşen kişi nasıl ki başka bir şeyi görmezse âşıklar da ilâhî aşk anlayışları gereği dünyâ varlığını görmezlikten gelerek aşkı öncelemişlerdir.

Cümle âşık aşk yolunda böyle sergerdân olur
Sırrını cânında gizler halini Mevlâ bilir
Kalbini gaflet bürümez kendi cânından olur
Âşık olan şu cihânda cism ü cânı neylesin

Murâda ermeyen âşık bu cihânı neylesin
Ser verip sır vermeyenler şu cihânı neylesin (Beşiktaşlı Gedâî, 98/72).

Ayrıca Âşık Ömer “Âşık olan neyle sim ile zeri” (Âşık Ömer, 73/130-4), *Ârif-i billah olan bilmez cihânın varını/Âşık-ı sadık olanlar sildi elden varını* (Âşık Ömer, 362/591-3) ifadeleriyle bu hususu dile getirmiştir. Âşık Sümmânî’nin ifadesiyle güzellerde vefâ, âşıklarda da sim ü zer bulunmaz. Onlarda ancak kırık bir saz ve emrâz (aşk hastalığı) bulunur. Çünkü âşığın en büyük sermayesi aşktır.

Dünyâlıktan hâlim sorar bazısı
Bizde sim yerine emrâz bulunur
Böyle imiş alnımızın yazısı
Elimizde kırık bir saz bulunur (Âşık Sümmânî, 335/235-1)

Bu noktada Âşık Dertlî padişah olup saltanat endişesi gütmektense abdal¹¹¹ olup aşk içinde yaşamayı tercih eder. Ona göre atlasî dîbâlar¹¹² giymektense, kalender tacı takıp hırka ve şal kuşanmak daha sevimlidir. Âşık Şem’î’ye göre derviş misyonlu âşığın başında tac u abası olmaması gerekir.

Padişahda rahat olmaz saltanat kaydın çeker

Padişahdan yahşidir aşk içre abdâl olması

Atlasî dibâ giyinmekten safâdır âşıka

Başta bir tâc-ı kalender hırka vü şâl olması (Âşık Dertlî, 98-24/2,3)

Aslı mecnun sıfât olan dervişin

Serinde hiç tac u abâsı olmaz (Âşık Şem’î, 104)

Âşıkların dervişlik misyonu ile vurgu yaptıkları bir başka husus ise amelin gerekliliğidir. Tasavvufta aşk, iman ile özdeştir ve amele merbuttur. Bu durum âşıkların kendilerini tanımlamalarında da dile getirilmiştir. Âşık Ruhsatî, Rasûlullah’ın sünnetini tutmayanları âşık olarak kabul etmez. Ona göre âşık, beş vakit namazı kılmakla kalmayıp aynı zamanda sünnete bağlı olan, hisli bir yüreğe sahip olup kurbağadan, karıncadan hisse kapan, kisbet giyip nefsi ile güreşen, benlik davasını kalbinden atmış ve kâmillerle beraber olmaya gayret gösteren bir kişidir. Buna mukabil beş vakit namazını kılmayan, on iki tarîkatten birinde bağlılığı olmayan ve kalbinde fesat olanlar âşık olamazlar¹¹³. (Âşık Ruhsatî, 345-401/3,5; 344-400/5) Âşık Ruhsatî’nin bu şiirini önemine binaen olduğu gibi naklediyoruz.

Ol Habîb’in sünnetini tutmayan

Ben âşığım deyi davalanmasın

¹¹¹ Âşık Dertlî’ye göre abdal olmak başka bir şiirinde ifade ettiği üzere mâsivâ kaydından soyunup üryan olmaktır. (Âşık Dertlî, 131-51/1) Benzer bir vurguyu Âşık Gevherî’de de görmekteyiz. Ona göre abdalın elbisesi her türlü zînetten yoksun bir çuldur. (Âşık Gevherî, 45-33/3)

¹¹² Kalın ve kıymetli bir cins ipekli kumaş olup âşıkların sembolik dil kullanımı içerisinde dünyevî zînetleri sembolize etmektedir. Bkz. Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 316.

¹¹³ *Müslümansın beş vaktini kılaman*

Cennet bahçesinden bir gül alaman

Eğer fasit isen âşık olaman

Boş yere yanıp da tutuşmayı gör

Gülşen bahçesinde var mı semerin

On iki tarikten var mı kemerin

Vezinden mevzundan var mı haberin

Yok ise boş yere yarışmayı gör (Âşık Ruhsatî, 345-401/3-4)

*Benlik davasını kalpten atmayan
Ben ârifim deyi fehvalanmasın*

*Âşık olan ednâ gerek cümleden
Ednâ olan derya olur damladan
Hisse alsın kurbağadan nemleden
Almazsa boş yere sevdâlanmasın*

*Gayret etsin kâmillere ulaşsın
Terk etmesin çevresinde dolaşsın
Kisbet giysin nefsi ile güleşsin
Yıkılırsa varıp şakvalanmasın*

*Benlik eylemesin bilirim deyi
Yol aldım sanmasın yelerim deyi
Beş vakit farzını kılarım deyi
Ben sofuyum deyi takvalanmasın (Âşık Ruhsatî, 260-267/1-4)*

Âşık Sümmanî kendisinin de içerisinde bulunduğu âşıkları her seher vaktinde okudukları tevhitlerle imanları tazelenen, cezbeyle gelen aşk dalgalarıyla ummanlara dalan, ilâhî tecellilere mazhar olarak amelleri lezzetlenen netice itibariyle Hak yolunun kervanından bir nefer olarak telakkî etmektedir.

*Biz âşığız taşlanırsız
Her ne gelse hoşlanırsız
Aşk oduna haşlanırsız
Arşa çıkar figânımız*

*Terk ettik ârı nâmûsu
Bu la'lim tabl u nâkûsu
Kat kat gelir aşk dalgası
Taşar bahr-i ummânımız (Âşık Sümmanî, 402/37-2)*

Âşık Cemâl Hoca'ya göre âşık dilinden zikri kesmez ve teberleyerek nefsini bezdirir. (Âşık Cemâl Hoca, 285/277-25; 158/122-2) Erzurumlu Emrah aşk ile zinde olabilmek için ihlas ile Hakk'a bende olmak gerektiğini dile getirir.

İhlas ile Hakk'a olanlar bende

Emrahî anlardır aşk ile zinde

Eğer kabiliyet yok ise sende

Ne faide şeyhin kerâmetinden (Erzurumlu Emrah, 153/84-3)

Âşık Ömer sadık bir âşık olabilmek için gönülden kibir gibi kalbî hastalıkların giderilmesi gerektiğini söyler. Tokatlı Nuri âşık olabilmek için nefsin alameti olan enâniyetten kurtulmak gerektiğini, Âşık Ruhsatî ve Erzurumlu Emrah nefs-i emmâreden kurtulmadıkça âşık olunamayacağını ifade eder.

Sâdıkâne âşık isen kibri gönülden gider

Dilde ta kim kalmaya gerd-i küdüretten eser (Âşık Ömer, 237/416-3)

Gönül fariğ ol geç ucbu kesretten

Kesret ehli aşkın rezaletidir

Âşık isen geç bu enâniyyetten

Enaniyet nefsin alâmetidir (Tokatlı Nuri, 295)

Bil ki hakîkate yetemen âşık

İbtida mecazî çarpılmadıkça

Zikre devam edip vakt-i seherde

Nefs-i emâreden kurtulmadıkça (Âşık Ruhsatî, 82/10)

Olmak ister isen muhabbet-pezîr

Zincir-i hevâya olmagıl esir

Sen de âşık olup var şu bezme gir

Bak gör ki neler var inceden ince (Erzurumlu Emrah, 76/13-2)

Âşıklar sosyal hayat içerisinde halkın ârif bir kişilik olarak tanınmış ve öne çıkmışlardır. Toplum hayatında ortaya çıkan bazı anlaşmazlıklar ve dargınlıklarda âşıklar insanların arasını bulan, onlara birlikte yaşama ve tahammül bilincini tavsiye eden bir fonksiyon üstlenmişlerdir. Bu noktada halkın âşıklar hakkındaki intibasları onların din ve tarikat büyüğü oldukları yönündedir ve yaşanan her türlü sıkıntıda âşıklara yönelik olduğu görülmektedir. Halkın bu beklentilerine karşılık vermeyi ihmal etmeyen âşıklar

her zaman iyiyi ve doğruyu tavsiye etmekten geri durmamışlardır. Âşık Ruhsatî bir şiirinde âşığın bu fonksiyonu şöyle dile getirmektedir.

*Baktım ki biraz cemaat bir odaya celb olur
Dad-ı Hak'tan gelir ilham biraz güftâr selb olur
Her kulunun bir derdi var anladım ki kalb olur
Bir söz açıp o halleri sezmeden hoşlanırım*

*Biraz güftâr celb eyledim dinleyene bir fasıl
Gönül eylemeye bundan ala olmaz söz hâsıl
İki mü'minin beyninde adâvet olsa hâsıl
Bir taş atıp ol şer işi bozmadan hoşlanırım* (Âşık Ruhsatî, 217/205-4)

1.3.1.2. Zâhid ve Âşık

Zâhîde karşılık âşık tavrı diyebileceğimiz ikinci tavır ise tarihsel süreç içerisinde hemen her âşığın yaşadığı kimlik kazanma mücadelesini içermektedir¹¹⁴. Bu noktada âşıkların kendilerini ayrı tuttukları zümre genellikle bazı medrese ehli ve tekke müntesipleridir. Bu tavrın temelinde âşıkların aşk yolunu seçmeleri vardır ki *tarik-i aşk*, *tekye-i aşk* gibi ifadelerle içinde bulundukları geleneği dile getirirler¹¹⁵. Tasavvuf kültürü içerisinde zühd ve takva geleneği ile aşk ve cezbe geleneği şeklinde bir ayırım yapmak mümkündür. Bu ayrıma göre âşıklar aşk ve cezbe geleneği içerisinde değerlendirilmelidir.¹¹⁶ Erzurumlu Emrah bir şiirinde “*Bildim ki bu aşk zühd ile takva*

¹¹⁴ Âşıkların tavır aldıkları zâhid, tasavvuftaki anlamıyla terk-i masivâ eden kişi değil, aşkın hallerinden anlamayan ve katı tutum sergileyen kişidir. Tasavvuftaki anlamıyla kullanıldığında da âşık ile zâhid arasında farklar mevcuttur. Rasim Efendi bu farkları şöyle ifade etmektedir. “*Her âşık olan zâhid olur. Zîrâ terk-i mâ-sivallâh eden terk- i dünyâ dahi etmiş olur. Velâkin her zâhid olan âşık olmaz. Zîrâ terk-i menâsıb ve menâfi'-i dünyâ eden, terk-i naîm ve derecât-ı âhiret etmek lâzım gelmez. Pes, âşık ki ifrât-ı muhabbet ehlidir, ulüvv-i himmet sâhibidir. Aslı budur ki aşk ateş misâlidir ki mâ-sivâ-sûzdur. Zühde ise efserdelik vardır. Ve zâhîde göre menâsıb-ı dünyâ nice ise âşıka göre seyr-i ekvân böyledir. Ya'nî seyr-i ekvândan seyr-i vâcibe terakki etmedikçe gerçek âşık olmaz. Âşık olan ulûl-emrdendir, zâhid olan değil. Pes, âşkın siyâset-i âmmesi vardır. Zîrâ zevâhire utlâ'ından mâ-adâ bevâtuna dahi işrâkı vardır. Zâhidin ise fetvâsı yalnız zuhura göredir.*” Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, 770.

¹¹⁵ Örnek olarak şu şiirlere bakılabilir: “*Biz tarik-i aşkın âşıklarıyız/Baş u can vermişiz cânân bizimdir*” (Erzurumlu Emrah, 196/127-1), “*Tarik-i aşk içre buldum Mevlâ'ı/Mevlevî olanlar bilir Leylâ'yı*” (Erzurumlu Emrah, 209/141-2), “*Sülûk ehli isen gel gir tarik-i aşka ârâm et/Yakışmaz ehl-i aşka mesleki tac u kuba derler*” (Tokatlı Nuri, 166) “*Gönül müstefizdir hubb-i Mevlâ'dan/Anın için fariğim fasl-ı Leylâ'dan/Feyz-i himmet alıp pir-i sevdâdan/Tarik-i aşk içre irşâd olmuşam*” (Erzurumlu Emrah, 127/57-2)

¹¹⁶ İkinci bölümün başında bu hususta geniş bilgi verilecektir.

ile bitmez/Atup kademüm meclis-i sahbâya yürütdüm” (298/228-2) ifadeleriyle zühhd ve takva geleneğinden geçtiğini ve aşk ve cezbe geleneği içerisinde yer aldığını dile getirmektedir. Âşık Ömer âşıkların aşk rumûzunu açıklamaya çalıştıklarını, Âşık Cemâl Hoca ise gafletten kurtuluşun bir yolu olarak kabul ettiği aşk ve sevdâyı zahir ulemanın bin yıl mantık okusa da bilemeyeceğini dile getirmektedir.

*Çar harf ile kalbin eylemeyen sâf
Dem urup bîhûde etmesün güzâf
Yazılmış rûmuz-i ayn ü şin u kâf
Bu bâbı zümre-i âşıkân okur (Âşık Ömer, 23)*

*Ehl-i gaflet aşk u sevdâyı bilmez
Bin yıl da okusa mantık, hesabı (Âşık Cemâl Hoca, 112/75-15)*

Âşık Ömer’in aşağıdaki ifadelerine bakılırsa âşık, güzel sevgililer hakkında sohbet etmekten ziyade Hallac-ı Mansur gibi aşk davasının peşinden koşan, gönül meclisini mâşuku için her an temiz tutarak ihyâ eden kişidir:

*Âşık oldur aşkının davasın etmektir garaz
Dembedem meclisin ihyâsın etmektir garaz
Hem harabe meclisin ihyâsın etmektir garaz
Yoksa zâhid de sever mahbûb-i zibâ sohbetin (Âşık Ömer, 288/486-2)*

*Âşıklar eylemez da’va-yı nihan
Da’vâya muindir muîn u nişan
Seyreder esrârı iyân u beyan
Çekmeyen çeşmine perde-i berdâr (Âşık Ömer, 12/Destan-4)*

Aşk ve cezbe geleneğinin hareket noktası, ezeli aşk anlayışı ve mecazî aşktan ilahî aşka geçiş yaparak eserden müessire, nakıştan nakkaşa yönelmektir. Mutlak hakikat olan Allah’a varmanın aşk ve akıl olmak üzere belli başlı iki yolu olduğu ifade edilmiştir. Aşk mutasavvıfların, akıl ise bilginlerin yoludur. Tasavvufta esas olan aşktır. Aşk akıldan çok daha üstün ve tesirlidir. Hakîkate ancak aşk ile erişilir. Akıl sınırlıdır, aşk sonsuzdur. Dünya konusunda aktif olan akıl, Allah’a ulaşma konusunda hiçbir işe

yaramaz. Hakk’a ancak aşk ile varılabilir.¹¹⁷ Âşık Sümmanî’ye göre hakikat şehrine yürümekle ulaşılamaz. Bu sebeple “*Sır şehrine ulaşılmaz piyâde/Binip aşk atına ulaşmak lâzım*” (Âşık Sümmanî, 242/111-4) ifadeleriyle aşk atına binmek gerektiğini dile getirir.

Ahmed Gazzâlî “*bilgi, aşkın pervanesidir*” der ve bilginin aşkla yanıp kül olacağını ve aşka dair haber veremeyeceğini dile getirir. Ona göre akıl ve bilgi kişiyi ancak aşkın kıyısına ulaştırabilir, ummanın derinliklerine yol bulamaz¹¹⁸. Benzer şekilde Yunus Emre’nin şiirlerinde akıl, gönül sarayını elde etmek isteyen biri rahmanî (iyi), diğeri şeytanî (kötü) sultandan biri olan Rahmanî Sultan’ın hem baş veziri hem de müşâviridir¹¹⁹. Kayıkçı Kul Mustafa’ya göre mâşuk’a ulaşmak için akıl yeterli değildir (Kayıkçı Kul Mustafa, 269/13-4) ancak yolu tayin edebilmek, nakıştan nakkaşa geçebilmek için gereklidir. Maksat nakışı değil nakkâşî görmek, hakîkate erişmektir. (Kayıkçı Kul Mustafa, 278/28-3) Âşık şiirinde bu anlamıyla akıl aşka engel değil, yardımcıdır. Ancak aklın yerildiği şiirlerde, âşıklar aşkı, zâhidler ise aklı temsil ederler. Bundan dolayı aklın temsilcisi olan zâhidler devamlı yerilirler. Âşıkların, kendilerini aşk yolunu tercih edip âşık olarak telakkî etmelerinde tasavvufun etkisi vardır. Aklın temsilcisi olan sofular cennetten başka bir şey istemezlerken, aşkın temsilcileri âşıklar ise Hakk’ın dîdârına talip olmuşlardır. Âşıklar, kendilerini kınayan zâhidleri, âşıkların halinden anlamamakla suçlarlar. Onlara göre Hakk, müfessirlerin yorumlarıyla değil, aşkın kitâbını okumakla tanınır, bilinir.

Âşık Cemâl Hoca âşıkları can içinde cânânı arayan kişiler olarak görür. (Âşık Cemâl Hoca, 77/37-7) Erzurumlu Emrah ise âşıkları “*merd-i Hüda*” olarak tavsif eder ve onların yaşadığı dîdâr aşkını anlayamayan zâhidlere Hallac-ı Mansur örneğini vererek âşıkların sûrette viran sûrette mamur olduğunu, zâhidlerin onların gönüllerinde taşıdığı sevgililerini bilemeyecekelerini dile getirir.

Hazer kıl bizlere dahletme zâhid

Mademki namus u arı bilmezsin

¹¹⁷ Süleyman Uludağ, “Âşık”, *DİA*, İstanbul 1991, IV, 14; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 406-408; Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 333.

¹¹⁸ Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu’l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, 22.

¹¹⁹ Kemikli, *Sûfî Şairin İzinde Şiir ve İrfan*, 94; Ayrıca aynı müellifin Risaletü’n-Nushiyye’de işlenen iyi ve kötü güçlerin içimizdeki savaşını anlatan “İçimizdeki Savaş ve Risaletü’n-Nushiyye” başlıklı yazısı için bkz. a.mlf., *Sûfî, Aşk ve Ölüm*, 63.

*Âşık-ı sadıklar merd-i Hüdâ'dır
Anların sevdiği yarı bilmezsin*

*Hidâyet ehlinden gel olma menfur
Sûrette virandır sirette mamur
Ne yüzden söyledi "ene'l-hak" Mansur
İşitmişsin amma dârı bilmezsin (Erzurumlu Emrah, 151/82-2)*

Âşıkların kendilerini tanımlarken vurguladıkları en önemli husus aşktır. Âşıklar mecazî aşka yönelik çok sayıda şiirler yazmakla beraber hakîkî aşkı kemâl noktası olarak telakkî etmişlerdir. Bu kemâl noktası genellikle dîdâr aşkı olarak ifadesini bulmuştur. Tasavvufî literatürde dîdâr, ilahî güzelliği temâşâdır¹²⁰. Âşıkların nazarında âşık, elest bezminde Allah'ın ruhlara "*elestü birabbiküm*" hitâbına "*bela*" diyerek ezeli aşkı yaşamaya başlayan, bu yüzden aşkı kadim olduğu gibi kederi de kadim olan kişidir.

*Yoksa âşıklıkta yoktur eserin
Âşık olsan kadim olur kederin
Dost ilinden niçin yoktur haberin
Yoksa fikri mecnûn divâne misin (Âşık Sümmânî, 269/148-2)*

Bu anlayışın bir gereği olarak âşıklığı bir yönüyle Allah'ın lütfu bir yönüyle de kader olarak telakkî etmişlerdir.

*Yazılınca hâme-i tasdir ile levh-i kader
Kilk-i aşkile yazılmışdur berâtı âşıkın
Var anun toprağına Emrah kıl canun nisar
Hâk-i pâ-yi fahr-i âlemdür necatı âşıkın (Erzurumlu Emrah, 326/254)*

Kendilerini katı şeriatçi zâhid anlamında kullandıkları sofudan ayıran âşıklar, sofuların cenneti ve hur u gılmanı arzuladıklarını, kendilerinin ise dîdârı istediklerini dile getirirler. Âşık Ruhsatî'ye göre "*sofular cennete kapanıp kalmışlar*", ehl-i dil olarak tarif ettiği âşıklar ise dîdâra ulaşmışlardır. (Âşık Ruhsatî, 340/393)

*Ehl-i dil olanlar yolunu tuttu
Dilesin maksuda menzile yetti*

¹²⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 147.

Âşıklar zümresi dîdâra gitti

Sofular cennette kapandı kaldı (Âşık Ruhsatî, 143-99/3)

Âşık Sümmanî de “*Aşığı zâr eden fehmeden dîdâr/Özün aşk bahrine dalanlar bilir*” (Âşık Sümmanî, 321/219-1) ifadesiyle âşığı ağlatıp inleten mâşuku “*dîdâr*” olarak dile getirmekte ve hûri ve gılmanları arzulayanlara “*bizim için Hak dîdârı cümlesinden daha tatlıdır*” serzenişinde bulunmaktadır (Âşık Sümmanî, 305/195-5). Beşiktaşlı Gedâî ise “*Beni idhâl-i cennet etmesin, Rıdvan’dan istersem*” (Beşiktaşlı Gedâî, 71/54) ifadesiyle cenneti değil; “*Gedâî âşık-ı sadık cemâlsiz cenneti neyler*” ifadeleriyle de cemâli arzuladığını dile getirmektedir. Âşık Ruhsatî, Âşıklar defterine “*bir Cemâl’in erbâbı*” diye kaydolduğunu ifade eder ve âşıklığını “dosta¹²¹ sarılmak” şeklinde dile getirir.

Şeyhim bana verdi çok çok nasihat

Yoklamadan geçme her bâbı diye

Âşıkların defterine kaydolduk

Bu da bir cemâlin erbâbı diye (Âşık Ruhsatî, 373-439/1)

Gâhi derviş olur posta sarılır

Gâhi meyhur olur tasta sarılır

Gâhi âşık olur dosta sarılır

Gece gündüz amandadır Yâ Rabbi (Âşık Ruhsatî, 149-107/3)

Âşık Şem’î ve Âşık Kemâlî Baba, elest bezminde Cenâb-ı Hakk’ın ruhlara hitap etmesiyle dîdâra müştak olan âşık-ı sadıkların, aşk ateşini Cemâlullah’a nail oluncaya kadar taşımaktan ictinab etmeyeceğini, yine maksudu Allah’ın rızası olan âşıklar için cemâlsiz cennetin zindana dönüşeceğini dile getirirler.

Senin başında Şem’i ateş kalu beladandır

Cemâlullah’a nail olmayınca eylemem serfurû (Âşık Şem’î, 66)

Âşık-ı sâdıklarız dîdâr-ı yâra müştâkız

Sûfîler zannitmesin mahşerde Cennet bekleriz (Âşık Şem’î, 30)

Gerekmez devlet-i dünyâda rızadır anca maksûdum

¹²¹ Âşıklar şiirlerinde “dost” genel olarak Allah manasında kullanılmaktadırlar.

Cemâlin görmeyen âşıklara Cennet olur zindan (Âşık Şem’î, 58)

Âlemin mahbubu Mevlâ kimse bilmez zâtını

Cemâlin görmek murâdım istemem cennetini (Âşık Kemâlî Baba, 142)

Âşıklar sofı tipini riyakârlıkla ve samimiyetsizlikle suçlarlar. Âşık Seyranî’nin “Sofı her ne kadar etse ibâdet/Başın bağlar nefis ticaretine” (Âşık Seyrânî, 181/59-4) ifadesi bunun güzel bir örneğidir. Ayrıca halk katında iyi bilinip kibre kapılarak Hakk katında gözden düşmektense, halk katında kötü bilinip Hakk katında makbul olmayı tercih eden anlayışını şöyle dile getirir:

Hakk’a bir âdem riya ile ibâdet etmeden

Belki yeğdir kendini rüsvâ-yı bednâm eylese (Âşık Seyranî, 26)

Biz tarîk-i aşkın âşıklarıyız

Baş u cân vermişiz cânân bizimdir

Ne gamdan ictinâb edersin ey dil

Kâşane bizimdir mihmân bizimdir

Bu nükte yetmez mi ârife kâfi

Sırra mahrem olan eylemez lâfi

Çık aradan sofî değilsen sâfi

Tekye-i aşk içre devrân bizimdir (Erzurumlu Emrah, 196/127)

Bu noktada Âşık Ruhsatî sofuları “ehl-i cennet”, âşıkları ise “ehl-i servet” olarak tavsif eder ve mahşer gününde âşıkların mâşukuna kavuşup en büyük serveti elde edeceğini ifade eder.

Sen sofusun gece gündüz mal için secde kılan

Senin olsun ben istemem cennetinden bana ne

Ehli servet ehl-i cennet mahşer günü bell’olur

Sen de bir âşık olmuşsun Ruhsat’ından bana ne (Âşık Ruhsatî, 123-70/1-8)

Âşık Kemâlî Baba’nın bu hususta yaptığı tercih ise oldukça nettir:

Öz vatan tuttum bekâyı, göçerem bir gün olur

Fânî dünyâ devletini istemem billahi ben

Der Kemâli cennetin maddesini verdim size

Bana yeter, elverir görsem Cemâlullah'ı ben (Âşık Kemâlî Baba, 129)

Zâhide karşı âşık tavrının en önemli husûsiyetlerinden biri Âşık Şem'î'nin ifadesiyle “*halka menfur olmadan Hakk'a vasıl olmayı*” (Âşık Şem'î, 65) tercih etmeleridir. Âşıklar bu noktada vâizlerle sürekli ayrı düşmüşler, kürsüden cenneti hurilerle dolu bir mekân olarak tasvir etmelerini ve cemaati cehennem azabıyla korkutmalarını eleştirmişlerdir¹²². Âşık Ruhsatî cenneti hurilerle vasfeyleyen vâize tepkisini şu ifadelerle dile getirir:

Vâiz vasfeyleme huri

Gönül cennet istemez hâ

Bütün bütün senin olsun

Âşık zinet istemez hâ (Âşık Ruhsatî, 94-26/1)

Âşık-zâhid çatışmasının yansıdığı güzel örneklerden birisi Âşık Ruhsatî'nin şu şiiridir:

Ben yanarım aşk oduna yüreğim sad-pâredir

O da benden em istiyor bıçak yarasın gösterir

Ben derim Allah yolunda terk ederim varımı

O da ben âşıkım deyi zamparasın gösterir

Ben derim iratta nen var rıza-yı Allah için

O da bana faizde olan parasın gösterir

Ben derim aşk ateşim var yüreğim ona yanar

O da gelmiş mecazîden çam çırası gösterir

Ben derim irfân kapısında var mıdır kemâlin

O da nâsa eylediği dubarasın gösterir

Ben derim hoca uğruna diz kırıp oturmadım

O da gelmiş Arabi'den ibaresin gösterir

Ben derim aktan okurum karaya yok hacetim

O da gelmiş imtihana suparasın gösterir

¹²² Âşık Sümmanî Allah'ı azap eden bir Tanrı olarak vasfeden hocaya yazdığı bir şiirinde kendi inandığı Allah ile Hoca'nın anlattığı Allah tasavvurunun farklı olduğuna dikkat çekmek üzere şiirini şöyle bitirir:

Allâh bir tek senin Allâh'ın ise

Gayri bir Allâh'ı bul bana göster (Âşık Sümmanî, 304/192)

Ben derim Ruhsat almışım Nakşibendî tarikim

O da sarılmış yakama yüz karasın gösterir (Âşık Ruhsatî, 340-393)

Âşık tanımı yapılırken dikkat çekilen bir diğer nokta tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahip olan melamet anlayışıdır. Melamet, şiir diline aşk anlayışının bir unsuru olarak yansımıştır. Ahmed Gazzâlî'nin dile getirdiği "Aşkın kemâli melâmettir"¹²³ anlayışı âşıkların genel olarak hem hayatlarına hem de aşk anlayışlarına hâkim olmuştur. Aşk ve cezbe yolunu esas alan her âşıpta az çok melamet tavrı hissedilmektedir.

Netice olarak âşık tarzı ya da Âşık Edebiyatı, kökleri İslamîyet öncesi toplum hayatına kadar uzanan Ozan-Baksı geleneğinin Osmanlı toplumunda tarikatlerin ve tasavvufî düşüncenin yaygınlaşmasıyla birlikte mânevîleşme sürecine girerek XVII. yüzyıldan itibaren tekke ve tasavvuf çevrelerine yakınlaşmasıyla ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu noktada âşıklar temelde iki tavır içerisine girmişlerdir. Ozana karşı âşık tavrı dediğimiz birinci tavır, âşıkların her birinin bir tarîkata intisap etmesi ve şiirlerinde bir ârif ve devîş edasıyla terennüm etmeleri neticesinde ortaya çıkmıştır. Âşıkların kendilerine dervişlik misyonu yüklemeleri bu tavrın en bariz husûsiyeti olmuştur.

Zâhîde karşı âşık tavrı dediğimiz ikinci tavırda ise âşıkların tasavvuf tarihi içerisinde zühd ve takva geleneği ile aşk ve cezbe geleneği olarak tezahür eden iki gelenekten aşk ve cezbe geleneği içerisinde yer almaları neticesinde oluşmuştur. Osmanlı ile birlikte Anadolu aşk felsefesinin beşiği olmuş, âşıklar da bu geleneğin bir parçası olarak eserlerinin temeline aşkı yerleştirmişlerdir. Aşkı esas almaları âşıkları neticede melamî meşrep çizgiye taşımış, Bektâşîliğin de etkisiyle daha seyyal bir üslûb ve tarza kavuşturmuştur. Kanaatimizce XVII. yüzyıldan sonra Âşık Edebiyatı'nın Tekke Edebiyatı ve Dinî-Tasavvufî Edebiyat'tan ayrı bir tarz olarak ortaya çıkmasında eski ozan-baksı geleneğinin bazı izlerini taşımakla beraber yukarıda sıraladığımız bu iki tavır içerisinde olmaları etkili olmuştur.

¹²³ Ahmed Gazzâlî aşkla melamet arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamaktadır: "*Aşkın kemâli melâmettir ve melâmetin üç görünümü, yani yüzü vardır: Bir yüzü mahlûkatta (halk), bir yüzü âşıkla, bir yüzü de mâşuktadır. Mahlûkata dönük yüz mâşukun kıskançlık kılıcıdır ki âşık ağyâra bakmaya. Âşığa dönük yüz "vakt" in kıskançlık kılıcıdır ki âşık dönüp kendine bakmaya. Mâşuka dönük yüz ise aşkın kıskançlık kılıcıdır ki hep aşktan beslene; gönlünü başka bir şeye bağlamaya ve başka hiçbir şey aramaya.*" Bkz. Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu'l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, 23.

Yukarıdaki tespitleri dikkate aldığımızda bütün âşıkların aynı tavır içerisinde olduklarını söylemenin mümkün olmadığını belirtmemiz gerekir. Yaklaşık aynı dönemlerde yaşayan Âşık Ömer ile Karacaoğlu'nın şiirlerinde tasavvuf çeşnisinin aynı dozda olmadığı aşikârdır. Ayrıca Âşık Ömer'in Karacaoğlu'na karşı bir tavır içerisinde olması manidârdır. Yine Pir Sultan Abdal ve Âşık Veli gibi âşıkların tavrı ve şiirlerinin muhtevâsı ne Âşık Ömer ile ne de Karacaoğlu ile aynı çizgidedir. Buna göre âşıkları üç grub olarak tasnif edebiliriz.

1.3.2. Tavrılarına Göre Âşıkların Tasnifi

1. Ozan-Baksı Geleneği Çevrelerinde Yetişen Âşıklar

Bu gruptaki âşıkların temsilcisi Karacaoğlu'dır. Âşık Ömer'in Karacaoğlu'na "eski mesel" olarak tavsif etmesi onu ozan-baksı geleneğinin bir devam ettiricisi olarak kabul ettiğini göstermektedir. Çobanoğlu XVI. yüzyılda ozan-baksı geleneğinin sona erdiğini, Karacaoğlu'nın ise bu geleneğin son temsilcisi olduğunu kabul etse de¹²⁴ Güneydeki Türkmen aşiretleri arasında yetişmiş Dadaloğlu, Deli Boran, Gündeşlioğlu gibi şâirler, Karacaoğlu geleneğini sürdürmüşlerdir. Bu âşıklar asıl halk zevkine, halk edebiyatına daha yakın, klasik edebiyat tesirinden nisbeten uzaktırlar¹²⁵. Beşerî aşkı, çıplak bir tabiatı, halkın gündelik hayatını şiirlerinde konu edinen Karacaoğlu, duygularını sade bir Türkçe ile ifade etmiş, klasik edebiyatın ve tasavvufî halk edebiyatının gözlenebilen etkilerinden mümkün olduğunca uzak kalmıştır¹²⁶. Genellikle konâr-göçer hayat tarzını devam ettiren topluluklarda ortaya çıkan bu âşıklarda sosyal olaylarla ilgili epik karakter, beşer ve tabiat güzelliği ön plana çıkmaktadır¹²⁷.

2. Zümre Edebiyatı Çevrelerinde Yetişen Âşıklar

XV. asrın ilk yarısından sonra Hurûfliğin Bektâşî tekkelerine ve yeniçeri ocağına girmesiyle birlikte bazı Bektâşî şâirleri zahiri bir tasavvuf rengi altında daha serbest tarzda mey ve sevgiliden bahsetmeye başlamışlardır. Bu tarihten sonra Bektâşî Edebiyatı, Tekke Edebiyatı'ndan ayrılarak müstakil bir zümre edebiyatı oluşturmuştur.

¹²⁴ Çobanoğlu, *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*, 129-130.

¹²⁵ Dilaver Düzgün, "Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Erzurumlu Emrah", *Millî Folklor*, (47) Güz 2000, 52-55.

¹²⁶ Düzgün, "Halk Edebiyatı", 293.

¹²⁷ Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, 44.

Oluşan bu zümre edebiyatının tarihsel seyrini ve değişimlerini incelemek ayrı bir tez konusu olacak kadar geniştir. XIX. yüzyılda oluşan Alevî âşıklarını bu geleneğin devamı olarak kabul etmek mümkündür.

Köprülü, Pir Sultan Abdal, Âşık Veli gibi âşıkları zümre edebiyatı içerisine dâhil ederek saz şâirleri içerisinde ele almamıştır. Köprülü zümre edebiyatı hakkında şunları dile getirmektedir: *“Bektâşî şiiri dediğimiz ve hakikatte Babailik, Ahîlik, Abdallık, Hurûfîlik, Kızılbaşlık, Kalenderîlik, Hayderîlik akidelerinden mürekkep anlaşılması güç bir itikad halitasını şerh ve terennüm eden bu manzumelerde, aşk ve muhabbete, Allah-Muhammed-Ali teslisine, sonra Âl-i Abâ'ya, Fazl'ın ulûhiyyetine, harflerin gizli mânalarına, Hacı Bektaş Veli'nin Muhammed ve 'Ali'den ayrı olmadığına, tarikin müşkillere, âyin usûllerine, Pîr-i Abdalân, Seyyid Gâzî'nin, sonra Kızıl Deli Sultan, Balım Sultan gibi Bektâşî büyüklerinin menkabelerine, Yezîd'in mel'anetine ait birçok şeylere tesâdüf olunur”*¹²⁸.

Gölpınarlı Alevî-Bektaşî zümre edebiyatının genel mahiyetini şöyle izah etmektedir: *“Alevî-Bektâşî Edebiyatı bu zümrenin geleneklerini, inançlarını, aralarında süregelen atasözlerini, terimlerini ifadelendirir, azizlerini över, onlara ait menkabelerini şiirleştirir, erkândan ayinden bahseder. Yalnız bunlarla kalsaydı bile yine orjinal bir edebiyat olurdu. Fakat bunlarla kalmaz. Alaylı bir eda kullanarak Ortodoks inancını iğneler, Tanrı'yla şakalaşır, zâhidi taşlar, kızdırır. Bektâşîlere atfedilen fıkralardaki esprileri bu edebiyatta da buluruz. Alevî-Bektâşî edebiyatında, varlık birliğinin akislerini yahut tasavvufa ait hayali telakkileri, pek bulamayız. Zâten bu zümrenin tasavvufu pek dışıdır. Buna karşılık Ali sevgisi, On iki imamı kutlayış, düşmanlarına düşmanlık, Alevî-Bektâşî Edebiyatı'nın esas unsurlarından biridir ve Ali, bu şiirlerde Tanrılaştır. Bu edebiyatta dünyâ sevgisi, yaşayışa ve dünyâ nimetlerine bağlılık önemli bir yer tutar”*.¹²⁹

3. Tarîkat Çevrelerinde Yetişen Âşıklar

Çalışmamızın ana konusunu teşkil eden bu âşıklar bir taraftan XVII. yüzyılda Âşık Ömer ile birlikte tarîkatlere intisap ederek kendilerini ozan-baksı geleneğinden ayrı tutmuş diğer taraftan ise özellikle XIX. yüzyılda zümre edebiyatı temsilcisi olan

¹²⁸ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 324.

¹²⁹ Abdülhakî Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İnkılâp Yayınevi, t.y., 6-7.

âşıklara karşı tavır almışlardır. Yukarıda izah etmeye çalıştığımız ozana ve zâhîde karşı âşik tavrı genel karakterini oluşturan bu âşıkların en önemli özelliği tarikat çevrelerinde yetişmiş olmalarıdır. Bu grupta yer alan âşıkların genel özellikleri ve tarikat çevreleri ile irtibatları hakkında detaylı bilgi ikinci bölümde verilecektir.

1.4. ÂŞIK TARZI ŞİİR GELENEĞİ'NİN KAYNAKLARI

1.4.1. Sözlü Kültür ve Anonim Halk Edebiyatı

Genel mahiyeti itibariyle Âşik Tarzı Şiir Geleneği sözlü kültürün ürünüdür ve âşıklar şifahî gelenek içerisinde şiirler terennüm ederler. Batıda Homeros'un İlyada ve Odysseia destanları üzerine yapılan çalışmalarda, bu destanların anlaşılması için yazılı ve sözlü kültür ayrımının yapılmasına önem verilmiş, günümüzde topluma hâkim olan yazılı kültürün bu destanların anlaşılmasını zorlaştırdığı vurgulanmıştır. İlkel bilinç aşamasında beynin çift bölümlü olduğunu belirten Jaynes, bu bölünmenin ortadan kalkmasına yazının sebep olduğunu, İlyada kahramanlarının da çifte bölümlü beyne sahip olduğunu ortaya koymuştur. Bunun anlamı şudur: İnsanlar ilkel bilinç aşamasında hem yazılı hem de sözlü kültüre uyum sağlayacak çift bölümlü beyne sahiptirler. Ancak toplumların yazılı kültüre geçmelerinden itibaren beynin sahip olduğu çift bölümlülük özelliği ortadan kalkmış, yazılı kültüre yoğunlaşarak sözlü kültür yeteneği körelmiştir. Walter J. Ong ise bir ileri noktaya dikkat çekerek çift bölümlü insan ruhunun özellikleriyle, yalnız geçmişte değil, bugün bile sözlü kültürle yaşayanların ruh özelliklerinin birbirine hayret verici derecede benzediğini dile getirmiştir.¹³⁰

Yazılı kültürde insanların anımsadıkları şeyler genellikle bir yazıya dayanmaktayken metinden yoksun olan sözlü kültürde bilgi kaynakları nasıl derlenip hatırlanabilir hale getirilebilir? İşte bu sorunun cevabı bizi kalıplara götürmektedir. Sözlü kültürlerde özenle incelenmiş bir düşünciyi koruyup hatırlama sorununa geçerli çözüm, belleğe yardımcı olan, ağızdan çıkmaya hazır düşünce biçimleri kullanmaktır. Düşüncenin ritmik, dengeli tekrarları ya da antitezleriyle, kelimelerdeki ünlü ve ünsüz seslerin uyumuyla, sıfatlar ve başka kalıpsal ifadelerle akması, herkesin sık duyup

¹³⁰ Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi*, Çev.: Sema Bostancıoğlu, Metis Yay., İstanbul 1991, 44-45.

kolaylıkla hatırladığı, kolay hatırlanacak şekilde biçimlenmiş atasözlerinden oluşması ve belli kalıplara yerleştirilmesi gerekir. Sözlü biçimlenen düşünce geliştikçe hazır deyişlerin kullanımı da daha ince bir ustalık kazanır.¹³¹

Güney Slav halk ozanları üzerinde yapılan bir araştırmada ozanların hemen hiç birinin okuryazar olmadıkları ortaya çıkmıştır. Hatta okuma yazma bilmek ozan için ayak bağı sayılmıştır. Ong’a göre ozanların hafızaları kıvraktır ancak şiirleri aynen ezberlemez. Geleneğe ait malzemeyi kendi ruh haleti, dinleyici ve o anki toplumsal ögenin etkisiyle değiştirebilir. Hatta iki farklı ozan bir şarkıyı hiçbir zaman aynı şekilde tekrarlamadığı gibi bir ozan kendi şiirini ikinci defa söylediğinde aynen tekrar etmez.¹³²

Sözlü kültürde aslanan sestir ve soyuttur, yazılı kültürde ise yazıdır ve somuttur. Ses yok olurken işitilir. Ancak yazı öyle değildir, kalıcıdır. Bunun bir sonucu olarak sese hâkim olmak mümkün değildir. Ancak film projektörü durdurulup görüntü veya yazı ekranda dondurulabilmektedir. Bu özelliklerin insan beynine yansımaları farklı olmaktadır.¹³³

Âşık şiirinin en önemli husûsiyetlerinin başında sözlü kültür ürünü olması gelmektedir. Dolayısıyla Osmanlı toplumunda Anadolu’da oluşan şifahî gelenek âşık şiirinin de temel kaynağını oluşturmuştur. Bu kaynak İslam dininin temel kaynakları olan Kur’an ve hadislerden, ayrıca özellikle tasavvuf düşünce ve felsefesinden dilimize geçen deyim ve atasözleriyle örülüdür.¹³⁴ Âşıklar halk arasında yaygın olarak kullanılan sözlü kültürü şiirlerinde işleyerek bir taraftan bu kaynaktan beslenmiş diğer taraftan ise kültür taşıyıcılığı görevini üstlenmişlerdir.

Sözlü kültür, toplumun olgular ve değerler düzenini korur, onları belleklere yerleştirerek kalıcı olmasını sağlar. Metnin temel yapısı ritimdir. Ritim ise insanın ortaya koyduğu içgüdüsel bir davranıştır ve aynı zamanda insanlığın kendini dışa vururken gösterdiği ilk belirtidir. Ritim, sesler, vurgular ve müzik eşliğiyle sözlü

¹³¹ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 49-50.

¹³² Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 79.

¹³³ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 47.

¹³⁴ Şiirlerde kullanılan birçok deyim ve atasözü tasavvuftan dilimizi geçmiştir. Bu konuda Abdülbaki Gölpınarlı’nın *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri* (İnkılap Yay., İstanbul 2004) adlı çalışması oldukça önemlidir. Ayrıca hadislerden ve İslam dininin temel esaslarından dilimize yansıyan atasözleri için şu eserlere bakılabilir. Selman Başaran, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, Uludağ Üniversitesi Yayınları, Bursa 1994; Nuran Yılmaz, “Kültürümüzden İnanç Dünyamıza Yansıyan İslam Dininin İnanç Esasları: “Amentü””, *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 2/4 Fall 2007.

edebiyatın belli bir ölçü üzerine belirli biçimlerinin ve bölümlerinin tekrarlanmasını sağlar. Âşıklar kültür çevrelerinden etkilendikleri kadar halkın yarattığı, yaşattığı anonim edebiyattan da yararlanmışlardır. Âşıkların şiirleriyle anonim edebiyat ürünleri arasında benzerlikler görülür. Âşıklar şiirlerini sözlü edebiyat öğeleriyle zenginleştirirler. Âşık şiirinde konular yetiştirme çevrelerinin farklılığına rağmen sözlü kültürle bütünlük göstermiştir. Sözlü geleneğin temelinde şiir vardır. Şiir ölçülü ve kafiyeli örneklerinin dışında şiir özelliklerini kaybetmiş olan anlatı türlerinde kendini hissettirir. Yaratıcıları belli olmayan sözlü gelenek ürünlerini kapsayan anonim halk edebiyatı hem biçim hem de içerik yönünden halk şâirlerinin esin kaynağıdır. Bireysel yaşantının toplumsal ürünleri olan anonim ürünlerde Anadolu halkının dünyâ görüşünün yanı sıra, estetik modelleri de temsil edilir.¹³⁵

Bununla beraber sözlü kültür âşıkların hayatında ve sanatlarını icra etmelerinde çok daha farklı bir öneme de sahiptir. Genellikle ümmî olan âşıklar şiirlerini sözlü kültür ortam ve bağlamında terennüm ederler. Bu durum onlara geniş bir malzeme ve alan sağlamaktadır. Hatta yazılı kültüre geçememiş olmaları onlar için birer ayrıcalığa dönüşebilmektedir. Yazılı kültür zihin kodlarını belli kalıplarla sınırlamakta, bir anlamda âşık için ayak bağı olmaktadır. Mevlüt İhsanî ve Âşık Veysel gibi âmâ âşıkların şiirlerinde karşımıza çıkan akıcı üslûb ve geniş hayal dünyâsı şiirlerini sadece sözlü kültür içerisinde dile getirmelerinden kaynaklanmaktadır.¹³⁶ Bununla beraber Âşık Ömer, Erzurumlu Emrah gibi medreseli âşıkların şiirlerindeki hem ağdalı hem de zorlama ifadeler âşığın yazılı kültür dairesine girmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Anonim Halk Edebiyatı, kim tarafından söylendiği bilinmeyen, halkın ortak malı olan edebiyattır. En belirgin özelliği sözlü olmasıdır. Anonim edebiyatımızda şiir ile mûsikî iç içe olduğundan Âşık Edebiyatı'nda da müzikle şiir birbirinin tamamlayıcısı durumundadır. Bu özellik Âşık Edebiyatı'nın çok eski geçmişten gelen değişmez bir karakterinin devamını göstermek bakımından anlamlıdır. 17. yüzyılda özellikle Âşık Ömer ve Gevherî'den sonra sosyal koşulların değişmesiyle eski halk edebiyatı ve halk

¹³⁵ Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, 15-17; Başgöz, *Folklor Yazıları*, 252.

¹³⁶ Mehmet Emin Demirci, *Homeros'tan Âşık Veysel'e Tarihte ve Toplum Yaşamında Körler - Bilgelik mi, Çaresizlik mi?*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005, 628.

müziği öğeleri zayıflayarak azalmış, bunun yerine Divan ve Tekke Edebiyatı öğeleri kuvvetlenmiştir.¹³⁷

1.4.2. Divan Edebiyatı

Âşık Edebiyatı, bir mazmun edebiyatı olan Divan Edebiyatı'nın etkisiyle, kendine özgü mazmun; yahut kalıp söyleyiş diyebileceğimiz motiflere sahiptir. Aynı kültür kaynağından beslendikleri için birçok benzetme ögesi divan şiiriyle ortaktır. Âşıkların yaşadıkları coğrafyaya uygun kelime kadroları olmuştur. Şehirli bir âşıkla, kasabalı, köylü, konâr-göçer çevrenin âşığının kelime kadrosunun kültür çevrelerine göre farklı olması doğaldır. Mazmunlar kullanıla kullanıla şiirin içine yerleşip bir gelenek oluşturmuştur. Âşıklar yeni benzetme öğeleri ekleyerek şiiri zenginleştirmişlerdir. Dinleyici de bu benzetmeleri öğrenmiş ve âşıklardan bekler olmuştur. Âşık, gelenek gereği alışlagelmiş benzetme öğelerine uymak zorundadır. Âşıklar dörtlüklerinde kullandıkları kelimeler arasında mutlaka bir ilgi kurmaya çalışmışlardır. Âşıklar, kelimeleri seçerlerken yakın ve uzak anlamlarıyla ilgi kurmuşlardır.¹³⁸

Âşık şiirine geçen divan şiiri öğeleri, divan şiirinin halka yakın, halkın zevkini okşayan öğeleridir. Âşık şiiri 16. yüzyıldan sonra gerek dış öğeler yani ölçü ve şekil bakımından gerek iç öğeler yani kavramlar, mecazlar, dil, üslup bakımından divan şiirinin etkisinde kalmıştır. Bu etkilenme 19. yüzyılda son haddine gelmiştir. Âşıklar tarafından, Divan Edebiyatı'ndan gazel, murabbâ, müstezâd, muhammes, müseddes nazım şekilleri, ebced hesabı ve tarih düşürme alınarak kullanılmaya başlanmıştır. 16. yüzyılda Divan Edebiyatı'nda, 18.-19. yüzyılda âşıklar arasında muamma ve lugaz yayılmıştır. Âşık şiirine divan şiirinin iç öğeleri de girmiştir. Bunlar, kalıplaşmış mecazlar, bazı kavramlar, İslâm tarihi ve İran mitolojinden gelen kahramanlar ve motifler olarak sıralanabilir. Bu öğeler aruzla yazılan şiirlerin yanı sıra heceyle yazılan şiirlere de yer almıştır. Âşık şiirinde divan şiirinin etkisi arttıkça yeni bir terkip oluşmuş, âşık şiirinin doğallığı, lirizmi, somut tasvirleri, kelime kadrosu, canlılığı ve özgünlüğü bozulmaya başlamıştır. Âşık şiiri, belli kalıplara, belli kavramlara bağlı belli örneklerin

¹³⁷ Köprülü, *Saz Şâirleri*, 40.

¹³⁸ Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, 22.

taklidi şekline dönüşerek, kalıplaşmış, cansız bir sanat haline gelerek gerilemeye başlamıştır.¹³⁹

Âşıklar, aruz ölçüsünün hece ölçüsüne çok yaklaşan ve kullanılması kolay olan kalıplarını tercih etmişlerdir (Örnek: 3 fâilâtun 1 fâilün ya da 4 mefâilün). 19. yüzyılda âşık fasıllarında muamma asmak değişmez bir kural halinde yerleşmiştir. Divan Edebiyatı'ndan Âşık Edebiyatı'na geçen öğeler, bu yeni şiir içerisinde bozuk bir biçimde yer almaktadır. 19. yüzyılda divan şiiri ile âşık şiiri konu ve şekil bakımından birbirine yaklaştırmaya başlamış; âşıklar, divan, selis, kalenderi, vezn-i ahar, semaî, satranç gibi adlar verdikleri aruzlu nazım şekillerini ortaya koymuşlardır. Âşıklar ve divan şâirleri, ortak yaşadıkları bir kültürü aldıkları eğitime, bulundukları şiir çevresine, seslendikleri kitleye göre çeşitli edebî şekillerle ortaya koymuşlardır. Edebî şeklin farklı olması içeriğin farklı olması demek değildir. Âşıklar ve divancılar arasında estetik fark vardır.¹⁴⁰

1.4.3. Dini-Tasavvufî Halk Edebiyatı

Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı; toplumun kültürel değerlerine sahip çıkan, üreten, gelişen, dünyâsını ve âhiretini gerçek anlamda kazanan, millî birlik ve beraberliği sağlayan, dinî yaşayışını belli vecd içinde, bazen nesir halinde bazen millî vezinle bazen de divân şiiri nazım şeklinde manzum olarak verebilen ve toplumun tümünü kucaklayan bir “ekol edebiyatı”dır. Bu edebiyatın Ortaasya’da kurucusu, ilk ve önemli şahsiyeti, XII. yüzyılda Türkistan’da yaşamış olan Hoca Ahmet Yesevî’dir. XIII. yüzyılda Anadolu’da yaşayan Yûnus Emre ise “Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı”nın ilk kurucu şâiri kabul edilmiştir. Bu yüzyıldan sonra artık Anadolu’da bu alanda pek çok mutasavvıf yetişmiş ve eser verilmiştir.¹⁴¹

Dini-Tasavvufî Halk Edebiyatı, her dönemde ve zümrede önemli sanatçılar yetiştirmiştir. XI. Yüzyılın sonuna doğru Anadolu’da tekkelerin kurulmasıyla birlikte Mevlevîlik ve Bektâşîlik gibi başlıca iki tarîkat etrafında kollar oluşmuştur. XII. yüzyılda ilk örneklerini vermeye başlayan edebiyat ürünleri iki çevrede gelişme ve

¹³⁹ Köprülü, *Saz Şâirleri*, 43-47.

¹⁴⁰ Artun, *Âşıklık Gelenegi ve Âşık Edebiyatı*, 23.

¹⁴¹ Abdurrahman Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Genişletilmiş 2. baskı, Akçağ Yay., Ankara 2004, 44.

yayılma imkânı bulmuştur. Mevlevîlik ve ona bağlı kültür, sanat ve edebiyat hareketi daha çok aydın kesim arasında; geniş halk kitleleri ise Bektâşî, Bayramî, Melâmî ve Halvetîtarikatları etrafında toplanmıştır. Bu kitleler diğerine nazaran eğitimi az kitlelerdir. Onların anlayabilecekleri, sanat amacı gütmeyen, sade, basit bir edebiyat gelişmiştir.¹⁴²

Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı, Âşık Edebiyatı ve Divân Edebiyatı birbirinden çok farklı olmayıp bir bütünün parçalarıdır. Aynı kültür kaynaklarından beslendikleri için nazım şekilleri, tür, ölçü, dil, anlatım, üslup ve içerik yönünden ortaklıklar görülür. Bu edebiyat ürünlerinin yazılma amaçları öğretici olduğu için, şekil ve estetik ikinci plandadır. Bu nedenle şiir estetiğine sahip, sanatlı söyleyişleri olan başarılı örneklerle az rastlanır. Telkinci tavırları ile de divân şâirlerinden ayrılırlar.¹⁴³

Tekkeler, medreseler gibi Türk-İslam uygarlığının bir ürünü olarak ortaya çıkmış, yüzyıllar boyunca Türk kültür ve sosyal hayatına damgasını vuran kültür merkezleridir. Bu merkezler, tasavvufî düşünceyi geniş kitlelere iletebilmek için halkın edebiyat geleneğinden, dilinden ve estetik anlayışından sıkça yararlanmıştır. Böylelikle zengin bir Tekke Edebiyatı oluşmuştur. Tekke âşıkları özünü İslam tasavvufundan alan ama yerli öğelerle donatılmış “âdâp ve erkânı” öğretmek için yoğun çaba harcamışlardır. Böylece Tekke şâirleri ürünlerinde hoşgörüye, sevgiye dayalı din anlayışıyla geniş kitlelere ulaşmıştır.¹⁴⁴

Tekke şiirinin fikir ve edebiyat tarihimizdeki yeri, millî dil ve edebiyat bakımından rolü ve değeri büyüktür. Bu grup, saz şiirine nispetle daha çok fikrî ve felsefî, divân şiirine nispetle daha fazla millî ve hayatîdir. Her ikisine nispetle de daha tabîidir, spontanedir. Edebî ve insanî değerler bakımından da onlardan aşağı kalmamaktadır. Tekke şâirleri de diğer şâirler gibi ruhlarının ürperişlerini, hasretlerini ve rüyâlarını işlemektedirler. Yer yer fikir, hayal ve duygu ile dolu olarak meydana getirdikleri eserler, özelde Türk milletinin, genelde insanlık psikolojisinin önemli bir cephesini tespit etmiş bulunmaktadır. Bu şahsiyetlerin en belirli tarafı kendilerine mahsus ruhanî ve ilahî bir eda taşımalarıdır. O derece ki bunlara, halk tarafından neredeyse Kur'an gibi kutsiyet izafe olunmuş ve Allah tarafından ilham edilmiş

¹⁴² Uçman, “Tekke Şiiri”, 13; Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, 18.

¹⁴³ Erman Artun, *Türk Halk Edebiyatına Giriş*, Kitâbevi Yay., İstanbul 2004, 41.

¹⁴⁴ Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, 21.

olduklarına inanılmıştır. Diğer halk şâirlerinden ayrıldıkları bir nokta da tasannusuzluktur. Söz oyunları umûmiyetle ifadelerde yer almamıştır. Bütün dinî-tasavvufî şiirlerde yekpâre bir ruh, Divân Edebiyatı'nın tabiriyle yek ahenklik vardır. Bazı maniler ve koşmalarda ve birçok gazellerde görülen vahdetsizlik bunlarda hiç görülmemektedir.¹⁴⁵

Âşık tarzını vücûda getiren unsurlardan bir kısmı XIII. ve XVI. asırlar arasında Türk memleketlerinin her tarafında büyük inkişaf gösteren tasavvuf tarikatlarına ait tekkelerdeki Türk Edebiyatı'na ait unsurlardır. Bilhassa Anadolu'nun, XIII. asırdan başlayarak XVII. asır başlarına kadar çok mühim tarikat faaliyetlerine ve hareketlerine sahne olduğu ve Rumeli fütuhatından sonra bu faaliyetlerin balkanlara da yayıldığı bilinmektedir. Yesevî, Hayderî, Kalenderî, Babaî, Ethemî, Şemsî, Camî, Bektaşî gibi daha çok heterodoks bir mahiyet gösteren tarikatlarla, Mevlevî, Kadirî, Halvetî gibi tarikatların Osmanlı İmparatorluğu'nun her sahasında her sınıf halk arasında tasavvuf kaidelerini yaymak hususunda büyük rolleri olmuştur. Propagandalarını köy ve aşiret çevrelerinde daha fazla bir kuvvet ile yayan heterodoks tarikatlarda daha XII. asırdan başlayarak Türk dili ve hece vezni ile Türk Halk Edebiyatı örneklerine uygun bir şekilde yeni bir şiir nevi vücûda gelmiştir. Orta Asya'da Ahmet Yesevi ile başlayan bir Tekke Edebiyatı XIII. ve XVI. asırlarda Anadolu'da büyük bir inkişaf göstermiş ve bilhassa büyük mutasavvıf şâir Yûnus Emre'den sonra kuvvetli ve mânevî nüfuz kazanarak, ortodoks tarikatlara mensup derviş şâirler tarafından o tarzda şiirler yazılmıştır. Ancak bu şiir tarzının daha ziyade heterodoks tarikatlar arasında inkişaf ettiği ve bedîî kıymet bakımından en orijinal, en kıymetli mümessillerini -Kaygusuz Abdal, Hatayî, Pir Sultan Abdal gibi- Bektâşîler ve Kızılbaşlar arasında bulduğu muhakkaktır.¹⁴⁶

Yûnus tarzında ilâhîler yazmış olan tekke şâirleri pek çoksa da, Yûnus tarzının tekke şiirleri üzerindeki tesiri, pek az istisnâlar bir yana, daha çok şekil ve vezne, yani onların hârici mâhiyetlerine ait kalarak asıl rûhuna o nispette nüfûz edememiştir; bu tarzın asıl husûsiyetini, asıl zevkini anlayarak onu kendilerine mal edenler Bektâşîler, Hurûfîler, Kızılbaşlardır.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Mahir Vasfi Kocatürk, *Tekke Şiiri Antolojisi*, Ankara 1969, 5.

¹⁴⁶ Köprülü, *Saz Şâirleri*, 41.

¹⁴⁷ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 316-321.

Dil, vezin, nazım şekilleri ve husûsiyetleri, ifade tarzı bakımlarından Türk Halk Edebiyatı'nın birçok husûsiyetlerini almış olan bu Tekke Edebiyatı ideoloji itibariyle doğrudan doğruya klasik İslam kültürüne bağlıdır. Yûnus Emre'nin sade bir dille ifade ettiği fikirler Mevlâna'nın Farsça şiirlerle ifade ettiği fikirlerden başka şeyler değildir.¹⁴⁸ Bu fikirleri İslam toplumunda medresede İslamî ilimleri ve İslam felsefesini tahsil edenler öğrendiği gibi, bir tarîkate intisap ederek yıllarca tekke muhiti içinde dervişlik yolunun âdâp ve erkânlarını öğrenenler de hakkıyla anlayabilmişlerdir. İşte bu ikinci kısım insanlar arasında, ümmî oldukları halde, tasavvuf felsefesinin bütün inceliklerini öğrenmiş olanların sayısı oldukça çoktur. Her tarîkat mensubu, kendi tarîkatlerinin propagandasını mümkün olduğu kadar geniş bir nispette yapmak için, imkân derecesinde sade bir dille ve Halk Edebiyatı'nın an'anelerine göre yazmıştır. Her tarîkatin edebî mahsulleri, kendilerine mahsus erkân ve adabı ve kendi velilerinin menkıbelerini terennüm eden hususi birer propaganda vasıtası idi. Fakat ister Ortodoks ister heterodoks bütün tarîkatlerin bir takım müşterek ve umûmî felsefî-ahlâkî prensipleri, evliyâ menkıbelerine ait müşterek an'aneleri vardı ki, işte bu müşterek telakkîler, şehirlerden köylere ve aşiretlere kadar memleketin bütün çevrelerinde her türlü tasavvuf propagandalarını kolaylıkla karşılayacak psikolojik bir vaziyet ortaya çıkarmıştır. İşte Tekke Edebiyatı'ndan geçen bu muhtelif unsurlar Âşık Tarzı Şiir Geleneği üzerinde amil olmuştur. Bu etkinin bir göstergesi olarak saz şâirlerine XVI. yüzyıldan itibaren âşık kelimesinin kullanılması, ozan tabirinin ise bir tezyif ve tehzil ifade edecek şekilde kullanılması gösterilebilir. Çünkü mutasavvıf şâirler daha XIII. asırdan beri, kendilerini diğer şâirlerden ayırmak ve bu sûretle ilham kaynaklarının kudsî ve ilahî olduğunu göstermek için âşık ünvanını kullanıyorlar, beşerî ve dünyevi ihtiraslarını terennüm edenlere verilen şâir ünvanını kabul etmemişlerdir. Tekke şâirlerini kendi manzumelerine şiir demeyerek ilâhî, nefes demeleri de bu düşüncenin bir ürünüdür. XVI-XVII. asırlara gelindiğinde tasavvuf ve tarîkatlerin toplumda oldukça yaygınlaşmalarıyla birlikte saz şâirleri ozan adını kabul etmemiş ve âşık ünvanını kullanmaya başlamışlardır. Bu dönemde bazı âşıkların kul lakabını kullanmaları da (mesela Kul Mehmet gibi) yine tasavvuf ve bilhassa Bektâşîlik tesiriyledir. Çünkü Yesevî, Nakşbendî ve Bektâşî şâirleri ekseriyetle bu kul lakabını kullanmışlardır.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Köprülü, *Saz Şâirleri*, 41.

¹⁴⁹ Köprülü, *Saz Şâirleri*, 42.

Âşık tarzının Tekke Edebiyatı'ndan aldığı unsurlar, en ziyade tasavvuf felsefesine ve ahlakına ait bir takım umûmî telakkîlerle, Hallâc-ı Mansûr ve Nesimî gibi facialı akıbetleri umûmî muhayyile üzerinde derin izler bırakmış büyük velilere ait menkabelerden ibârettir.¹⁵⁰ Bununla beraber gerek Divan Edebiyatı'nda gerekse Dini-Tasavvufî Halk Edebiyatı'nda olsun Türk İslâm Medeniyet dâiresinde teşekkül eden bütün eserler Kur'an ve hadisler, peygamber ve evliyâ hikâyeleri, tasavvuf, Şehnâme başta olmak üzere Fars, Arap ve Hint Edebiyatı'ndan aktarılan çeşitli eserler, Yerli ve Millî malzeme olmak üzere çeşitli kaynakları kullanmışlardır. Bu ortak malzemenin kazanılış, öğreniliş tarzı ve edebiyata yansıyış şekli farklı edebiyat tarzlarını meydana getiriyordu. Bu sebeble, Divan Edebiyatı temsilcileri ile Halk Edebiyatı temsilcilerinin dünyâ görüşleri, hayata bakış tarzları birbirlerine hiç bir zaman çok uzak olmamış, farklılık nüanslar halinde ortaya çıkmıştır. Belirgin fark, dil ve üslûpta, nazım şekillerinde ve sanatın icra töresi çerçevesinde olmuştur.¹⁵¹

14.4. Âyet-Hadis İktibasları, Peygamber Kıssaları ve Menkibeler

Âşık şiirinin temel konusu aşktır. Âşıklar başta varlık ve yaratılış olmak üzere birçok konuyu aşk perspektifinden işlemişlerdir. Başta ezelf aşk olmak üzere evrensel aşka yönelik ifadeler; mecâzî aşk-ilahî aşk terennümleri tasavvuf tarihi içerisinde ortaya çıkan aşk ve cezbe geleneğine dayanmaktadır. Bu geleneğin temsilcileri olan Ahmed Gazzâlî, Ruzbihan Baklî, Fahreddin Irakî, Yûnus Emre ve Mevlânâ gibi sûfîlerin kullandıkları ayet-hadis iktibasları, peygamber kıssaları ve evliyâ menkabeleri âşıkların da kullandığı temel kaynaklardır.

1.4.4.1. Ayet ve Hadis İktibasları

Âşık şiirinde ayet ve hadis iktibasları azımsanamayacak kadar geniş bir yer tutmaktadır. Şiir dilinin bir gereği olarak ayet ve hadislerden bir kelime veya terkip alınarak yapılan iktibaslar, genellikle ayet va hadis hakkında bilgi vermekten ziyade işlenen konuya delil getirme gayesiyle yapılmıştır. Bununla beraber âşıkların bazı ayet ve hadisleri özellikle kullandıkları, bazılarına özel anlamlar yükledikleri görülmektedir.

¹⁵⁰ Köprülü, *Saz Şâirleri*, 43.

¹⁵¹ Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, 39; aynı mlf., "Âşık Tarzı Edebiyat Hakkında Düşünceler", *Mehmet Kaplan İçin*, 101-102.

Yapılan bütün iktibasların tespit edilmesi bu çalışmanın kapsam ve sınırlılarını aşmaktadır. Yapılan bazı iktibaslara ve anlam yüklemelerine dair tespit edebildiğimiz ayet ve hadis örneklerini sırasıyla görmeye çalışalım.

A. Ayetler

1. *Alleme'l-esmâ*; “İsimleri öğretti” anlamına gelen bu iktibas “*Âdeme isimlerin tümünü öğretti, sonra meleklere sunup: Haydi, doğru iseniz onların isimlerini bana söyleyin dedi.*”¹⁵² ayetinden yapılmıştır. Bu iktibas özellikle yaratılış konusu işlenirken insanın yaratılış mertebesini ifade etmek üzere kullanılır.¹⁵³ Bununla beraber Allah’ın isimlerini insana öğretmesi nüshâ-i kübrâ anlayışı çerçevesinde insanın değerinin yüceliğine işaret olarak kabul edilmiştir. Âşık Dertlî’nin “*Her ne ararsan âdemde ara/Alleme'l-esmâdır vücûd-i insân*” (Âşık Dertlî, 145/61-3) ifadeleri bu husus için bir örnektir. Allah’ın bazı isimleri bütün mahlûkatta, ister bitki, ister hayvân, ister madenler ve ister insan olsun hepsinde ortak iken tam tekmil esmâ-i ilâhîyye ancak insanda tecelli edebilmiştir.¹⁵⁴ Çünkü insan elest bezminde Cenâb-ı Hakk’ın hitâbına nâil olmuş ve Âşık Dertlî’nin ifadesiyle “*Allah’ın Cemâl’inden kemâl almış, kudret-i kemâlinin tecellisiyle insan olmuştur.*” Bu anlayışın bir neticesi olarak Âşık Şem’î nüshâ-i ekber ve alleme'l-esmâ sırrına mazhar olan insanın tecellilere mazhar oluş bakımından arş, kürs, levh ve kâlemden daha üstün olduğunu ifade eder. Ona göre kendi vücûdunu alleme'l-esmâ olarak gören kişi için diğer varlıkların bir önemi kalmaz. Allah’ın Âdem’i kendi sûretinde yarattığını¹⁵⁵ ifade eden hadis-i şerif de bu bağlamda değerlendirilir.

Nüşâ-i ekber vücûdum alleme'l-esmâ benim

Arş u kürs levh u kâlem şânıyla âlâlanmasun (Âşık Şem’î, 61)

Vücûdun alleme'l-esmâ bilenler

Hıfzında nüshâ-i kübrâyı neyler (Âşık Şem’î, 24)

¹⁵² Bakara, 2/31.

¹⁵³ *Çün kâf ile nûndan göz açtı âlem*

İki mîm bir hâ'ya dal keman oldu

Alleme'l-esmâyâ gelmezden Âdem

Huzûr-ı dîvânda bir dîvân oldu (Bayburtlu Celâlî, 176/99)

¹⁵⁴ M. Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, İnsan Yay., İstanbul 2009, 177.

¹⁵⁵ Buhârî, İsti'zân, 1 (VII, 125); Müslim, Cennet, 28 (IV, 2183).

2. Velekad kerremnâ: “Biz üstün kıldık” anlamına gelen bu iktibas “Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Onları, (çeşitli nakil vasıtaları ile) karada ve denizde taşıdık; kendilerine güzel güzel rızıklar verdik; yine onları, yarattıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık.”¹⁵⁶ ayetinden yapılmıştır. Yozgatlı Hüznî insanı “*vücûdu nüshâ-i kübrâ, lisanı alleme’l-esmâ, sıfâtı zât-ı kerremnâ*” olan bir varlık olarak telakkî etmektedir.¹⁵⁷ Gerek alleme’l-esmâ gerekse velekad kerremnâ iktibası insanın mükerrem kılınışını ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

Ben Hakk’ın sırriyım Hak benim Hakkâ

“*Velekad kerremnâ*” aslım mutlaka (Yozgatlı Hüznî, 131/76)

Ey Gedâî hep kerâmetler beni âdem için

Hamdola âyât-ı Kerremnâ bizimdir bizdedir (Beşiktaşlı Gedâî, 59/44)

3. Elest, bezm-i elest, kâlû belâ: Bu iktibas “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”¹⁵⁸ ayetinden yapılmıştır. Âşıklar özellikle aşk ve bâde içme konusunda bu ayetten iktibas yaparak elest bezminde Cenâb-ı Hakk’ın “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” hitâbına belâ diyerek aşka düştüklerini ifade etmişlerdir.¹⁵⁹

Elest hitâbına, demişiz belâ

Birliğine şükür, imân bizde var

Bu yüzden olmuşuz aşka müptelâ

Şeyda bülbül gibi figan bizde var (Âşık Cemâl Hoca, 213/198-1; 96/55)

Bildim Hakk’ın varlığın imân ü ikrâr eyledim

Tâ elest bezminde ruhlar cem olunca saf saf (Beşiktaşlı Gedâî, 52/37)

4. Nahnu Kasemnâ: “Biz taksim ettik”, anlamına gelen bu iktibas “Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelerle

¹⁵⁶ İsra, 17/70.

¹⁵⁷ *Vücûdu nüshâ-i Kübrâ*

Lisanı alleme’l-esmâ

Sıfâtı zât-ı kerremnâ

Akılmaz ne hikmet var (Yozgatlı Hüznî, 79/13-2)

¹⁵⁸ Araf 172.

¹⁵⁹ Bu konu hakkında detaylı bilgi için çalışmamızın bâde-i elest ve aşk-ı ezel konularına bakılabilir.

*üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır.*¹⁶⁰”
 ayetinden yapılmıştır. Âşıklar bu iktibasla aşkı kader olarak kabul eder ve ezel
 taksiminde murâdına erenlere dünyâ, murâdına eremeyen âşıkların kaderlerine aşk, gam
 ve gurbetin yazıldığını dile getirirler.¹⁶¹

Nahnü kasemnâda, taksim bâbında

Binip aşk atına yaydım da geldim

Ruhlar sağ tarafa seksen saf oldu

Hep onları bir bir saydım da geldim (Âşık Cemâl Hoca, 169/139-1)

5. **Semme vechu'l-lâh, Fe-semme vechu'l-lâh:** “Allah’ın veçhi oradadır”
 anlamına gelen bu iktibas “Doğu da Allah’ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah’ın
 yüzü (zâtı) oradadır. Şüphesiz Allah’ın rahmeti ve nimeti geniştir, O her şeyi
 bilendir.”¹⁶²” ayetinden yapılmıştır. Kâinattaki her şeyi Allah’ın tecellileri olarak gören
 âşıklar bu tecellileri temâşâ edebilmek için varlığa aşk azarıyla bakılmasını ve
 böylelikle vahdet sırrına ulaşılmasını gerekli görerek bu ayetten iktibas ederler.

Semme vechullâhı her nûrdan temâşâ eylesen

Her kimün kim safâ-yı gönlinedür didâr-ı aşk (Erzurumlu Emrah, 280/211-3)

Kande görse bir sanem secde kılar kâfir gibi

Semme vechullah’ı ru’yetten haberdâr olmayan (Erzurumlu Emrah, 358/285)

Ayn-ı aşka “sümme vechullah” sırrı âşikâr

Çehre-i zât-ı ilâhî sanma hicranımdadır (Âşık Seyrânî, 324/42-55)

6. **Sekâhum Rabbuhum, Şarâben tahûr:** “Rableri onlara tertemiz
 içecekler içirir.”¹⁶³ anlamındaki ayetten yapılan bu iktibas âşıkların özellikle aşk ve
 bâde anlayışlarını temellendirirken badenin elest bezminde Cenab-ı Hak tarafından
 kullarına sunulduğunu vurgulamak üzere kullanılmaktadır.

Hazreti Hallâk-ı cihân-ı bâkî

“Sekâhum Rabbuhum” mü’mine sâki

¹⁶⁰ Zuhurf 43/32.

¹⁶¹ Örnek şiir için ayrıca bkz: (Âşık Sümmânî, 298/185-1; Tokatlı Nuri, 253; Âşık Ömer, 386/616-1)

¹⁶² Bakara, 2/115.

¹⁶³ İnsan, 76/21.

Değil içtiğimiz şarâb u rakı

Bizi mesteyleyen hamr-ı muhabbet (Âşık Seyrânî, 284/227)

7. **Küllü şey'in hâlikun, Küllü şey'in hâlikün illâ vechehu:** Bu iktibas “Allah ile birlikte başka bir tanrıya tapıp yalvarma! O’ndan başka tanrı yoktur. O’nun zâtından başka her şey yok olacaktır. Hüküm O’nundur ve siz ancak O’na döndürüleceksiniz.”¹⁶⁴ ayetinden yapılmıştır. Her şeyin yok olucu, sadece Allah’ın bâkî olduğunu vurgulamak üzere bu ayetten iktibas yapan âşıklar ayrıca hakîkî ilmin de bu sırra erişmek olduğunu dile getirirler.

Câvidân olmak dilersen durmayıp Emrah oku

“Küllü şeyin hâlikun” rumûzun ibkâdur ilim (Erzurumlu Emrah, 305/235-7)

8. **Lâ teknâtu min rahmeti’l-lâh:** “Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin” anlamına gelen bu iktibas “De ki: Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir.”¹⁶⁵ ayetinden yapılmıştır. Daha ziyade Allah’ın günahkâr kullara karşı bağışlayıcı ve merhametli olduğunu vurgulamak üzere kullanılan bu ayet âşık şiirinde ayrı bir bağlamda da ele alınmaktadır. Şöyle ki âşıklar zâhid tipiyle bazı vâizleri kürsüden sadece Allah’ın gazap ayetlerini okumakla eleştirir, merhametini ifade eden ayetlerin daha çok okunması gerektiğini dile getirip bu ayetten iktibasta bulunurlar.

Gözün aç gafletten hikmetine bak

Ucu yok deryâdır, rahmetine bak

Demiş lâ-teknâtü ayetine bak

İşte bu babdaki fermân bizimdir (Âşık Cemâl Hoca, 244/236-3)

Azap ayetlerin tefsir edip kesb-i maâş etme

Oku Lâteknetû min rahmetillah’ı telaş etme (Beşiktaşlı Gedâî, 64/48-1)

9. **Gâvûn:** “Azgınlar” anlamına gelen gâvûn, “Onlar, azgınlar ve İblis’in adamları, hepsi, tepetakla oraya atılırlar”¹⁶⁶ ayetinden iktibas yapılmıştır. Aşk anlayışları ve rindâne tavırları sebebiyle bazı halk kesimi tarafından taşlanarak dışlanan

¹⁶⁴ Kasas 28/88.

¹⁶⁵ Zümer 39/53.

¹⁶⁶ Şuara, 26/94.

âşıklar bu durum karşısında kendilerini bu iktibas ile savunmuşlardır. Celâlî Baba kendisini kınayanların ehl-i zâhir kişiler olduğunu, dile getirdiği ezeli aşk anlayışını anlamadıklarını, bu yüzden kınama yolu seçtiklerini ifade etmektedir.

Ne sehv ettim ki yâ Rab ehl-i zâhir
Diyorlar küllî kâziptir şuârâ
Anı bilmez mi kim aşk-ı ezeldir
Çeken âşık-ı şeydâyı o yâre
Okurlar hakkıma âdât-ı gâvûn
Bu âyet istifhâmın benden ara (Bayburtlu Celâlî, 181/1)

Bayburtlu Celâlî “*Bu âyet istifhâmın benden ara*” ifadesiyle kendini kınayanların cehenneme sürükleneceklerini, kendinin ise bu sûrenin 89. ayetinde cehenneme sürüklenmekten kurtulacak kişiler olarak ifade edilen “kalb-i selim” kişilerden olacağını dile getirmek istemektedir.

10. Nefahtü fihî min rûhî: Bu iktibas “*Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın!*”¹⁶⁷ ayetinden yapılmıştır. Âşıklar insanın yaratılışı konusunda bu ayetten sıklıkla iktibas yapmışlardır.

Bu esmânın müsemâmı “nefahtü fihî min rûhî”
Cevâbın bilmeyip cândan suâl eden ne ahmaktır (Âşık Seyrânî, 326/44)

11. İnnî enellah, İnnenî enellah: “*Muhakkak ki ben, yalnızca ben Allah'ım. Benden başka ilâh yoktur. Bana kulluk et; beni anmak için namaz kıl.*”¹⁶⁸ Ayetinden yapılan bu iktibas âşıkların aşk ve gönül terennümlerinde yer almış, Hallac-ı Mansur'un “ene'l-Hak” ifadesiyle dile getirdiği vahdet halini ifade edecek tarzda kullanılmıştır. Buna göre gönlüne ilahî aşkı yerleştiren kişiler kâinata “innî enellah” nûruyla bakarak her tarafta “semme vechullah” sırrını temâşâ ederek divâne olurlar.

Bezm-i aşkın sâkîyâ peymânesidir bu gönül
*Lî maallah*¹⁶⁹ *hamrinin humhânesidir bu gönül*

¹⁶⁷ 15/Hicr 29.

¹⁶⁸ 20/Taha 14.

¹⁶⁹ Beyitte geçen lîma'allah ifadesi, “Benim Allah ile öyle anlarım olur ki, ne mukarreb melekler ne de bir nebî o yakınlığı elde edememiştir.” hadisinden yapılan bir iktibastır. İnnî enellah ile mana ve muhteva bakımından yakınlık bulunduğu için âşıklar bu iki iktibas genellikle birlikte kullanmışlardır. Hadis için bkz. Celaleddin b. Ebi Bekr es-Suyutî, *Camîu's-Sağîr*, I-II, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, I, 268, (4377).

Matlaidır şâh-ı ten innî enellah nûrunun

Bazı lâhutun o tende lânesidir bu gönül

Kanda baksam semme vechullah sırrın seyreder

Anın için daima divânesidir bu gönül (Tokatlı Nuri, 113)

12. Vedduhâ velleyli, Yasin, Subhânellezi: Âşıklar Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'i anlatan bazı sûre ve ayetlerden iktibas yaparak bu kelimelerle Hz. Peygamber'e sevgilerini ifade etmişlerdir.

Vedduhâ velleyli zülfün buhağın Yasin midir

Subhânellezi kirpiğin gözlerin şın sin midir (Âşık Sümmanî, 429/11)

Erzurumlu Emrah “Şeh-i Hubân” (Erzurumlu Emrah, 417/337) şeklinde vasfettiği Hz. Peygamber'i Cenâb-ı Hakk'ın nûrunun hüzmelerinin yansıdığı bir güzele benzetir. Bu güzelin saçı *ve'l-Leyl*, yüzü *ve's-Şems*, sancağı *İnnâ fetehnâ*'dır. Bütün âlem bu güzel hürmetine yaratılmıştır. O eşyânın yaratılışının başlangıcıdır.

Cemâl-i bâkemâlün âfitâb-ı âlem-ârâdur

Habbe-i nûr-i Hakk hurşîd-i didârunda peydâdur

Saçun ve'l-Leyli rûyün sûre-i ve's-Şemsi yazar

Livâ-yı nusretün serlevhâ-i innâ fetehnâdur

Eğer sen gelmeseydün âleme olmazdı bu âlem

Hakikatun nûr-i zâtun mebde-i ba'is-i eşyâdur (Erzurumlu Emrah, 399/323)

Yukarıda sıraladığımız ayetler âşıkların özellikle üzerinde durduğu ve bazı konuları temellendirdiği ayetlerdir. Bunların dışında başka iktibaslar da bulunmaktadır. Bunları kısaca şöyle sıralayabiliriz. *Sübhânellezi esrâ*,¹⁷⁰ *Kâbe kavseyn*,¹⁷¹ *ve'l-Leyli*,¹⁷² *ve's-Şems*,¹⁷³ *İnnâ Fetehnâ*,¹⁷⁴ *Rahmete'l-li'l-âlemin*,¹⁷⁵ *Esmâü'l-Hüsnâ*,¹⁷⁶ *Küllü nefsin zâ'ikatü'l-mevt*,¹⁷⁷ *İlâhi'n-nâs*,¹⁷⁸ *Allahü's-samed*,¹⁷⁹ *Yâ leyte kavmî ya'lemûn*,¹⁸⁰ *İnnâ*

¹⁷⁰ İsra, 17/1.

¹⁷¹ Necm, 53/9.

¹⁷² Leyl, 92/1.

¹⁷³ Şems, 91/1.

¹⁷⁴ Fetih, 48/1.

¹⁷⁵ Enbiya, 21/107.

¹⁷⁶ İsra, 17/110.

¹⁷⁷ Ali İmran, 3/185.

*ileyhi râci'ûn,*¹⁸¹ *Len terânî,*¹⁸² *Kün, kün feyekün*¹⁸³, *Aynen fihâ tüsemmâ selsebîlâ,*¹⁸⁴ *Keyfe yuhyil erda ba'de mevtiâ,*¹⁸⁵ *el-İlmu indellâh,*¹⁸⁶ *Yevme la yenfeu,*¹⁸⁷ *Rabbenâ âtinâ,*¹⁸⁸ *Fezkürûnî,*¹⁸⁹ *Fettekûn,*¹⁹⁰ *Fe'budûn*¹⁹¹, *Yehdî ile'r-rüşdi fe âmennâ,*¹⁹² *Vemâ yentiku ani'l-hevâ,*¹⁹³ *İllâ tezkireten limen yehşâ,*¹⁹⁴ *İrci'î,*¹⁹⁵ *Habli'l-verid.*¹⁹⁶

B-Hadisler:

1. **Men aref, Men arefe, aref sırrı;** “Kendini bilen Rabbini bilir¹⁹⁷” hadisinden yapılan bu iktibas âşıkların en çok kullandıkları iktibasların başında gelmektedir. Erzurumlu Emrah “men aref sırrı”nı halk ile Hâlik arasındaki farkı bilmek olarak izah etmektedir.

Edenler sultâna kurbiyyet hâsıl

Olur mu anlara bir nesne hâ'il

Halk ile Hâlik'ın farkına gâfil

Men aref sırrına erenler bilir (Erzurumlu Emrah, 194/125)

Men aref sırrında buldum hâce-i dâniâlığı

Remzini te'vil idüp re'yini tefsir eyledüm (Erzurumlu Emrah, 294/224-4)

*Bu çar anâsır azizüm **men aref sırrından** öğrendüm*

Ben ol sırrın evinde tâ elest bezminde meskûnam (Erzurumlu Emrah, 295/225-5)

¹⁷⁸ Nas, 114/6.

¹⁷⁹ İhlas 112/2.

¹⁸⁰ Yasin, 36/26.

¹⁸¹ Bakara, 2/256.

¹⁸² Araf, 7/143.

¹⁸³ Yasin, 36/82.

¹⁸⁴ İnsan, 76/18.

¹⁸⁵ Rum, 36/50.

¹⁸⁶ Mülk 67/26.

¹⁸⁷ Şuara 26/88-89.

¹⁸⁸ Bakara, 2/201.

¹⁸⁹ Bakara, 2/152.

¹⁹⁰ Mü'minûn, 23/52.

¹⁹¹ Enbiya, 21/25; Ankebut, 29/56.

¹⁹² Cin, 72/2.

¹⁹³ Necm, 53/3.

¹⁹⁴ Taha, 20/3

¹⁹⁵ Fecr, 89/28.

¹⁹⁶ Kâf, 50/16.

¹⁹⁷ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000, II, 343, hadis no: 2532.

Bir kişi nefsin bilürse Rabb'ini bilmiş olur

Nefsini bilmeyen heman handâne gelmiş boş gider (Kusûrî, 75/82)

2. **Mûtû kable en temûtû: Ölmeden önce ölünüz.**¹⁹⁸

Mûtû kable en temûtû sırrına mazhar olan

Haşri neşri gördü bunda nefha-i sûr olmadan (Âşık Şem'î, 65)

Ey gönül yâri görmek istersen

Ölmeden evvel öl, sonra gör gör (Âşık Cemâl Hoca, 253/249-1)

3. **En-nevmü ehu'l-mevt:** “Uyku ölümün kardeşidir”¹⁹⁹

Bilmez misin ey dil aceb en-nevmü ehu'l-mevt

Huşyâr olup ol derdine dermân gecelerde (Erzurumlu Emrah, 250/181-4)

4. **İnneme'l-a'mâlû bi'n-niyyât;** “Ameller niyetlere göredir.”²⁰⁰

Dilâ gel geç sevâdın niyet-i hâlisle kıl tâ'at

Buyurmuş fahr-i âlem İnneme'l-a'mâlû bi'n-niyyât (Erzurumlu Emrah, 420/340-

1)

5. **Levlâke Levlâk:** “Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım”²⁰¹ hadisi

yaratılış ve Hz. Peygamber sevgisi konusunda sıkça kullanılmıştır. “Gelmesen gelmezdi bu halk-i âlem/Olmasan olmazdı arzu semâvât” (Tokatlı Nuri, 305) ifadeleri mânevî iktibas olarak yapılmıştır. Lafzî iktibasa örnek ise şu şiir verilebilir.

Buyurdu şanına Levlâke Levlâk Hazret-i Mevlâ

Seni halketmeseydi halkolunmazdı bütün dünyâ (Beşiktaşlı Gedâî, 67/50-3).

6. **Küntü kenz:** “Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim ve bu yüzden âlemi yarattım”²⁰² hadisinden yapılan bu iktibas özellikle devriyelerde yer almıştır.

“Alleme'l-esmâ”dan aldınsa sebak

“Küntü kenz” dersinden oku bir varak

*“Küllü men aleyhâ fânin”*²⁰³ didi hak

*“İrci'î”*²⁰⁴ emrinden nidayı var bul (Yozgatlı Hüznî, 126/67-2)

¹⁹⁸ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 291, hadis no: 2669.

¹⁹⁹ Celaleddin b. Ebi Bekr e Celaleddin b. Ebi Bekr es-Suyutî, *Camîu's-Sağîr*, I-II, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, II, 557, (9325)

²⁰⁰ Buhari, “Bedü'l-Vahy”, 1; “Nikâh” 5; Müslim, “İmaret”, 155 (1907); Tirmizi, “Fedailü'l-cihad”, 16 (1647).

²⁰¹ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 164, Hadis No: 2123.

²⁰² Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 132, Hadis no: 2016.

²⁰³ Rahman, 55/26.

²⁰⁴ Fecr, 89/28.

Şem-i vahdetten tecellî etmiş envâr ibtidâ
Eylemiş feyz-i nübüvvet sırrını var ibtidâ
Zât-ı vâhid lafz-ı mânâ-yı nübüvvet nûrunu
Halk ederken kendisi etmiştir ikrâr ibtidâ
Lafz-ı “küntü kenz-i mahfî” vahdetin mâ'nâsını
Lâyıkıyla fehmeden Muhtâr-ı Serdâr ibtidâ
Ahmed-i Muhtâr'dır sermâye-i feyz-i vücûd
Eylemiştir hilkatin esrârın izhâr ibtidâ
Ben bir abd-i hakperestim ey Nebiy-yi muhterem
Âşığın Seyrânî'yi et kendine yâr ibtidâ (Âşık Seyrânî, 298/1)

7. Cîfe: Âşıkların dünyânın değersizliğini ifade ederken kullandıkları bu ifade “Muhakkak ki dünyâ cîfe gibidir. Onu köpekler talep eder.”²⁰⁵ hadis-i şerifinden yapılmış bir iktibasdır. Bazı âşıkların bu hadisten iktibasla dünyâyı cifeye benzettikleri görülmektedir. Âşık Seyrânî dünyâyı mahlûkatın başına daha fazla hisse kapmak için üşüştüğü ve birbiriyle mücadeleye girdiği bir kadavraya benzetmektedir. Âşık Sümmânî ise dünyâyı, hadis-i şeriflerde de geçtiği gibi “cism-i cîfa” olarak telakkî etmekte, ondan vefâ olmayacağını dile getirmektedir. Vefâdâr olan ise Hakk'tır, O'ndan da cefâ olmaz. O yüzden dünyâ zevklerinin peşinden koşmaktansa vefâdâr olan Allah'ın bildirdiği hurileri, gülmanları arzulamak daha doğrudur.

Ruh der ki: Bu zevkte vefâ olur mu?
Vefâdar adamdan cefâ olur mu?
Cism-i cîfa yârdan sefâ olur mu?
Cehdeyle giresin hûri gılmâna

Cân bedenim aşk oduna dâima nirân olur
Mürşide hizmet edenler hak olur irfân olur
Dünyâyı cîfâ demişler tâlip olana kilap
Geçer cümle saltanattan akıbet pişmân olur
Yıkılır taht-ı sarayı akıbet virân olur
Hak seni üryân yaratmış yine ten üryân olur (Âşık Sümmânî, 433/17)

²⁰⁵ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 492 (Hadis no:1313); el-Hindî, III, 718 (Hadis No: 8564)

Yaratmış dünyâyı cife şeklinde

Kudret-i Hallâk'ı Hazret-i Bâri

Halkı haris etmiş şürb ü ekline

Mahlûk birbirinin olmuş şikârı (Âşık Seyrânî, 191/75-1)

8. Lâ Seyfe İllâ Zülfikar, Lâ Fetâ İllâ Ali

“Zülfikardan keskin kılıç, Hz. Ali'den başka genç (yiğit) yoktur.”²⁰⁶

Lâ fetâ illâ Ali lâ seyfe illâ Zülfikâr

Hakîkî aşk ile Mevlâ'yı bul, Leylâ'ya meyletme (Tokatlı Nuri, 202)

Ya nice medhedeyim dünyâ ve ukba namı var

Lâ fetâ illâ Ali lâ seyfe illâ Zülfikâr (Âşık Dertlî, 165/78)

9. Lî Ma'allah

“Lî ma'allah” ifadesi, “Benim Allah ile öyle anlarım olur ki, ne mukarreb melekler ne de bir nebî o yakınlığı elde edememiştir.”²⁰⁷ hadisinden yapılan bir iktibastır. “İnnî enellah” ile mana ve muhtevâ bakımından yakınlık bulunduğu için âşıklar bu iki iktibası genellikle birlikte kullanmışlardır.

Bezm-i aşkın sâkîyâ peymânesidir bu gönül

Lî maallah hamrinin humhanesidir bu gönül (Tokatlı Nuri, 113)

1.4.4.2. Peygamber Kıssaları

Âşıkların şiirlerinde sıklıkla işledikleri konulardan birisi de peygamber kıssalarıdır. Kur'an'da ismi geçen hemen bütün peygamberler şiirlerde işlenmiştir. Ancak âşıkların Hz. Âdem, Hz. Davut, Hz. Eyyûb, Hz. Musa, Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. İdris, Hz. Nuh, Hz. Süleyman, Hz. Yusuf, Hz. İsa ve Hz. Muhammed gibi bazı peygamber kıssalarını özellikle işledikleri, bazı farklı yorumlar geliştirdikleri görülmektedir. Âşıklar peygamber kıssaları hakkında halkı bilgilendirme amacından ziyade bazı konuları temellendirmek için bu kıssalardan delil getirme yolunu tercih etmişlerdir.

²⁰⁶ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 363, hadis no: 3069.

²⁰⁷ Celaleddin b. Ebi Bekr es-Suyutî, *Camîu's-Sağir*, I-II, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, I, 268, (4377); Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 173, Hadis no: 2159.

Daha ziyade Âdem Sâfi, Âdem Safiyyullah nisbesiyle yer alan Hz. Âdem ilk insan ve ilk peygamber olması yönüyle varlık ve yaratılışın başlangıcı olarak işlenmiştir. Allah yaratmayı murâd ettiğinde önce Hz. Âdem'i, sonra onun sol eğe kemiğinden Hz. Havvâ'yı yaratmış, ruhundan üfleyerek onlara can vermiş, diğer insanlar da onlardan türemiştir. Dolayısıyla Hz. Âdem yaratılışın başlangıcı olmuş, diğer insanların yaratılışı ise vücûd-i Âdem'e dâhil olma şeklinde telakkî edilmiştir. Âşık Dertlî'nin "*Nefehu min ruh dedikte Mevlâ/Vücûd-ı Âdem'e girenlerdeniz*" (Âşık Dertlî, 220/124-2) ifadeleri bu hususta güzel bir örnektir.

Ayrıca Âdem ile adem (yokluk) arasında cinas sanatını kullanan bazı âşıklar şatahât üslûbu içerisinde insanın ruhen Hz. Adem'den evvel yaratıldığını dile getirmişlerdir. Erzurumlu Emrah'ın "*Âdem'de âlemde nişan yoğ iken/Cibal-i ademde bürkanda idim*" (Erzurumlu Emrah, 96/30a) ifadeleri bu minvaldedir. Bazı âşıklar ilk yaratılanın Hz. Âdem değil Nûr-i Muhammedî olduğunu ifade etmişlerdir.²⁰⁸ (Âşık Ömer, 128/255-1; Âşık Şem'î, 2; Kusûrî, 73/83) Ayrıca İblis'in Hz. Âdem'e secde etmemesini şiirlerinde sıkça işleyen âşıklar, bu durumu aynı zamanda şeytanın Levlâk'e secde etmemesi olarak düşünmüşler, böylece şeytanın esfelde kaldığını, Levlâk'e baş indiren Hz. Âdem'in ise değerinin yücelip neslinden nice peygamberlerin geldiğini vurgulamışlardır.

Gör Lâini nükte-i eflâke baş indirmedi
Oldu merdûd âteş iken hâke baş indirmedi
Yandı benlik nârına Hakk'a ki baş indirmedi
Nâr idi aslı ol nûr-i pâk'e baş indirmedi
Kaldı esfelde ebed eflâke baş indirmedi
Hazret-i Âdem gibi Levlâk'e baş indirmedi
Anladı zürriyyetinden kim ne serverler gele
Niçe Dâvûd u Süleymân ü Skenderler gele
Cümleden efdâl ola dahi mükerrerler gele
Bildi kim bundan ne mürseller ne peygamberler gele
Kaldı esfelde ebed eflâke baş indirmedi
Hazret-i Âdem gibi Levlâk'e baş indirmedi (Âşık Ömer, 400/624)

²⁰⁸ Bu konuda geniş bilgi için beşinci bölümde işlediğimiz Hakikat-i Muhammediyye konusuna bakınız.

Ayrıca Hz. Âdem ile Havvâ'nın cennette mutlu bir şekilde yaşarken şeytanın sözüne uyarak yasak meyveden (buğday) yemeleri, bu yüzden cennetten çıkarılmaları, tevbe etmeleri, dünyâya indirilip Serendip ya da Kaf dağına bırakılmaları, Arafat dağında buluşmaları çokça işlenmiştir (Âşık Ömer, 211/378-379). Ancak bu hususta bazı âşıkların farklı yorumları dikkat çekmektedir. Bazı âşıklar Hz. Âdem ve Havvâ'nın yasak meyveden yemelerini nefse uyma ve nâr-ı şehvet olarak ele almışlar ve insanlara Hz. Âdem'in halini düşünerek nefse uymamayı tavsiye etmişlerdir.²⁰⁹ Bazı âşıklar ise yasak meyvenin bir vesile olduğunu, Hz. Âdem ile Havvâ'nı cennetten çıkarılmasının asıl sebebinin aşk olduğunu dile getirmişlerdir. Yaratılışın temelinde aşkın, yani Cenâb-ı Hakk'ın âlemleri yaratmayı murat etmesinin olduğunu düşünen âşıklar Hz. Âdem'in cennetten çıkarılmasının da bu aşk sebebiyle gerçekleştiğini vurgulamışlardır.

Dâne-i gendüm vesîle terk-i Firdevs kılmağa

Çünkü cennetten çıkardı Âdem'e Havvâ'yı aşk (Âşık Dertli, 122/44-3)

Kur'an-ı Kerim'de sabır konusunda örnek gösterilen Hz. Eyyûb âşıkların şiirlerinde de özellikle aşk derdine tahammül konusunda sıklıkla örnek verilir. Âşıkların aşk derdi Hz. Eyyûb'un derdi gibi devâsı derttir. Bu yüzden aşk derdine sabr-ı Eyyûb gerekir. Âşık Seyranî aşk derdinin Hz. Eyyûb'un derdinden daha büyük bir dert olduğunu "*Eyyûb'un derdi dert midir/Ben ondan besbeter çektim*" (Âşık Seyranî, 156/21-4) ifadeleriyle dile getirir. Âşık Ömer Eyyûb misale derde sabredenlerin vücûdun şehrine sultan olacaklarını ve yar ile vuslatı elde edeceklerini "*Vücûdun şehrine sultan olursun/Sabredersen Eyyûb misali derde*" (Âşık Ömer, 32/31-1; 178/331-2) ifadeleriyle vurgular. Ayrıca yaralarının kurtlanmasını Allah'ın kurtların rızkını onun bedeninden göndermesi şeklinde algılanmış, Allah tarafından derdine devâ verildikten sonra vücûdunda kalan iki kurdun ipek böceği ve bal arısına dönüştüğü ifade edilmiştir. (Âşık Ömer, 7/4; 164/310-3; 321/532-3)

Hz. İbrahim Nemrut tarafından ateşe atılması ve ateşin Cenâb-ı Hakk'ın emriyle gül bahçesine dönüşmesi, bir yönüyle her şeyin Allah'ın dilediği şekilde olacağı, bazı tedbirleri takdirin bozacağı şeklinde,²¹⁰ bir yönüyle ise aşk derdine düşen âşıkların halk tarafından ta'n edilse de günü geldiğinde bu taşlamaların Allah'ın yardımıyla sona

²⁰⁹ *Âdem isen Âdem'in hâlin düşün bir ibret al*
Nefsine ârif olursun kalbin ilhâm eylese (Âşık Seyrânî, 304/12-5)

²¹⁰ *Mukaddere Halil olur mu tedbir*
Elbette fesheder tedbiri takdir (Erzurumlu Emrah, 98/30a-19)

ereceği vurgusuyla yansımıştır.²¹¹ Ayrıca Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail'i kurban etmesi²¹² ve onunla beraber Kâbe'yi yapması²¹³ şiirlere yansımıştır. Bazı âşıklar Kâbe ile gönül arasında bağ kurarak gönül yapmakla Kâbe'yi ziyaret etmeği eş tutmuşlar, hatta gönül yapmayı daha üstün kabul etmişlerdir.

Dön ziyaret eyleme İbrahim'in bünyâdını

Dertli'nin gönlün ziyâret eyle Beytullah'ı gör (Âşık Dertlî, 203/111-5)

Terziliği icad eden ve terzilerin piri olarak kabul edilen Hz. İdris âşıkların nazarında cennette oturmakta ve cennetlikler için hülle biçmektedir. Bu yönüyle bazı atışma ve muammalara konu olmuştur.

Âşık fasıllarının üçüncü bölümü olan Tekellüm kısmının girişinde islâmî inançlar dâhilinde islâmî olaylar ile ilgili menkabelere dayalı sohbet tarzında karşılıklı deyişler yer alır. Tekellüm'ün, Bağlama-Muamma adıyla anılan kısmında iki âşık birbirini tasavvufî ve islâmî konularda imtihan ederler. Cevap veremeyen âşık yenilmiş sayılır. Âşık Fasıllarının diğer bölümlerinde de zaman zaman islâmî olaylara, başta Hz. Muhammed olmak üzere islâm büyüklerine dâima telmihte bulunmaktadır. Serbest deyişlerin bir kısmında da İslâmiyet, tasavvuf ve tarikatlarla ilgili prensipler, motifler, telmihler yer almaktadır.²¹⁴ Mesela Âşık Erbâbî-Âşık Sümmânî karşılaşmasında Erbabi sembolik bir ifadeyle Sümmânî'ye “girdi çıkmaz – çıktı girmez” nedir diye sorar. Sümmânî ise “girdi çıkmaz”a cevap olarak Hz. İdris peygamberin cennet girip bir daha çıkmamasını; “çıktı girmez”e cevap olarak ise şeytanın cennetten çıkıp bir daha giremeyeceğini söyler.²¹⁵ Bir rivayete göre İdris peygamber, Allah'tan cenneti görmeyi diler. Tekrar çıkacağına dâir söz vermesi kaydıyla bu dileği kabul edilir. Bir ayağını

²¹¹ *Cem olup ağyâr nâra atsalar İbrahim gibi*

Himmet-i Mevlâ olunca ateşin gül-zâr eder (Âşık Dertlî, 182/93-4)

²¹² *Hak için kurban edendir İbrahim evlâdını*

İsmail koç koyun izhâr eden Perverdigâr (Âşık Ömer, 322/532-3) Ayrıca aşka düşüp yar için kendilerini feda etmeyi her fırsatta dile getiren âşıklar bu noktada kendilerini Hz. İsmail'e benzetmişler, samimiyetle mâşuğuna kurban olanlara Hak tarafından kurban indirileceğini vurgulamışlardır. (Âşık Ömer, 24/11; Âşık Gevherî, 569/797-5)

²¹³ *Taraf-ı Rahmân'da olundu fermân*

Kâbe'yi yapmaya Halilü'r-Rahman (Erzurumlu Emrah, 97/30a-14)

²¹⁴ Günay, “Âşık Tarzı Edebiyat Hakkında Düşünceler”, 103.

²¹⁵ Âşık Sümmânî'nin Âşık Şenlik'le karşılaşmasında da benzer ifadeler yer almaktadır. Bu karşılaşmada İdris Peygamber'in bir hile yaparak cennete girdiği dile getirilmiştir. Âşık Sümmânî'nin ifadesi şöyledir: “İdris düzen ile girdi cinâna/Cennetü'l-Âlâya bir kere düştü”. Erkal, *Âşık Sümmânî Divânı*, 71.

cennetin kapısından dışarı atarak “çıktım” der. Sonra bir şey unuttuğunu söyleyerek tekrar cennete girer, bir daha da çıkmaz.²¹⁶

Aldı Erbâbî:

Çocuk sen bilmezsin râhı erkânı
Gel şu girdi çıkmaz yoldan haber ver
Serinde bitirem bitmez diken
Yine çıktı girmez yoldan haber ver

Aldı Sümmânî:

Cennet-i âlâya ol İdris Sultân
Hak emriyle girdi çıkmaz al haber
Hakka âsi oldu ol mel'ûn şeytan
O cennetten çıktı girmez al haber (Erkal, s. 46)

Tarihi olayların muamma olarak sorulduğu bir diğer karşılaşma ise Âşık Ümmânî ile Âşık Sümmânî karşılaşmasında karşımıza çıkmaktadır. Bu karşılaşmada elest bezminde birinci safta, on ikinci hicâpta ve yedinci katta kimin bulunduğu sorulmuş cevap olarak Hz. Muhammed (sav) olduğu söylenmiştir. Yine Hz. Âdem'in ilk sözünün, ilk yediği, ilk giydiği şeyin ne olduğu ve kimin giydirdiği sorulmuş, ilk sözünün elhamdülillah, ilk yediği şeyin cennetten indirilen üzüm, ilk giydiği şeyin ise hülle olup Allah'ın emriyle Hz. Cebrail'in giydirdiği söylenmiştir. Karşılaşmanın devamındaki diğer muammalarda Serendip dağına inen Hz. Âdem'in Havvâ'yı bulduğunda nikâh kıymak için akçe olmadığından mehir olarak “*salat ü selam*” verdiği, namaz kılacağında seccadesini Cebrail (as)'ın serdiği, ölümlü dünyâda sadece Hızır (as)'ın âb-ı hayattan içerek ölümsüzleştiği, insanları Hakk'a davet için indirilen Kur'an'ı ilk indirilişinde harekesiz olduğu halde Haccâc-ı Zâlim'in harekelediği cevabı verilmiştir.²¹⁷ Ayrıca Hz. Musa'nın asası, Firavun'un kabul olan duası, Nemrud'un semaya attığı ok,²¹⁸ Hz. Muhammed'in şakk-ı kamer hadisesi vb olaylar oldukça münzevî ve mitolojik bir şekilde yer almaktadır.²¹⁹

²¹⁶ M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi I-II*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2004, I/81-82.

²¹⁷ Detaylı bilgi için bakınız: Erkal, *Âşık Sümmânî Divânı*, 49-53.

²¹⁸ Âşıklara göre Nemrud'un attığı bu ok deryaya düşmüş ve bir balığın boğazını kesmiştir. Bu yüzden deniz mahsullerinin kesilmeden yenilmesi helal sayılmıştır. Karşılaşmada Âşık Şenlik'in “balıklar neden

Hız. Nuh ömrünün uzunluğu ve tûfanda gemi yapması bakımından işlenmiştir. Yâre kavuşmak için Nuh'un olduğu gibi ömrün uzun olması gerektiği,²²⁰ aynı zamanda aşk deryasının belâlarından emin olmak için gemi yapmak ama her hâlükârda o gemiyi deryaya salmak gerektiği ifade edilmiştir.

Tahtı, yüzüğü, kuşdilini bilmesi ve hayvânlarla konuşması gibi hususlarda²²¹ çokça anılan Hız. Süleyman dünyânın ve saltanatın geçiciliğinin vazgeçilmez örneğidir.

Huma kuşu yere düşüp ölmedi

Dünyâ Sultân Süleymâna kalmadı (Âşık Sümmânî, 202/57)

Hız. Yahya çokça şükretmesi (Âşık Ömer, 287/484-4) ve ölümü öldürmesi vasıflarıyla dile getirilir.

Değildir Sümmânî gönlü münevver

Sürûr takisminde bulmadı eser

Ölümü boğazlar Yahya Peygamber

Hak lutfundan cennetler biz için

Hışmından tamû münkirler için (Âşık Sümmânî, 74)

Âşıklar Hız. Yakup ve Hız. Yusuf peygamberi özellikle aşk konusunu işlerken, aşkın âşık işe mâşuk arasındaki hasret ve gözyaşına dönüşmesini Hız. Yakup örneğiyle (Âşık Gevherî, 87/97); mâşukun güzelliğini ve aşka kaynak oluşunu da Hız. Yusuf örneğiyle dile getirirler. Kendini Hız. Yakup'un yerine koyan Âşık Seyrânî "Yusuf'umdan düştüm cüdâ/Yakup'um ağlar gezerim" (Âşık Seyrânî, 155/20-3) ifadeleriyle âşığı Yakup, mâşuğu Hız. Yusuf tipiyle dile getirir.²²² Yusuf bir bakımdan sevgililerin en güzeli²²³ bir bakımdan da "Hüsne mağrur olma bâkî kalmaz ey Yusuf cemâl" (Âşık Ömer, 137/270-2) ifadesinde olduğu gibi bütün güzelliklerin geçici oluşunun sembolüdür. Gönül Hakk'ın cemâlini müşâhede ettikten sonra Yusuf'un güzelliği de dâhil olmak üzere başka hiçbir güzele ve güzelliğe meyletmez.

mismildir?" sorusuna Âşık Sümmânî şöyle cevap vermiştir: "Nemrûd'un okundan balığı azâd/Hak helâl buyurdu mallar biz için" Erkal, *Âşık Sümmânî Divânı*, 74.

²¹⁹ Detaylı bilgi için bakınız: Erkal, *Âşık Sümmânî Divânı*, 60-80.

²²⁰ Vasl-ı yâr olmak dilersen sabr-ı Eyyub ömr-i Nuh (Âşık Ömer, 178/331-2; Âşık Gevherî, 594/834-3)

²²¹ Bkz. (Âşık Gevherî, 324/451-2; 312/431-1; Âşık Ömer, 274/466-5; 6/1-18; Âşık Sümmânî, 320/217; Âşık Seyrânî, 330/50-2)

²²² Âşık Dertlî ise "Sen hüsn ile Yusuf gibi sultan-ı Mısır'sın/Kim görse beni der ki bu Yakub-ı Ken'an'dır" (Âşık Dertlî, 192/102-2) ifadeleriyle aynı hususu dile getirir.

²²³ Kemâl-i mahbupluk hatmoldu sende

Hallerin Yusuf'tan bir nişanıdır (Âşık Dertlî, 193/103-1)

Emrahî akıbet olursın fânî

Tutalım ki oldın Yûsuf-ı sâni

İsbât-ı Hakk edüb nefsinî tanı

Nefsinî bilmeyen Mevlâ'yı bilmez (Erzurumlu Emrah, 220/152-3)

Güzellerin sertacıydı âlemde

Güzel Yusuf-ı Ken'an'a kalmadı (Âşık Gevherî, 264/364)

Cemâlün var iken Yusuf gibi Hüsnâ'ya meyl itmez

Visâlün olmayınca cennetü'l-Me'vâ'ya meyl itmez (Erzurumlu Emrah, 355/282-4)

Gönül zamanın Yusuf'ları makamında olan güzeller karşısında bazen Yusuf olup hapse düşer²²⁴ bazen Yakup olup gözyaşı döker.²²⁵ Ancak bütün bu yaşananlar neticede Allah'ın takdiri olarak kabul edilir. “*Hazret-i Yusuf'u sultan eyleyip/Yakup'a çektiren firâkı Mevlâ*” (Âşık Ömer, 24/11-2) ifadelerinde bu anlayış dile getirilmektedir. Başka bir örnek de şudur:

Kaldı hazreti Yakup'un gözleri nem nem ile

Mısır içinde Yusuf'u sultan eden takdir imiş (Âşık Seyrânî, 330/50-2)

Âşıkların en ziyade işledikleri peygamberlerden biri de Hz. Musa'dır. Asâsının ejderha olması, elinin ışıık saçması (yed-i beyza), asası ile denizi yarması, gökten kendisine sofrâ inmesi gibi mucizelerle anılan²²⁶ Hz. Musa'nın Tur dağında Allah ile konuşması, onu görmek istemesi ve Allah'ın “lenterâni” şeklinde cevap vererek kendini göremeyeceğini bildirmesi, Allah'ın Tur'a tecelli etmesi, Hz. Musa'nın tecelliler karşısında bayılması her zaman âşıkların dikkatini çekmiştir. Bununla beraber özellikle aşk anlayışlarını dile getirirken Hz. Musa örneğini vermeleri câlib-i dikkat bir husustur. Hz. Musa yerine göre bazen sevgilinin perdesiz tecelli etmesine,²²⁷ bazen aşkın yakıcı ve dayanılmazlığına, bazende dünyânın geçiciliğine (Erzurumlu Emrah, 255/186-2; 316/244-2; Âşık Ömer, 317/527-1; Âşık Dertlî, 205/113-3) örnek verilir. Âşık

²²⁴ *Gönül Yusuf gibi âha/Varup zindâna yaslanmış* (Âşık Gevherî, 540/757-3)

²²⁵ *Hazret-i Yakub misali ey şehâ Yusuf cema*

Beyt-i ahzânî makam ettim seninçün sevdiğim (Âşık Ömer, 228/402-2)

²²⁶ Bkz. (Âşık Ömer, 256/441-4; 387/617-3; Âşık Seyrânî, 300/6; Âşık Gevherî, 277/382-2)

²²⁷ *Bî-hicâp tecelli etse yârim*

Kande olsam bana Tur olur peydâ (Erzurumlu Emrah, 64/1-2)

Seyrânî'nin şu şiiri yukarıda saydığımız husûsiyelerin bir arada bulunduğu güzel bir örnektir.

*Benim aşkım tecelli Tur kalbimdir benim Mûsâ
Mûsâ Yedi âzâm yed-i beyzâsına nisbet yed-i beyzâ
Asâ-yı muciz-i Mûsâ bir amma bende bî-gâye
Benim bu niyze-i şi'rim kırılmaz hiç asâ asâ
Ger oldıysa asâ ejder adûye dest-i Mûsâ'da
Olurdu düşmana sözüüm ana nisbet bir ejderhâ
Veli ben halk-ı dünyânın gözüne çok görünsem de
Görünmez çeşmime zerre benim dünyâ ve mâfîhâ
Meâl-i muzmer-i mafizzamirim anlamış isen
Bu Seyrânî sana esrâr-ı aşkı eyledi ifşâ (Âşık Seyrânî, 300/6)*

Hız. İsa babasız dünyâyâ gelişi, bebekken konuşması, gökten kendisine sofrâ inmesi, göğsü yûselişi, cansız varlıkları canladırması gibi mucizeleri ile şiirlerde işlenmiştir. (Âşık Gevherî, 262/361-2; Âşık Ömer, 119/244; 209/375; 280/474; Erzurumlu Emrah, 98/30a-19) Bununla beraber âşıklar ilahî kaynaklarla âşık oluşları ile Hız. Meryem'in babasız bir şekilde ve Allah'ın lûtfu ile hamile kalması arasında benzerlik ve bağ kurmuşlar, Hız. Meryem'in Hız. İsa'yı doğurması gibi kendilerinin de şiire gebe kalıp, şiir doğurdıklarını düşünmüşlerdir.

*Meryem gibi doldurdu derûnum dem-i Cibril
Çok şi'r-i Mesihâ'yı doğurdum gebelikten (Âşık Dertlî, 149/65)*

Bütün dertlerin dermânı olsa da aşk derdinin dermânsız bir dert oluşunu Hız. Lokman örneği ile işleyen âşıklar aynı zamanda ulaşılmaz, erişilmez sevgiliyi Lokman diye anar, sevgiliye “*Ey benim Lokman'ım*” diye hitâp ederler. (Âşık Gevherî, 727/9-3; 226/308; Âşık Sümmânî, 197/15; 228/91; 256/132; 322/220)

Âşık şiirinde üzerine en çok methiye yazılan peygamber hiç şüphesiz Hız. Muhammed'dir. Özellikle hakikat-i Muhammediyye bağlamında onun yaratılış noktasındaki fonksiyonu, âlemlere rahmet olması, Yusuf'tan daha güzel olması, Allah'ın habibi olması, ümmetine şefaât etmesi, miraç ve şakk-ı kamer hadisesi şiirlerde sıkça temas edilen hususlardandır. Belki de en önemlisi ilâhî aşkın kaynağı olarak

telakkî edilmesidir. İlahi aşk konusu işlenirken temas edileceğinden burada fazla bilgi vermek zâid olacaktır.

Ayrıca Hz. İlyas, Hz. Elyesa, Hz. Harun, Hz. İshak, Hz. Lut, Hz. Salih, Hz. Şit, Hz. Şuayb, Hz. Üzeyr, Hz. Yûnus, Hz. Zekerîyya gibi diğer peygamberler de bir şekilde ismen şiirlerde zikredilmiş, kıssalarından bahsedilmiştir.²²⁸

1.4.4.3. Menkıbeler

Âşık şiirinin temel kaynakları arasında menkıbeler oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Başta Leylâ ve Mecnûn hikâyesi olmak üzere, Ferhat ile Şirin, Kerem ile Aslı, Vamık u Azra, Yusuf ile Züleyha gibi aşk hikâyelerinin yanında İbrahim b. Ethem, Bayezid-i Bistamî, Hatim b. Esam, Behlül-i Dâna,²²⁹ Râbiatü'l-Adeviyye, Hallac-ı Mansur, Seyyid Nesimi, Veysel Karanî, Nûşirevan, Zaloğlu Rüstem, Hz. Hamza, Mikdad, Bilal-i Habeşî, Selâmân-ı Fârisî, dört halife ve ehl-i beyt menkıbeleri; Abdulkadir Geylani, Bahauddin Nakşband, Ahmed Rifâî, Hacı Bektâş-ı Velî, Balım Sultan, Pir Sultan Abdal, Emir Sultan, Yûnus Emre, Mevlâna, İmam-ı Azam gibi tarihi şahsiyetler ve menkıbeleri sürekli canlılığını korumaktadır. Ancak âşıklar genellikle menkıbeyi direk anlatmak yerine menkıbelerdeki bazı imgeleri kullanarak mefhum ve manayı öne çıkarırlar. Bu konuda şiirlerde telmihte bulunulan menkıbeleri bütünüyle ele almak çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Ancak aşağıda vereceğimiz iki örnek, belli şiir kalıplarını kullanan âşıkların bu kalıpları doldururken zihinlerinde yoğurdukları bazı menkıbe ve hadiseleri nasıl dile getirdiklerini göstermektedir.

Kadın zâhid ve sûfîlerin başında gelen Râbiatü'l-Adeviyye samimi ve coşkulu bir imân ve ruh sahibidir. Hakkında anlatılan menkıbelere göre yoksul bir aileden gelmiş ve Basra'da gelir dağılımının bozuk olduğu bir dönemde yoksul bir hayat sürmüştür. Bir gün fakir hanesine bir hırsız girer ve bir şey bulabilmek için şaşkınca etrafına bakar. Alabileceği bir şeyi bulamayınca Râbia "*Akıllı biriysen eli boş çıkıp gitmezsin*" der. Hırsız da "*Bir şey bulamadım ki, ne alayım*" der. Râbia ibriği göstererek "*Abdest al ve*

²²⁸ Geniş bilgi için bkz. Emine Dalkılıç Gültekin, *Âşık Edebiyatında Peygamber Kıssaları*, Fakülte Kitâbevi, Isparta 2010.

²²⁹ *Neyleyim dünyânın saltanatını*

Nideyim meydanda çürük atını

Nideyim sofunun bal şerbetini

Lezzeti Behlül-i Dâna'da buldum (Âşık Ruhsatî, 235-232/4)

iki rekât namaz kıl da öyle git” der. Bunun üzerine hırsız da dediğini yapar. Bu sırada Râbia “Allah’ım, bu adam evime geldi, alacak bir şey bulamadı. Senin kapına gönderiyorum. Senin hazinen boldur. Ondan merhamet ve lütfunu esirgeme” diye dua eder. Namaz kılıp dua eden adamın gönlü huzurla dolar ve teşekkür edip memnuniyetini bildirerek ayrılır. Ardından Râbia “Allah’ım, sen ne kadar da lütfu ve keremi bol bir ma’budsun. Şu adamcağız kapında birkaç saat durdu, onu kabul ettin. Ben aciz kulun ise ömrüm boyunca huzurundayım. Acaba makbul olabildim mi?” der. Sonra şu sesi duyar: “Ey Râbia, onu senin şefkat dolu gönlün ve güzel davranışın sebebiyle kabul ettik.”²³⁰ Âşık Sümânî’nin aşağıdaki şiiri muhtemelen bu menkıbeyi anlatmaktadır. Şiirde bu menkıbenin anlatıldığını ilk bakışta görmek güçtür. Bu zorluğun temelinde âşıkların sembolik dili esas almaları yatmaktadır. Şiir incelendiğinde menkıbede anlatılan mefhum ile şiirde anlatılan mefhumun aynı olduğunu germekteyiz. Buna göre menkıbede olduğu gibi, eve gelen kişi her ne amaçla gelirse gelsin, “ne milletten olduğu” sorulmadan kabul edip en azından bir namaz kılmasına vesile olarak, onu her türlü hazinenin sahibi olan Allah’ın kapısına yönlendirmek cennetin kapılarının açılmasına ve ru’yetullahın gerçekleşmesine vesile olacaktır.

*Hânedân dediğin misâfir hândır
Âdil âlişandır şerefi şândır
Murâdı maksûdu merâmı mimdir
Bildirir rızasın o hânedâna*

*Esir-i aşkın olmuştur ki düçâr
Teşrif-i misafir bereket saçar
Cennetin kapısın hânedân açar
Gezdirir cennetin o hânedâna*

*Kimler ki bu bâbda ederler nâzı
Kim der bu bâbdaki kılan niyâzı
Lemyezel gönderir Hızır İlyas’ı
Erdirir murâdın o hânedâna*

²³⁰ Mehmet Demirci, *Tarihî-Tasavvufî Menkıbeler ve Yorumları*, Nefes Yayınları, İstanbul 2011, 61-64; Sofi Huri, *Râbiatü'l-Adeviyye*, İstanbul 1970, 66.

*Eğer ki hânedân etmezse riyâ
Çektiği zahmetler kalbine ziyâ
Rıza-i bâriye malını kıya
Gösterir cemâlin o hânedâna*

*Eğer ki misafir kılmazsa namaz
Kalb-i mirâtında asla nûr olmaz
Ne millettendir diye sorulmaz
Bildirir künyesin o hânedâna (Âşık Sümmânî, 166/14-5)*

Zünnûn-ı Mısırî başından geçen bir olayı şöyle anlatır: Gençlik yıllarımda dağlık bir yerde geziyordum. Beklemekte olan bir takım insanlar gördüm. Çoğu hasta ve zayıftılar. Neden beklediklerini sordum “*şu karşıki mağarada abid ve salih bir zât var. Yılda bir defa dışarı çıkar, hastalara nazar eder, dua ve niyazda bulunur. Onun çıkıp dua etmesini bekliyoruz*” dediler. Doğrusu merak ettim, ben de bekledim. Bir müddet sonra bekledikleri kişi dışarı çıktı ve hastalara baktı. Sonra dua etti. Koşup yanına vardım ve eteğine sarılıp “*benim de şu mânevî hastalığıma dua et*” dedim. O da “*Ey Zünnun, çek elini eteğimden. Allah’ın seni gördüğünü bilip durduğun halde, onu bırakıp benim eteğime mi sarılıyorsun*” dedi.²³¹ Bu menkıbede istenecek şey her ne olursa olsun kul kapısından değil Allah’tan istenmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Âşık Sümmânî’nin şu ifadesi menkıbede anlatılan mefhum ile aynı manayı taşımaktadır:

*Sümmânî bîhaber değil bu râhdan
Asla kurtulmadı hicrândan âhdan
Her ne ister isen iste Allâh’dan
Derden devâ bilme kul kapısını (Âşık Sümmânî, 198/51-9)*

Yukarıdaki örnekleri göz önünde bulundurduğumuzda âşıkların zihin dünyâlarında her zaman hazır bazı menkabe ve hadiselerin bulunduğunu, yeri ve zamanı gelince çoğu defa isim verilmeden bu menkabelerin şiir kalıpları aracılığı ile dile getirildiği anlaşılmaktadır. Bu durum âşıklara oldukça geniş bir malzeme sunmakta, farklı anlatımlarla da şiirlere orijinallik kazandırmaktadır.

²³¹ Demirci, *Tarihî-Tasavvufî Menkıbeler ve Yorumları*, 73-74.

İKİNCİ BÖLÜM

ÂŞIKLARDA TASAVVUFÎ NEŞ'E VE TARİKATLERLE İRTİBATLARI OLAN ÂŞIKLAR

2.1. ÂŞIKLARDA TASAVVUFÎ NEŞ'E

Ozan-Baksı edebiyat geleneğinin Osmanlı kültür ve üslûbu içinde şekillenmiş, gelişmiş yeni bir terkibi olan Âşık Tarzı Şiir Geleneği'nin ve bu geleneğin temsilcileri olan aşkların ortaya çıkmalarında -birinci bölümde izah etmeye çalıştığımız gibi- tasavvufun oldukça önemli bir yeri vardır. Aslında tasavvuf bütün bir Osmanlı döneminin en belirgin ve tesirli unsurudur. Tasavvuf diğer mistik akımlarda olduğu gibi sadece bir doktrin olarak kalmamış, Allah'a erişmek ve onu bulmak için dinî pratiklere dayalı bir yol olmuş, dinî inançları nazarî sistemden uygulamalı hale getirmiştir.²³² Böylece tasavvuf, İslam'ın kul-Allah ilişkilerini (aşk) ortaya koyan perensiplerini, varlık ve yatatılışla ilgili ilkelerini dinî tecrübe ve halk irfanı çerçevesinde özümleyerek yeni kıyâfetle takdim etmiştir. Bu noktada mutasavvıf müelliflerin, şeyh ve dervişlerin, tekke ve tarikatlerin önemli bir fonksiyon üstlendikleri bilinmektedir. Osmanlı dönemi âşıkları tarikat çevreleri ile halk arasında bir katalizör görevi yapmakta bir taraftan halkın dinî-tasavvufî hislerine tercüman olmakta diğer taraftan ise tasavvuf kültürünü -Yunus'un şiirlerinde olduğu gibi- halkın diliyle özümleyerek yine halka sunmaktadırlar. Tarihî süreç içerisinde ozandan âşığa geçiş ile birlikte birçok âşık dervişlik misyonu üstlenmiş, toplum içerisinde ârifâne bir eda ile tasavvufî hikmetleri dile getirmişlerdir.

Âşıkların hayat hikâyeleri ve aşka düşme tecrübeleri dikkate alındığında genellikle herhangi bir tarikata intisaplarının olmadığı bir dönemde, bazen rüya motifiyle bazen de çevrelerinde görüp dinledikleri âşıkları taklide özenerek âşıklık tecrübesini yaşadıkları görülmektedir. Tarikatlar ve tarikat erbâbı zatlar âşıkların âşıklığa başlamalarında rol alan unsurlar arasındadır. Bununla birlikte rüya motifinde âşıkların, elinden bade içtikleri pîr/pîr-i mugan çoğu zaman tarikat erbâbı bir şahsiyeti temsil etmekte, bazen de bizzat bir tarikat şeyhi olarak karşımıza çıkmaktadır. Âşıklar yaşadıkları âşıklık tecrübesinden sonra gerek halkın yönlendirmesi gerekse yaşadıkları

²³² Günay, "Âşık Tarzı Edebiyat Hakkında Düşünceler", 102.

içinden çıkılmaz hastalık benzeri hallerine derman bulmak ümidiyle tarikat erbâbı zatlari arayip buldukları, hallerini danıştıkları ve çoğu zaman da intisap ettikleri görölmektedir. Konuya bu açıdan yaklaşıldığında ise tarikat çevreleri, âşıkların yaşadıkları aşk derdine derman aradıkları irfan mektepleri olarak da değerlendirilebilir.

Tarihî süreç içerisinde genellikle bazı medrese ehli ve tekke müntesiplerine karşı tavır alan ve şiirlerde bu kişileri “zâhid” tipi ile yeren âşıklar *tarik-i aşk*, *tekye-i aşk* gibi ifadelerle içinde bulundukları geleneği dile getirir, tasavvufî neş’elerinin kaynağını ifade ederler²³³. Tasavvuf kültüründe Köprülü’nün de işaret ettiğii zühd ve takva geleneği ile aşk ve cezbe geleneği şeklinde bir ayırım yapmak mümkündür. Bu ayırma göre âşıklar aşk ve cezbe geleneği içerisinde değerlendirilmelidir.

Fuat Köprülü *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı meşhur çalışmasını sonuçlandırırken netice olarak Hoca Ahmet Yesevi’den başlayarak Yûnus Emre’ye ve ondan beri de bu güne kadar, yekdiğerine bitişik ve bağılı uzun bir silsile şeklinde, başlıca unsurlarını halk edebiyatından ve millî zevkten alan bir tasavvuf edebiyatının Orta Asya Türklerinden Batı Türklerinin muhitine geçer geçmez daha geniş, daha serbest ve daha derin bir şekil alarak “*bir zühd ve takva sistemi*” şeklinden “*ilâhî bir aşk felsefesi*” tarzına döküldüğünü ifade eder. Köprülüye göre bu fark sırf Ahmet Yesevi’nin şahsiyeti²³⁴ ile Yûnus Emre’nin şahsiyeti arasındaki farklardan ileri gelmemektedir. Muhyiddin İbn Arabi ve Celaledîn-i Rûmî gibi iki büyük mutasavvıfın tesiri altında vücûdiyye-i hayaliyye felsefesiyle istinas eden serbest Anadolu çevresi, Ahmet Yesevi’nin belli çerçeveli, kuru, müteşerriâne ve zâhidane telakkîlerini, Yûnus’ta olduğu gibi geniş, seyyal bir aşk ve vahdet sistemi haline sokmuştur. Esasen

²³³ Örnek olarak şu şiirlere bakılabilir: “*Biz tarik-i aşkın âşıklarıyız/Baş u can vermişiz cânân bizimdir*” (Erzurumlu Emrah, 196/127-1), “*Tarik-i aşk içre buldum Mevlâ’yı/Mevlevî olanlar bilir Leylâ’yı*” (Erzurumlu Emrah, 209/141-2), “*Sülûk ehli isen gel gir tarik-i aşka ârâm et/Yakışmaz ehl-i aşka mesleki tac u kaba derler*” (Tokatlı Nuri, 166) “*Gönül müstefizdir hubb-i Mevlâ’dan/Anın için farığım fasl-ı Leylâ’dan/Feyz-i himmet alıp pir-i sevdâdan/Tarik-i aşk içre irşâd olmuşam*” (Erzurumlu Emrah, 127/57-2)

²³⁴ Ahmet Yesevi, Sünni itikada bağılı, Sünnet-i Seniyye’ye ittibai esas alan, şeriata bağılıktan taviz vermeyen, aşırılıklardan uzak, hayatın ve toplumun gerçeklerini göz ardı etmeyen ve dünya-ahiret dengesini gözetken bir tasavvuf ve tartkat anlayışına sahiptir. “Bir vakit namaz kılmayanın domuzdan farkı olmayacağını” dile getirmesi, dinî emirlere riayet hususunda ne derece hassas olduğunun bir göstergesidir. Ahmet Yesevi’nin tasavvufî kişiliğii hakkında geniş bilgi için bkz. Osman Türer, “Hoca Ahmed-i Yesevi’nin Türk Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Önemi”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu = International Symposium on the Contribution of Turkish World to Islam*, 31 Mayıs - 1 Haziran 2007, 2007, 59-64; amlf., “Hoca Ahmed-i Yesevi’nin Türk- İslâm Tarihindeki Yeri ve Tasavvufî Şahsiyeti”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, sayı: 12, 11-27.

Ahmet Yesevi büyük bir tarikat kurucusu ve şairlik kabiliyetinden çok mahrum şariatçi bir âlim olduğu halde, Yûnus onun aksine, ilâhî bir şair ve tasavvufu ruhunun ihtiyacı olarak kucaklamış sade bir dervîştir; birinin ağırbaşlı, donuk ve kuru edası, diğerinin sade ve ümmîyâne samimilik tavrı da bundandır.²³⁵

Aşk ve cezbe geleneğinin temel dinamiklerini tarihsel süreç içerisinde daha erken dönemlere kadar götürmek mümkündür. Hicrî I. ve II. asrın zâhidlerinin en önemli özelliği, cehennem korkusu ve cennet ümidi ile gözyaşı dökmek, ibâdet ve riyâzâtla Hakk'a bağlanmak, dünyâdan el-etek çekmektir. Ancak bu asırlarda Râbiatü'l-Adeviyye ve Ma'rûf Kerhî gibi, sevgiyi öne çıkaran bir anlayış da yaygınlaşmaya başlamış, böylece Basra'da Hasan Basrî önderliğinde Korku ve Hüzün Ekolü, Râbia'nın önderliğinde ise Sevgiye Dayalı Zühd anlayışı gelişme göstermiştir. Hasan Basrî ile başlayan bu tasavvufî cereyanın temel özelliği, insanı imâna kavuşturan tefekkür, nefsi tezkiye ve kalbi tasfiye sûretiyle insanı Allah'ın rızâsına kavuşturan korku ve hüzdür. Râbiatü'l-adeviyye'nin geliştirdiği tasavvufî hayat ise sevgi ağırlıklıdır. Allah'ı zâtından dolayı severek dünyâdan el-etek çekmek ve yalnız O'nun cemâlini temâşâyâ gönül vermektir. Bu anlayış, daha sonraki dönemlerde korku ve hüzne dayalı tasavvufî telakkîden daha fazla yaygınlaşmış, hattâ tasavvuf, geneli itibarıyla, bir sevgi ve gönül mektebi halini almıştır.²³⁶

Bunun en güzel örneğini tasavvuf tarihinde oldukça önemli bir yere sahip olan iki kardeş, Ebu Hamid Gazzâlî (ö.505/1111) ve Ahmed Gazzâlî (ö. 520/1126)'de görmekteyiz. Ebu Hamid Gazzâlî zühd ve takva geleneği içerisinde eserler vermişken, kardeşi Ahmed Gazzâlî aşk ve cezbe geleneği içerisinde eserler kaleme almıştır.²³⁷ Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu'l-Uşşak* adlı eserinde tamamıyla aşk konusunu işlemiş, tasavvufun diğer konularına yer vermemiştir.²³⁸ Ancak bu durum onun sûfî kimliğini

²³⁵ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 327.

²³⁶ Onun şu meşhur sözü sahip olduğu anlayışı en güzel şekilde özetlemektedir.

“Allah'ım Sana Cehennemden korkarak ibâdet diyorsam beni Cehennem ateşinde yak. Eğer Sana Cennet ümidiyle tapıyorsam Cennetini bana haram kıl. Benim sana olan sevgi ve ibâdetim, senin sevilme ve kulluğa lâyık bir mâbûd olduğundandır.” Bkz. Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 105-107.

²³⁷ Mevlâna bu iki kardeş hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: İmam Muhammed bu dünyâda ilim deryasını alt üst etmiş, ilim bayrağını açıp bütün dünyânın kendisine uyduğu bir kimse ve bütün insanların bilgini olmuştur. Eğer onda Ahmed Gazzâlî gibi aşktan bir zerre olsaydı, daha iyi olurdu ve Muhammed'in yakınlık sırrını Ahmed gibi bilirdi. Çünkü dünyâda aşk gibi bir üstat, bir mürşit ve (insanı doğru yola) ulaştıran bir kimse yoktur. Bkz. Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri I-II*, I, 408.

²³⁸ Bkz. Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu'l-Uşşak – Aşkın Halleri*, Terc.: Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2004.

değiştirmemiştir. Sadece içinde bulunduğu gelenek farklıdır ve tasavvufî düşünceyi bu geleneğin gereklerine göre ele almıştır. Zühd ve takva geleneğinin ilâhî aşk felsefesine dönüşmesiyle beraber²³⁹ Anadolu’da aşk ve cezbe geleneğinin daha ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Bu durum âşıkların mahsullerine de sirayet etmiş, zühd ve takva geleneği motiflerinden daha ziyade aşk ve cezbe geleneği motifleri öne çıkmıştır. Bu yüzden aşk ve cezbe geleneği içerisinde yerini alan âşıklar, şiirlerinde daha ziyade aşk ve sevgi konularını işlemekle tasavvufun dışında değil bizzât bu sebeple tasavvufun içerisinde yer almışlardır. Hatta özellikle mecâzî aşk unsurlarına çekinmeden yer veren âşıklar temelde sûfîlerin dillendirdiği ilahî aşk felsefesinin izlerini sürmüşlerdir. Erzurumlu Emrah bir şiirinde “*Bildim ki bu aşk zühd ile takva ile bitmez/Atup kademüm meclis-i sahbâya yürütdüm*” (298/228-2) ifadeleriyle zühd ve takva geleneğinden geçtiğini ve aşk ve cezbe geleneği içerisinde yer aldığını dile getirmektedir. Âşık Ömer âşıkların aşk rumûzunu açıklamaya çalıştıklarını, Âşık Cemâl Hoca ise gafletten kurtuluşun bir yolu olarak kabul ettiği aşk ve sevdâyı zahir ulemanın bin yıl mantık okusa da bilemeyeceğini dile getirmektedir.

Çar harf ile kalbin eylemeyen saf
Dem urup bîhûde etmesün güzaf
Yazılmış rûmuz-i ayn ü şin u kaf
Bu bâbı zümre-i âşıkân okur (Âşık Ömer, 23)

Ehl-i gaflet aşk u sevdâyı bilmez
Bin yıl da okusa mantık, hesabı (Âşık Cemâl Hoca, 112/75-15)

Anadolu’da özellikle XVII. yüzyıldan itibaren bu aşk felsefesine yönelik eserler veren âşıklar *tarik-i aşk*, *tekke-i aşk* gibi terkiplerle nazara verdikleri düşünce sistemi beşiği büyük ölçüde Horasan’da bulunan ve daha çok h. 5./m.11. ve h. 6. / m. 12. yüzyıllarda gelişim gösteren, ekseni aşk, cezbe, vecd ve şevk olan bir sistemdir.²⁴⁰ Ebu Said Ebu’l-Hayr, Ahmed Gazâlî, Senâî, Hâfız, Attar ve İrâkî gibi büyüklerin düşünce ve eserlerinin bu sistemin oluşumunda temel katkısı vardır.²⁴¹ Ahmed Gazzâlî, Ruzbahan Baklî, Aynu’l-Kudat, Fahreddin Irakî gibi aşkı tasavvufî anlamda en uç noktalarda

²³⁹ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 327.

²⁴⁰ Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu’l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, 10.

²⁴¹ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 183.

yorumlayan sûfilerden İbnü'l-Arabî vasıtasıyla İbn Hazm'dan süzülüp gelen aşk anlayışı, Moğol istilasının yarattığı kaosta, Mevlâna ve Yûnus Emre gibi iki büyük şairin dilinde aynı zamanda sosyal bir muhtevâ kazanmıştır.²⁴² Bu durum âşıklara intikal edince çok daha farklı bir hal almış, özellikle mecâzî aşka yönelik tasvirler çoğalmış, bununla da kalmayıp mecâzî aşk tasvirleriyle ilahî aşka yönelik terennümler dile getirilmiştir. Kanaatimizce tam da bu noktada âşıklar gerek bazı halk kesimi gerekse bazı araştırmacılar tarafından yanlış anlaşılacak beşerî/mecâzî aşkın sözcüsü ve dillendiricileri olarak telakkî edilmiştir. Hâlbuki Âşık Tarzı Şiir Geleneği'ne ait ürünler bir bütün halinde incelendiğinde ilâhî aşk felsefesinin bazı temel dinamiklerini tespit etmek mümkündür. Bu temel dinamiklerin oluşmasında tasavvufî düşüncenin mihenk nokta olduğu ise aşıkârdır. Mutasavvıflar tarafından sıkça işlenen Mutlak Cemâl anlayışı ve güzel tasavvuru âşıklık geleneğini derinden etkilemiş durumdadır.

Âşıklar özellikle aşk anlayışları sebebiyle çoğunlukla melamet tavrı sergilemektedir. Melâmet fikri tarihsel süreç içerisinde genel olarak tarikatler üstü bir kabule mazhar olarak varlığını sürdürmüştür. Bununla birlikte bir meşreb olması itibarıyla hemen her tarikatte bir ölçüde var olmuştur. Esas itibarıyla manevî hâllerini gizleme amacına yönelik olan bu tavır, melâmetîleri toplumda aktif bir konuma sürüklemiş olup, aynı durum Nakşibendî geleneğinde de *Halvet der-Encümen* ilkesi ile tecellî etmiştir²⁴³. Başta Erzurumlu Emrah ve Celâlî Baba olmak üzere bütün Nakşibendî ve Bektâşî âşıklarda melâmî meşrep tavrı sürekli kendini hissettirmektedir. Neticede Emrah'ın "*Sûretde virândır sirette ma'mûr*" (Erzurumlu Emrah, 151/82-2) şeklinde tarif ettiği insan-ı kâmil diğer âşıklar tarafından da yeri geldiğinde âşığın tarifi olarak kullanılmıştır. (Yozgatlı Hüznî, 86/2-2; Âşık Dertlî, 150-66/5; 74-5/5; Bayburtlu Celâlî, 191/18; 193/23)

Âşıklar arasında melamet meşrep tavrıyla öne çıkan en meşhur âşık ise Âşık Seyrânî'dir. Ahmed Kuddûsî'nin de etkisiyle Seyrânî'nin hayat felsefesi halk katında iyi bilinip kibre kapılarak Hak katında gözden düşmektense, halk katında kötü bilinip Hak katında makbul olmaktır. Bu durum onu melamet çizgisine taşımıştır. Bazı şiirlerinde çevresindekileri cizye korkusundan Müslüman olmakla ve riyakârlıkla suçlar (Âşık Seyrânî, 245/167-15) ve riyakâr olmaktansa rüsvâ-yı bednâm olmayı yeğler.

²⁴² Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 58.

²⁴³ Ali Bolat, *Melâmetîlik*, İnsan Yay., İstanbul 2011, 375-377.

Hakka bir âdem riyâ ile ibâdet etmemden

Belki yeğdir kendinî rüsvâ-yı bednâm eylese (Âşık Seyranî, 304/14-3)

Ayrıca rind meşreb eğilimi ile tanınan Mevlânâ Celâleddin ve Mevlevîlik, esma ve riyazatı esas almayan, aşk ve cezbeyle dayanan bir anlayışı benimsemesi ile melâmetîliğin tipik bir uzantısı görünümündedir. Ancak bu düşünce, Mevlânâ Celâleddin’de vahdet, cezbe ve aşk anlayışı ile yoğrularak mistik bir tefekkür içerisinde kendisine yer bulmuş ve bu anlayış onun dünyaya bakışında etkili olmuştur²⁴⁴. Bir Mevlevî âşık olan Âşık Şem’î’nin şu ifadelerinde benzer bir melamet vurgusu görülmektedir.

Melâmet hil’atin giy dilârâ-yı fenâdan geç

Rızaullah’a meyl it cennet-i bâğ-ı bekâdan geç

Sinende ney misali yâre aç yâda beğendir sen

Kemâl-i raht-ı aşka râzı ol tîr-i kazâdan geç (Âşık Şem’î, 10)

Mutasavvıflar meşreb, mizaç, huy farlılıklarına göre tarikatleri belli tasniflere ayırmışlardır. Bunlardan meşhur ve yaygın olan üçlü tasnife göre tarikatler izledikleri metod itibarıyla şu şekilde sıralanmışlardır:

1. *Tarik-i Ahyâr*: Amel ve ibâdete düşkün kişilerin tuttuğu yoldur. Zâhidlerin yolu budur. Bu yola giren salıklar namaz, oruç, Kur’an okumak, hacca gitmek gibi ibâdetleri çokça yaparak ruhunu olgunlaştırmayı esas alırlar. Bu yola “zühd” ve “ibâdet” yolu da denir.

2. *Tarik-i Ebrâr*: Riyazet ve mücahede yoludur. Mürid riyazet ve mücahede ile ahlakı güzelleştirmeyi, gönü berraklaştırarak iç dünyalarını imar ve ihyâ etmeyi, kalbi tasfiye ve nefsi tezkiyeyi esas alır.

3. *Tarik-i Şuttâr*: Aşk, cezbe ve muhabbet ehlinin yoludur. Aşk ve cezbe ehli olmayan bu yola giremez. Bu yolda giden salık, bir halden diğerine, bir makamdan başka bir makama intikal etmek sûretiyle ma’nevi bir seyr takib eder. Bu yol irâdeye bağlı bir “ölmeden önce ölüm” metodu üzerine kurulmuş olup tevbe, zühd, Allah’a

²⁴⁴ Bolat, *Melâmetîlik*, 373-374.

tevekkül, kanaat, uzlet, devamlı zikir, Allah’a teveccüh, sabır, murakabe ve rıza esaslarına sahiptir.²⁴⁵

Yukarıda yapılan tasnife göre âşıkları, meşrep ve mizaçları dikkate alındığında tarîk-i şuttar içerisinde değerlendirmek mümkündür. Ayrıca âşıklar genellikle doğuştan duygusal bir yapıya sahip kişiler olup bu istidatla hareket ederek tarîkatten ziyade hallerinden anlayan ehl-i dil bir şeyh arayışına girmişlerdir. Âşıkların intisap ettiği şeyhleri incelediğimizde bu kişilerin daha ziyade aşk ve cezbe ehli kişiler olduğu görülmektedir. Nitekim bazı âşıklar karşılaştıkları bazı şeyh ve tarîkat ehli kişilerle anlaşamamışlardır. Bununla beraber bir âşık gönlüne göre bir şeyh bulabilmişse ona sâdikâne bağlanmış, bu bağlılığını da şiirlerinde ifade etmiştir.

2.2. TARİKATLERLE İRTİBATLARI OLAN ÂŞIKLAR

Âşıklar genellikle bir tarîkate mensupturlar. Tam anlamıyla bir tekke şâiri olmasalar da zaman zaman eserlerinde bir dervişlik çeşnisi görülür.²⁴⁶ Anadolu XV. asırdan sonra tarîkatların çoğalıp tasavvuf cereyanı halk arasında iyice yayılıp teessüs etmesiyle birlikte ozanların hemen hepsi birer pir’e intisap ederek eserlerine böylece biraz tasavvuf çeşnisi vermeye çalışmışlardır.²⁴⁷ XVI-XVII. asırlara gelindiğinde tasavvuf ve tarîkatlerin toplumda oldukça yaygınlaşmalarıyla birlikte saz şâirleri ozan adını kabul etmemiş ve âşık ünvanını kullanmaya başlamışlardır. Bu dönemde bazı âşıkların kul lakabını kullanmaları da (mesela Kul Mehmet gibi) yine tasavvuf ve bilhassa Bektâşîlik tesiriyledir. Çünkü Yesevi, Nakşbendî ve Bektâşî şâirlerini ekseriyetle bu kul lakabını kullanmışlardır.²⁴⁸ Neticede âşıkların büyük bir çoğunluğu belli bir tarîkatın temsilci olmamakla beraber, Cumhuriyet dönemine kadar Osmanlı hayatı içinde büyük rol oynayan tarîkatlerden etkilenmişlerdir.²⁴⁹

XVII-XX. yüzyıllar arasında Anadolu’da birçok tarîkat faaliyet göstermiştir. Âşıklar arasında başta Bektâşî ve Nakşbendî olmak üzere Mevlevî, Rifâî, Kâdirî ve

²⁴⁵ Cengiz Gündoğdu, “Tarîkatlerin Doğuşu”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 1998, cilt: I, sayı: 2, 102; Mahir İz, *Tasavvuf, Mahiyeti, Büyüklüğü ve Tarikatlar*, Med Yay., İstanbul 1981, 198; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yay., İstanbul 2008, 314; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Târîhi*, Dergah Yay., İstanbul 2003, 214; Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002, 230.

²⁴⁶ Dilaver Düzgün, “Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Erzurumlu Emrah”, *Millî Folklor*, Sayı: 47, 53.

²⁴⁷ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 325.

²⁴⁸ Köprülü, *Saz Şâirleri*, 42.

²⁴⁹ Günay, “Âşık Tarzı Edebiyat Hakkında Düşünceler”, 103.

Halvetî tarîkatına müntesip âşıklar bulunmaktadır. Bazı âşıklar bizzât bir tarîkata intisap etmiş, bazıları ise meşrep ve mizacına göre herhangi bir tarîkata intisap etmeden Melamî ve Bektaşî meşrep bir eda ile şiirler terennüm etmişlerdir. Buna göre Âşık Ömer, Âşık Şem'î, Silleli Sürûrî Mevlevî; Âşık Hasan Dede, Kayıkçı Kul Mustafa, Gevherî, Hengami, Beşiktaşlı Gedâî, Bektaşî; Erzurumlu Emrah, Tokatlı Nuri, Yozgatlı Hüznî, Kağızmanlı Âşık Cemâl Hoca, Âşık Şenlik, Bayburtlu Celâlî, Âşık Ruhsatî, Zileli Âşık Hacı Talibi, Nakşbendî; Âşık Dertlî Halvetî; Âşık Sümmânî, Bardızlı Âşık Nihanî Rifaî; Âşık Seyrânî, Âşık Ceyhunî, Âşık Kemâlî Baba ise Kâdirî tarîkatına intisap etmişlerdir. Bununla beraber birçok âşığın, şiirlerinde tasavvufî neşve işlendiği halde tarîkat intisabı net değildir. Herhangi bir tarîkata intisabı bilinmeyen Kuloğlu, Kâtibî, Kusûrî ise diğer âşıklarda olduğu gibi şiirlerinde tasavvufî neşveyi terennüm edebilmişlerdir. Tarîkat çevrelerinde bulunan âşıklar, tekke içerisinde görüp duydukları şeyleri şiirlerinde işlemişlerdir. Başta ilahî aşk olmak üzere varlık ve yaratılış hakkında dile getirdikleri ifadeler genel olarak tarîkat çevrelerinde konuşulan, sohbetlerde anlatılan mefhumlardır.

2.2.1. Bektâşî Âşıklar

Bektâşîlik tarih sahnesine çıktığı günden beri gerek dinî telakkîleri gerek oynadığı siyasî roller ve gerekse XVI. yüzyıldan itibaren devletin resmen kabul ettiği tarîkat olması sebebiyle çok ilgi çekmiş ve geniş bir alana yayılma imkânı bulmuştur. Tarihi kökeni Yesevi geleneğine dayanan ve XII. yüzyılda Andaolu'da ortaya çıkan Bektâşî düşüncesi kurumsal kimliğine Balım Sultan'la birlikte geçmiştir.²⁵⁰ Balım Sultan (922/1516), Osmanlı hükümet merkezinin de desteğini alarak Bektâşîliği, bağımsız ve değişik bir organizasyonla, bir tarîkat olarak tarih sahnesine çıkarmış ve Hacı Bektâş-ı Velî'nin adına bugün bilinen şekliyle kuran kişi olmuştur.²⁵¹

Balım Sultan'dan sonra Bektâşîlikte, Şiiiliğin de etkisiyle On İki İmam düşüncesi önemli bir yere sahip olmuştur. Mesela on İki İmam anlayışına paralel olarak yaşam, on iki rakamı üzerine sistemleştirilmiştir. Cemlerde simgesel olarak on iki çerağ yakılır. Bektâşî tacı on iki dilimlidir. Tekkelerin meydan yerleri, tekke üstündeki baca ve kubbeler hep on iki dilimlidir. Bunun gibi birçok konuda on iki rakamının simgesel

²⁵⁰ Ahmet Yaşar Ocak, "Bektâşîlik", *DİA*, İstanbul 1992, V, 373.

²⁵¹ Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektâşî Velî*, Aktif Yay., Ankara 2007, 246.

olarak kullanıldığı görülmektedir. Alevî-Bektâşî Edebiyatı'nın temel çeşnisi olan On İki İmam düşüncesi Alevî-Bektaşî ozanları tarafından da şiirlerde malzeme olarak kullanılmıştır.²⁵²

Yesevîlik'le birlikte başlayan ve farklı telakkîlerle zenginleşen Bektâşî tasavvufunun kendi yapısına uygun bir rengi vardır. Bektâşîlik doktrininin temelinde “*kâmil insan-fazıl toplum*” şeklinde özetlenebilecek bir hedef vardır. Hacı Bektâş-ı Velî'nin “*kâmil insan-fazıl toplum*” paradigmasının dinamiği bireye, dünyâya ve olgulara nasıl bakılması gerektiği hususunda bir perspektif çizen, mistik muhtevâlî davranış modellerden oluşmaktadır. Fakat bu modeller, salt ruhun kurtuluşunu ve ahlakî yaşamı öngören, her şeyi bir kenara atarak, içsel tecrübe ve yaşantıyı ön plana çıkaran, bireyin kendi sosyal çevresi ile sınırlı içerikler değildir. Aksine evrensel her arayışa uygulanabilir, bireyden hareketle toplumsal dönüşüme götürücü dinamiklerdir.²⁵³

Bektâşîliğin en önemli dinamiği “*dört kapı-kırk makam*” prensibidir. Buna göre kul ancak şariat, tarîkat, mâ'rifet ve hakikat kapılarını ve her kapıdaki on makamı geçerek Hakk'a ulaşır. Şariat kapısında İslam dinînin temel ilkeleri öğretilir. Bu kapı bir yasa niteliğinde olup genel düzeni sağlamanın yollarını bildirir. Tarîkat kapısında Bektâşîliğe girme yolları, bir mürşide bağlanma kuralı öğretilir. Mârifet kapısında bütün varlıkların sırlarına vakıf olunur. Hakikat kapısında ise insan, Çalap Tanrı'ya ulaşarak varlığın sırrına erer. Bu dört kapının her birinde onar tane olmak üzere kırk makam bulunmaktadır. Bu makamlarda Bektâşîliğin hayat tarzını düzenleyen, onu toplumda yararlı bir şekilde yaşamaya teşvik eden bölümler bulunmaktadır. Bunlar kulun hem dünyâ hem de ahret hayatını düzenleyen kurallar bütünü olup, her biri mânevî bir bilinci simgeleyen ruhani olgunluğun dört aşamasını temsil eder.²⁵⁴ Hacı Bektâş-ı Velî *Makâlât*'ında bu “*dört kapı-kırk makam*” örgüsü içerisinde bireysel ve toplumsal yaşamı şekillendiren bir dizi davranış modelleri ortaya koymuş ve bunların nasıl yapılması gerektiğine dair temel ilkeler belirlemiştir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin “*kâmil insan-fazıl toplum*” idealine yönelik bu davranış ve öneriler paketi hem kendi çağı hem

²⁵² Gündoğdu, *Hacı Bektâşi Velî*, 274-275.

²⁵³ Gündoğdu, *Hacı Bektâşi Velî*, 148.

²⁵⁴ Gündoğdu, *Hacı Bektâşi Velî*, 167.

de daha sonraki dönemler için her arayışa referans olabilecek dînî-tasavvufî bir muhtevâ taşımakta olup İslam tasavvuf geleneğinin temel kriterleriyle bire bir örtüşmektedir.²⁵⁵

Dört kapı-kırk makam anlayışı âşıkların en çok işledikleri konulardan biridir. Âşık Hasan Dede dört kapıya iki kapı daha ekleyerek hidâyet, itikat, şariat, tarîkat, mâ'rifet ve hakîkat olarak tasnif etmiştir. (Âşık Hasan Dede, 74) Dört kapı-kırk makam anlayışı sadece Bektaşî âşıklarda değil hemen bütün âşıklarda ortak bir unsur olarak görülebilmektedir. Biri Mevlevî diğeri Nakşî olan iki âşığın şiirlerinden örnek vermekle iktifa ediyoruz.

Şariat ilmine bâlî demişler

Tarîkat kafında anka demişler

Marifette serin mum eylemişler

Hakîkat bâbında nişân okurlar (Âşık Ömer, 70/121-5)

Şeriatten aldık ilm ü hüneri

Tarîkatte verdik can ile teni

Bâb-ı ma'rifetten girdik içeri

Ayn-ı âyân oldu hakîkat bize (Tokatlı Nuri, 240)

Ayrıca gerek Kerbelâ hadisesi gerekse Hz. Ali ve ehl-i beyt sevgisi bütün âşıklarda temas edilen ortak unsurlardır. Dolayısıyla şiirlerde bu tema ve tiplere rastlamakla o âşığın Bektâşî kabul edemeyiz. Hatta bizzât bazı şiirlerinde geçen “*Sâfî biz Bektâşîyiz, gül gibi Bektâşîyiz*” gibi ifadeler bile âşığın Bektaşî olduğunu göstermez. Bu tür ifadeler şiirlerinde yer veren Âşık Ruhsatî, Âşık Cemâl Hoca, Bayburtlu Celâlî, Âşık Şem’î, Erzurumlu Emrah, Tokatlı Nuri vb. gibi âşıkların hiç birisi Bektaşî tarîkatı müntesibi değildir. Bektâşîlik âşıklarda bir meşrep olarak varlığını hissettirmektedir. Özellikle aşkı öncelemeleri ve bunun etkisiyle dünyâyâ değer vermemeleri ve rindane tavırları âşıkları Bektâşî meşreplelikle buluşturmuştur. Dolayısıyla hemen her âşıқта mestîlik, sermestlik ve rindlik tavrı bulunmaktadır ve bu tavrın oluşmasında Bektâşîliğin etkisi olduğu söylenebilir.

²⁵⁵ Gündoğdu, *Hacı Bektâşî Velî*, 161.

Çankırlı Ahmet Talat, Tokatlı Nuri üzerine yaptığı çalışmasında bu hususta şu değerlendirmeyi yapmaktadır. “Edebiyatımızın devri inhitatında rindlik, işret ve lâubaliyane hareket moda olmuş ve hele işret levazımı şairiyyetten sayılmıştı. Mey, mahbup, nükte ve perde bîrunlukdan yapılan muadelenin neticesini şair teşkil ediyordu. Binaenaleyh zühd, takva, imsak ve riyazat tavsiye eden tarikatlar değil kelimada, vicdanda, harekette serbestlik vadeden Bektâşî tarikatının agûşuna atılmak bir şair için zaruri ve tabii bir haldî. Çünkü sıkışıldığı zaman tarikat icabatını öne süürerek kurtulmak mümkün olabiliyordu. Bir kimse hakkında “Bektâşîdir” sözü onun amme nazarında hoş görülmesini temine kifâyet ediyordu. Bektâşîliğin zevk, neş’e, nükte ile beraber ötekilere rağmen bir de uhrevî mükâfat vadinde bulunması ruhları sermestî iştîyakıyla kavrulan insanlara, dar ve karanlık bir zindan sâkinine uzaktan gösterilen halâs ziyası kadar parlak ve cazip gelmek pek tabii idi. Ayrıca Şirazlı Hafız’ın, Nişapurlu Hayyam’ın şerabîleri en mutaassıp âlimler tarafından şerh ve tefsiri; Arap şairlerin ilhade varan sözleri tasavvufla te’vil olunup dururken bir Türk şairin bunlarla hem ahenk olmak için mutasavvıfeden görünmesi, bunun içinde en müsait olan Bektâşîliğe intisap etmesi zarurî idi. Mesele saz şairlerine taalluk edince daha tabii bir hal sayılabilir. Çünkü sazlarına taassup erbâbı tarafından “şeytan icadı” nazariyle bakılan bu adamlar daha ziyade avama hitap ve onlarla temas ettikleri için onları tenşit edecek sözler söylemek, onlarla düşüp kalkarken lâubali olmak icap ediyordu. İşte bu mutaallalar neticesindedir ki her saz şairi için ailesinden, muhitinden aldığı ilk din terbiyesi ne derecede sağlam olursa olsun behemhal sonunda Bektâşî olmak mukadder bir akibet hükmünü almıştı. Bunu terceme-i hallerine muttali olduğumuz Dertlî, Seyranî, Figanî, Rüştü ve nihayet Nurî gibi en kuvvetli şairlerde bile görüyoruz²⁵⁶.

Çalışmamıza dâhil ettiğimiz XVII. yüzyılda yaşamış âşıklardan. Âşık Hasan Dede bir Bektâşî şeyhi olarak tanınmaktadır. Gevherî ve Kayıkçı Kul Mustafa şiirlerinde daha ziyade Hacı Bektâş-ı Velî’ye hürmet ve bağlılıklarını ifade etmişlerdir. Belli bir şeyhe intisapları yoktur. XIX. yüzyıl Bektâşî âşıklarından Hengâmî, Niyazi Baba’ya; Beşiktaşlı Gedâî ise Mehmet Hilmi Dedebaba’ya intisap etmişlerdir. Bununla beraber bu âşıklarda Bektâşîlik bir meşrep olarak da etkisini göstermektedir. Bu etki ehl-i beyt sevgisi, Hz. Ali’nin kahramanlığı, Kerbelâ hadisesi, Hacı Bektâş-ı Velî’ye bağlılık, dört kapı gibi vurgularla öne çıkmaktadır. Bektâşîliğin tarihsel süreç içerisinde yaşadığı

²⁵⁶ Çankırlı Ahmet Talat, *Âşık Tokat’lı Nuri*, Çankırı Matbaası, 1933 Çankırı, 67-68.

değişim ve dönüşüm ile ortaya çıktığı yapısından uzaklaşmasının tesiri Âşık Veli ile kendini göstermiş ve onu takip eden süreçte bazı Alevî-Bektaşî âşıklar tarafından işlenmiştir. Zümre edebiyatı ayrımını yapan Köprülü Âşık Veli'yi muhtemelen bu yüzden *Saz Şâirleri* kitâbına almamış, zümre edebiyatı içerisinde değerlendirmiştir. Biz de Köprülü'nün bu ayrımını takip ederek zümre edebiyatına dâhil edilebilecek Bektaşî âşıklarını çalışmamıza dâhil etmedik. Zira bu konu müstakil bir çalışma olacak kadar geniş bir hüviyete sahiptir.

2.2.1.1. Âşık Hasan Dede

XVII. yüzyıl âşıklarından olan Âşık Hasan Dede, Âşık Hasan ve Karpuzubüyük Hasan Dede olarak da bilinmektedir. Horasan'dan gelen Beydili aşiretine mensup bir ailenin çocuğu olup Arapça ve Farsça bildiği, babasının ilim-irfân sahibi bir kişi olan Şeyh Yakup olduğu anlaşılmaktadır.²⁵⁷ Karaman'da başladığı medrese tahsilini tamamlayamamış, orduya katılarak Rumeli'nde birçok savaşa iştirak etmiştir. Tameşvar'ın terki (1683), Budin'in düşmesi (1686), Belgrad'ın kaybı (1688) gibi II. Viyana bozgunundan sonraki olaylar üzerine deyiş ve ağıtları vardır. Savaşlar sırasında saz ve sözü ile askerlere dini telkinlerde bulunmuştur. 1695 yılında padişah II. Mustafa Âşık Hasan'ın yaptıklarını ödüllendirerek bol maaşla emekli etmiştir. İstanbul'da kalması istenmişse de Anadolu'da kalmayı tercih ederek Kırıkkale'ye 10 km uzaklıkta bulunan Süleymanlı köyüne (köyün ismi önce Çukurcak daha sonra ise Hasandede şeklinde değiştirilmiştir) dervişleri ile birlikte yerleşmiş, ömrünü kalan kısmını burada bağ dikerek, bostan ekerek geçirmiştir. İyi ve büyük karpuz yetiştirdiği için "*Karpuzubüyük*" sıfatıyla anılmıştır.²⁵⁸ Eski adıyla İkikol olarak bilinen Hasandede mevkii padişah fermânıyla zâviye yapmak üzere Âşık Hasan Dede'ye verilmiş, vergiden de muaf tutulmuştur.²⁵⁹

²⁵⁷ Makal, *Âşık Hasan Dede*, 16.

²⁵⁸ Makal, *Âşık Hasan Dede*, 7.

²⁵⁹ Âşığın torunlarında bulunmakta olan bu fermânda şu ifadeler yer almaktadır: "Şeyh Hasan Fakih, veled Yakup Fakiha; mezkûr Şeyh Hasan Fakihe, sekiz nefer dervişe Karaman'dan gelip Ankara'da vilayet-i mezkûreye giden Teksalan nam mevki kurbünde olan İkikol nam, hali viran... berât-ı âlişan... tahminen iki çiftlik yerin mahuf yer olmağın üzerine zaviye bina edip verendeye ve revendeye hizmet edermiş. Haliya peyeyi seriri ilaya arz olunup çiftliği mezburenin mahsulatı, zaviyeyi mezbure verendeye sarfolunup, sekiz nefer dervişle resmi avarız vermeyip zaviyeye hizmet etmek veçhi üzere emrolunmağın..." Makal, *Âşık Hasan Dede*, 15.

Âşık Hasan Dede'nin sekiz dervişiyle²⁶⁰ birlikte İkikol'a yerleşip zaviye kurmuş, Beydili aşiretinin iskân edilmesinde devletten de destek alarak önemli bir yere sahip olmuş, yaşadığı devirde fakih olarak kabul edilmiştir. Âşık Hasan Dede'nin yaptırdığı tarihi bir cami de bulunmaktadır. Caminin giriş kapısının duvarında bulunan, rengi ve parlaklığı ile öteki taşlardan ayrılan bir taş hakkında halk arasında menkabeler oluşmuş, bu taşın Kâbe'den Mekke şerifi tarafından gönderildiğine inanılmıştır.²⁶¹

Halk arasında efsaneleşen bir başka husus da Âşık Hasan Dede'nin "*Eşrefoğlu al haberi*" adlı şu şiiridir:

Eşrefoğlu al haberi
Bahçe biziz, gül bizdedir
Biz de Mevlâ'nın kuluyuz
Yetmiş iki dil bizdedir

Erlik midir eri yormak
Irak yoldan haber sormak
Cennetteki ol dört ırmak
Coşkun akan sel bizdedir

Âdem vardır cismi semiz
Abdest alır olmaz temiz
Halkı dahleylemek nemiz
Bil cümle vebal bizdedir

Biz erenler gerçeğiyiz
Has bahçenin çiçeğiyiz
Hacı Bektaş köçeğiyiz
Edep, erkân, yol bizdedir

Kuldur Hasan Dedem kuldur

²⁶⁰ Hasan Dede türbesi içerisinde yer alan mezarlar anlaşıldı kadarıyla sekiz dervişin isimleri şöyledir: İshak, Ramazan, İsrail, Havahindi, Mahmut, Emirze, İskender ve Işık. Ayrıca İshak'ın iki oğlu Süleyman ve Mustafa da bunların arasındadır. Makal, *Âşık Hasan Dede*, 16.

²⁶¹ Makal, *Âşık Hasan Dede*, 18-21.

Manayı söyliyien dildir

Eli Hakk'a doğru yoldur

Cim ararsan dal bizdedir (Âşık Hasan Dede, 90)

Menkabeye göre Eşrefoğlu Rûmî Bektâşî tekkesine varıp oradaki bir mermere elini vurur ve beş parmağının izi çıkar. Bu sırada yemek pişirmekte olan Âşık Hasan Dede'ye haber verilir. O da “*er, ere böyle gelmez*” der ve sazını alarak bu şiiri söyler.²⁶²

Öztelli, bu şiirin Eşrefoğlu'nun Bektâşilik aleyhinde bulunan bir mutasavvıf olması sebebiye Hasan Dede tarafından yazıldığını;²⁶³ Abdulkaki Gölpınarlı ise bu şiirin Eşrefoğlu Rûmî'nin şu şiirindeki övünmesine karşılık yazıldığını ifade etmiştir:²⁶⁴

Tecelli şevki didârın, beni mest eyledi hayran

Enelhak sırrını candan anınçün kılmazam pinhan

....

Sanırsın Eşrefoğlu'yum, ne Rumiye ne İzniki

Benem ol daim ü bâkî, göründüm sûreta insan

Makal, daha önce Romanya sınırları içerisinde yer alan Tameşvar'da yaşayıp orada vefat ettiği bilinen²⁶⁵ âşığın sadece savaşlar sırasında oralarda bulunduğunu, ardından Türkiye'ye geri döndüğünü, kabrinin de Hasan Dede Köyünde bulunduğunu, iddia edildiği gibi devşirme Hristiyan çocuğu olmayıp öz be öz Türk çocuğu olduğunu, Yedi Ulu Ozan'ın içinde yer alabilecek kadar Alevî-Bektâşî kültürüne bağlı ve bu zümre tarafından çok sevildiğini söylemektedir.²⁶⁶ Halkın inanın göre Hasan Dede Otman Baba (ö. 883/1478)²⁶⁷, dan kuşak kuşanmıştır.²⁶⁸ Makal'ın âşık hakkında ortaya koyduğu bilgiler oldukça önemli olmakla birlikte onu Alevî-Bektâşî zümresine nisbet etmesi kanaatimizce doğru değildir. Şiirleri bir bütün halinde incelendiğinde Yedi Ulu Ozan'da olduğu gibi muhalif bir tavır içinde olmadığı, başta namaz (Âşık Hasan Dede,

²⁶² Makal, *Âşık Hasan Dede*, 23.

²⁶³ Cahit Öztelli, *Bektâşî Gülleri*, Özgür Yay., İstanbul 1997, 189.

²⁶⁴ Abdulkaki Gölpınarlı, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, İnkılap Yay., t.y., 12. Eşrefoğlu Rûmî üzerine çalışma yapan Abdullah Uçman ise bu durumu Eşrefoğlu Rûmî'nin sünnî akideye aykırı Kalenderi ve Bektâşî akidesine sahip olmadığını delillendirmek için kullanmıştır. Bkz. Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfus*, Haz.: Abdullah Uçman, İnsan Yay., İstanbul 2013, 23-24.

²⁶⁵ Köprülü, *Saz Şâirleri*, 122.

²⁶⁶ Makal, *Âşık Hasan Dede*, 10-12, 32-33.

²⁶⁷ Kalenderî şeyhi olan Otman Baba (ö. 883/1478) Hasan Dede'den uzun zaman önce yaşamış olduğundan bu inanış gerçeği yansıtmamaktadır. Otman Baba hakkında bkz. Haşim Şahin, “Otman Baba”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, 6-8.

²⁶⁸ Makal, *Âşık Hasan Dede*, 44.

97/5; 65/1) olmak üzere dini emirlere riayet hususunda titizliği, iki yılda bir hacca gitmeyi prensip edinmesi²⁶⁹ göz önünde bulundurulduğunda zümre edebiyatı içerisinde değerlendirilemeyeceğini söyleyebiliriz.

*Farza devam eyle, terketme sakın
Evvel gör vacibi, her zaman yakın
Şefaate sebep sünnete yakın
Mestçe güzel gerek durur her sabah (Âşık Hasan Dede, 65/2)*

*Cefaya düş açma sırrı
Fahiş işten sen ol beri
Hasan Dedem üçten biri
Biri huzû, biri huşû
Bir de namaz, bir de namaz (Âşık Hasan Dede, 97/5)*

Âşık Hasan Dede Allah’a inanan kulların hem maddî lütuflar hem de manevî lütuflar konusunda ona tevekkül etmeleri gerektiğini; Allah’ın fazlından her türlü derde devâ gönderdiğini, yâr derdine düşenlere bile dermân sunacağını ancak kulun bu devâyı elde edebilmesi için kalp aynasını günah kirlerinden arındırması gerektiğini dile getirir. Kalp aynasını temizlemek için de öncelikle nefsi ile imtizaç etmeyip fânî dünyâdan uhrevî hayata yönelmesi, âkil kişilerle hasbihâl etmesi neticede ilmiyle amel olması gerektiğini dile getirir:

*Aç komaz kulların, gönderir yarı
Düşürme gönülden sen ihtiyarı
Hele eyle-gör kalbeyin arı
Yaradan eylemez kimseye muhtaç

Muhtaç etmez bekle, kesbi mal ister
Akil olanlarla hasbihâl ister
Bilirsin kişiye hoş-kemâl ister
Hıfzeyle kendini hevâlardan kaç (Âşık Hasan Dede, 53/3)*

²⁶⁹ Köprülü, *Saz Şâirleri*, 122. Tahir Kutsi Makal Âşık Hasan Dede’nin iki yılda bir hacca gittiği hakkındaki rivayetlerin tartışmalı olduğunu, onun muhtemelen hacca gitmediğini, hacca gitmediği halde Hacı Bektâş-ı Velî’yi hacı olarak kabul eden halk muhayyilesinin Âşık Hasan Dede’yi de hacı yaptığını ileri sürmüştür. Makal, *Âşık Hasan Dede*, 13.

Şiirlerinde Hz. Fatma'nın vefatı (Âşık Hasan Dede, 54), Hz. Ali'nin ölümü (Âşık Hasan Dede, 59), On iki imam (Âşık Hasan Dede, 67, 71, 85), Hacı Bektâş-ı Velî ve Hz. Ali kıyaslamasını işleyen Âşık Hasan Dede'nin Bâdeli âşık olup olmadığı hususunda net bilgiler bulunmamaktadır ancak şu şiirinde bâdeyi ikilikten kurtarıp birliğe kavuşturan fonksiyonuyla işlemekte ve sanki bâdeli âşık olduğunu ifade etmektedir:

*Cümle ervâhlar bâde içtiler
Ol mâsivâ deryasından geçtiler
Kırklar dahi âb-ı hayat içtiler
Gülüm sâkî, sun âheste âheste*

*Hasan dedem aşk katarun yederken
İkilikten geçip bire giderken
Bugün pirimizden destur var iken
Gülüm sâkî, sun âheste âheste (Âşık Hasan Dede, 63)*

Elest bezminde Hakk'ın hitâbı ile ruhların içtiği ilk bâdenin sarhoş edici bâdelerden farklı olduğunu ise şöyle dile getirmektedir.

*Aşk meyini nûş eyledim ibtidâ
Hikmet-i Rabbani, mey-hûr olmadım
Fenâda çok aşk eyledim peydâ
Kimlere eş oldum, mesrur olmadım (Âşık Hasan Dede, 80/1)*

Şiirlerinden genellikle “*Fenâda çok aşk eyledim peydâ/Kimlere eş oldum, mesrur olmadım*” (Âşık Hasan Dede, 80/1) ifadesinde olduğu gibi mecâzî aşklar yaşadığını ifade etmekle beraber mecazdan hakîkata geçişini de dile getirmektedir. İlahî aşkının kaynağında Hz. Peygamber sevgisi vardır. Ona göre mü'min olan “*rahmeten li'l-âlemin*” olarak tavsif edilen bir sultanı arzulamalıdır. Nitekim bir şiirini şu dua ifadeleriyle bitirmektedir: “*Habib'in aşkına sen eyle nasip/Hasan Dede vech-i Sultan arzular*” (Âşık Hasan Dede, 63)

Âşık Hasan Dede dört kapı yerine altı kapı ikame etmekte ve her birini birer dörtlükte izah etmektedir. Ona göre şariat, tarîkat, mâ'rifet ve hakîkat kapılarından daha önce hidâyet ve itikat kapıları vardır (Âşık Hasan Dede, 74)

Efendim cihândan ibtidâ kula
*Tanrı tarafından **hidâyet** gerek*
Hidâyete eren Mevlâsın bula
*Hulûs-i kalp ile **itikâ**t gerek (Âşık Hasan Dede, 74)*

2.2.1.2. **Gevherî**

Gevherî'nin gerek doğum yeri gerekse doğum tarihi ihtilaflıdır. Bazı araştırmacılar XVII. Yüzyılın ilk yarısında²⁷⁰ bazıları ise ortalarında²⁷¹ doğduğunu, 1715-1730 tarihleri arasında öldüğünü²⁷² söylemişlerdir. Köprülü, Kırım Hanı Selim Giray'a yazdığı bir methiyeden dolayı şâirin Kırımlı olabileceği üzerinde dururken, Elçin, ise İstanbullu olması ihtimalinin daha kuvvetli olduğunu söylemektedir.²⁷³ İhtilaflı noktalardan biri ise Gevherî'nin adıdır. Bir şiirinde geçen, “*Gevherî ta'birdir Mustafa ismim*” mısraından adının Mustafa olduğu anlaşılmakla beraber yine bazı şiirlerinden hareketle adının Ali veya Mehmed olduğu ihtimali üzerinde de durulmaktadır.²⁷⁴

Genellikle kabul edildiğine göre Gevherî IV. Mehmed (1648-1687), II. Süleyman, II. Ahmed ve II. Mustafa (1695-1703) devirlerini idrak eden şâir ve hattat Mehmed Bahri Paşa'nın divan kâtipliğini yapmış, görevli olarak bir süre Şam ve Bağdat'ta bulunmuştur. İyi bir medrese tahsili gördüğü ve hayatının daha çok İstanbul'da geçtiği, gezgin saz şâiri olmayıp zaman zaman resmî görevleri sebebiyle İstanbul dışına çıktığı şiirlerinden anlaşılmaktadır.²⁷⁵

Köprülü, Gevherî'nin tarîkatı konusunda bazı şiirlerinden hareketle “Bektâşî tarîkatına mensup idi; fakat bu intisabın onu ehl-i sünnet akidelerinden ayırabildiğini gösterecek hiçbir parçasına tesadüf edemedik”²⁷⁶ değerlendirmesini yaparken, Elçin bu değerlendirmenin gerçeklik payı olduğunu belirtmekle birlikte âşığı Bektâşî muhibbi saymanın daha doğru olacağını söylemektedir.²⁷⁷ Kanaatimizce Gevherî'nin tarîkatı

²⁷⁰ Şükrü Elçin, *Gevherî Divânı*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 1998, 11;

²⁷¹ Köprülü, *Saz Şâirleri*, 177.

²⁷² Elçin, *Gevherî Divânı*, 17; Köprülü, *Saz Şâirleri*, 179.

²⁷³ Elçin, *Gevherî Divânı*, 11.

²⁷⁴ Elçin, *Gevherî Divânı*, 9.

²⁷⁵ Elçin, *Gevherî Divânı*, 14.

²⁷⁶ Köprülü, *Saz Şâirleri*, 179.

²⁷⁷ Elçin, *Gevherî Divânı*, 14.

konusunu değerlendirirken seyr ü sülûk maksadıyla bir tarîkate intisap edip tarîkat erkânı içerisinde nefis terbiyesine talip olma durumunu aramak yerine onun tarîkat intisabını aşk anlayışı içerisinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Şiirleri bir bütün olarak incelendiğinde Gevherî Mutlak Cemâl arayışı içerisinde. “*Dâvam hâsıl olmaz benim dünyâda/Ta Hak divânında duruşmayınca*” (Âşık Gevherî, 39/23-2) ifadesiyle dile getirilen bu Mutlak Cemâl arayışı ancak mecâzî aşktan ilâhî aşka geçişle mümkündür. Tarîkatlar ve tarîkat ehli kişiler bu geçişi sağlamada köprü görevi görürler. Bundan dolayı “*Hiç kimse zevk ile murâda ermez/Zümre-i uşşâka erişmeyince*” (Âşık Gevherî, 39/23-1) ifadesinden de anlaşılacağı üzere ilâhî aşk meftunlarını ifade eden “Zümre-i Uşşak”a intisap şarttır. Bu durum aslında lâ-mekân bir sevgiliyi arayıştır.

Bir şiirinde bülbül ile âşık kıyaslaması yapan Gevherî, bülbülün çektiği acıları âşğın çektiği acılara nispetle küçümser ve âşğın çektiği acıların daha şiddetli olduğunu dile getirir. Bülbül her ne kadar mevsimler boyu gülün hasretiyle yanıp yakılsa da neticede bir gönle sahip değildir ve gam çekip gözyaşı dökmemektedir. Yusuf’unu kaybeden Yakup’un hasretinde olduğu gibi insan hasreti gözyaşı döktürür ve gül hasretinden daha ağırdır. Bu hasret kaddi dal, a’lâ ve ednâyı pâmâl eder de âşık mecnûn-i rüsvâ olur. Aşğı bülbülden farklı kılan en önemli unsur ise lâ-mekân bir gönle sahip olmamasıdır:

Gevherî der behey bülbül-i şeydâ

Bu haletler bizde mevcut serâpâ

Ben gibi âşık-ı mecnûn-i rüsvâ

Dil gibi lâ-mekân olduğun var mı (Âşık Gevherî, 87/97-5)

Âşık Gevherî başka bir şiirinde lâ-mekân sevgiliyi arayışını methini yazmak için divânlar okumakla, bütün cihânı melûl mahzun gezip (Âşık Gevherî, 44-31/2) seyrân etmekle sürdürdüğünü, neticede güller arasında aradığı lâ-mekân sevgiliyi Hacı Bektâş-ı Velî’nin yanında bulduğunu ve abdal olup çullara bürünmeyi yeğlediğini dile getirir:

Çok divân okudum methini yazdım

Sana meyledeli cihândan bezdim

Cihan bağı seyrân eyledim gezdim

Gönül seni sevdi güller içinde

*Hasretinle vurdum sineme taşı
Yoluna terk ettim can ile başı
Varıp yaslanayım Hacı Bektaş'ı
Abdalın olayım çullar içinde (Âşık Gevherî, 45-33/2-3)*

Gevherî bir şiirinde Hacı Bektâş-ı Velî için “*benim pirimdir*” ifadesini kullanmakta ve ardından kimsesizliğinden bahsederek âh u zârının göklere çıktığını dile getirmektedir:

*Hacı Bektaş Veli benim pirimdir
Asmâna çıkan benim zarımdır
Benim kimsem yoktur Mevlâ kerimdir
Nasibimse gelir Hind'den Yemen'den (Gevherî, s. 13)*

Bir başka şiirinde ise Hacı Bektâş-ı Velî'nin kerâmet sahibi bir veli olduğu dile getirir ve kendisinin de erkânsız olmadığını, sahip-kerâmet bir veli olarak Hacı Bektâş-ı Velî'yi pir kabul ettiğini ifade eder:

*Gevherî eylemiş Hakk'a itaat
İtaat edene olsun beşâret
Hacı Bektaş Veli sahip kerâmet
Erkânımız vardır pirsiz değiliz (Gevherî, s. 13)*

Gevherî “*pirim*” dediği ve güller arasında arayıp bulduğu Hacı Bektaş Veli'yi bir başka şiirinde rüyâda gördüğünü, onun gülşeninde güle ser verdiğini şöyle dile getirmektedir:

*Dün gice seyrimde gördüm pirimi
Âşık geze geze bulur birini²⁷⁸
Gülşeninde güle virdim serimi
Kara gözlüm dikenine dalatma (Gevherî, 28/6-2)*

*Çok şükür Gevherî kanı bitürdüm
Başımı hırkaya çektim oturdum*

²⁷⁸ Buradaki bir muhtemelen herhangi birisi değil “Bir” olan Allah'tır. Eğer böyle kabul edersek gülşenden maksadın bütün tarikat ehli insanlar olduğu, gülden maksadın ise tarikat ehli insanlar arasından biri olarak Hacı Bektâş-ı Velî olduğu söylenebilir.

Hasret bucağında hasret yaturdum

Tabib-i dermânım gönlüme geldi (Âşık Gevherî, 95-110/4)

2.2.1.3. Kayıkçı Kul Mustafa

XVII. yüzyılın önemli âşık simalarından biri de Kayıkçı Kul Mustafa'dır. Köprülü'nün verdiği bilgilere göre: "Kayıkçı Kul Mustafa 1018/1609 senesinden evvel şiir söylemeye başlamış, İran Seferine iştirak etmiş ve 1056/1646 senesinden sonra vefat etmiştir."²⁷⁹ Kayıkçı Kul Mustafa Garp ocaklarında bulunmuş, İstanbul'a geldikten sonra pek çok sefere katılmıştır. Bu seferlerle ilgili şiirlerinin yanında devrinin padişahlarının öldürülmesi üzerine şiirleri de vardır. Tarihi bir ipucu verebilecek ilk şiiri, bir ara birlikte bulunduğu Murâd Reis'in ölümü (1609), son şiiri ise Halep Valisi Abaza Hasan Paşa'nın isyanı ve öldürülmesi ile ilgilidir.²⁸⁰ Bu tarihler Kayıkçı Kul Mustafa'nın 1609'dan önce şiir söylemeye başlamış ve 1659'dan sonraki bir tarihte ölmüş olabileceğini göstermektedir. Çağdaş âşıklardan Kâtibi, bir şiirinde onu da Kuloğlu ve Gedâyî ile birlikte arkadaşı olarak gösterir. Evliya Çelebi, Seyahatnamesi'nde çağının "çöğür" çalmakta usta olan âşıklar arasında anar.²⁸¹

Kayıkçı Kul Mustafa'nın halk arasında oldukça meşhur olan türkü ve destanları vardır. Bunlardan en meşhuru Genç Osman Türküsü'dür. Köprülü bu türkünün çeşitli rivayetlerini bir araya getirmiş, üzerinde detaylı incelemeler yapmıştır²⁸².

Kayıkçı Kul Mustafa'nın bazı şiirlerinde bâde içtiğini (Kayıkçı Kul Mustafa, 264/6-3) söylese de rüyâ motifi ve bâde içme durumu net değildir. Şiirlerinde tasavvufî temaları yoğun olmamakla beraber yer yer kullandığı görülmektedir. Köprülü bu durumu bir Yeniçeri şâiri olmasına bağlamaktadır.²⁸³

Şiirlerinde Hacı Bektâş-ı Velî'nin ismini çokça zikreden âşık, onu daha çok cansız duvarları yürütmek gibi kerâmetleriyle, savaşlarda askere yardımı ve moral kaynağı

²⁷⁹ M. Fuat Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları-II*, Akçağ Yay., Ankara 2004, 232.

²⁸⁰ Saim Sakakoğlu, "Kayıkçı Kul Mustafa 17.yy", *Büyük Türk Klasikleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1987, 100-102

²⁸¹ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları-II*, 211.

²⁸² Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları-II*, 233-258.

²⁸³ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları-II*, 230.

olmasıyla anmıştır.²⁸⁴ Benzer vurguları Hz. Ali'nin yanında Hz. Ömer için de yapması, aralarında bir ayrım gözetmemesi âşığın sünni zihniyete sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.²⁸⁵ Ayrıca savaşı emr-i Hak, şehitliği cana hayat veren kevser²⁸⁶ ve “hükm-i ilâhî”²⁸⁷ gülbenk sedalarını Ruh-i Rasûl'e selam,²⁸⁸ sipahileri Rasûlüllah'ın sancağının rehberi²⁸⁹ olarak telakkî etmesi cihat ruhuna ve teslimiyetçi bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir.

Diğer âşıklar gibi Kayıkçı Kul Mustafa da başına buyruk olmaktansa bir erkâna girmenin yollarını aramıştır. Aşk deryasına düşüp yâre ulaşmayı şükredilecek bir hal olarak ifade etmiş, “Bey” olarak tavsif ettiği Pîr'e ulaşmakla kadrinin yüceldiğini dile getirmiştir:

Geceleri girer düşüme

Yaşım erişmez yaşıma

Buyruk değilim başıma

Bir beyin kuluyum şimdi

Kul Mustafa eydür coştum

Aşkın deryasına düştüm

Çok şükür yârle buluştum

Âleme uluyum şimdi (Kayıkçı Kul Mustafa, 265/7-5)

2.2.1.4. Hengâmî

Doğum tarihi net olmayan Hengâmî Rusçuk'lu olup kahvecilik yapmış, Bursa'da vefat etmiştir. Bir müddet Amasya'da kalan âşık daha çok İstanbul'da yaşamış, Beşiktaşlı Gedâî ile arkadaşlık etmiştir.²⁹⁰ Muhtemelen bu dönemde Bektâşî tekkesine gidip Niyazi Baba'ya intisap etmiştir. “Şeyh ü mürşidim olan Hazret-i Niyâzî Baba/Bana Hengâmî demiş lâyı-ı hengâm edeyim” (Hengâmî, 53/23) ifadeleriyle

²⁸⁴ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları-II*, 216/3-4-5, 219/12, Başka bir şiirinde “Türk pirleri” ifadesini kullanarak meded umması mutaassıp bir Bektâşî olmadığının işareti kabul edilebilir (226/2).

²⁸⁵ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları-II*, 219/11

²⁸⁶ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları-II*, 225/4.

²⁸⁷ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları-II*, 219/8.

²⁸⁸ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları-II*, 220/13.

²⁸⁹ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları-II*, 220/14.

²⁹⁰ Sadettin Nüzhet Ergun, *XIX'uncu Asır Sazşâirlerinden Hengâmî*, Sühulet Kütüphanesi, t.y., 8.

intisabını dile getirmekte, hatta mahlasının şeyhi tarafından verildiğini ifade etmektedir. Bir başka şiirinde pirini cihânın Süleyman'ına benzetmekte ve ona bağlılığını dile getirmektedir. (Hengâmî, 21/2) Başka bir şiirinde de kendini “*meczip gedâ bir dervişan*” olarak tanıtmaktadır ki bu ifadeler onun Melâmî meşrepliğine de işaret etmektedir. (Hengâmî, 40/18-4) Ayrıca bir şiirinde daha ziyade tarikat çevreleri ile irtibatlı olan âşıkların kendilerini tavsif ettikleri “baba” ünvanı isminin yanına eklemesi (Hengâmî, 47/20) tarikat çevrelerinde bulunduğunu göstermektedir.

Şiirlerinden Hacı Bektâş-ı Velî'ye derin bir muhabbeti olduğu anlaşılan Hengâmî'nin özellikle Hz. Ali ve Hacı Bektâş-ı Velî hakkında yazdığı bir şiirinden (Hengâmî, 28/7) Bektâşî tacı giyindiğini, hırka giyip kemer kuşandığını ve eline keşkülünü alıp sünnet-i Selman'a çıktığını, tüm bunları nefsini öldürmek amacıyla yaptığını öğrenmekteyiz. Hatta “*Rehnüma oluruz yol gösteririz/Çeşmi a'ma olup görmeyenlere*” (Hengâmî, 21/1-2) şiiri onun tarîkate belli bir mesafe katettiğini göstermektedir.

Din ve imânının aşk olduğunu söyleyen âşığa göre bütün hadiseler aşk yüzünden olmuştur. Hz. İbrahim'in ateşe atılması, İbrahim Ethem'in taç ve tahtını terk etmesi, Behlül'ün melamet donunu giymesi, Hallac-ı Mansur'un idam edilmesi, Nesimi'nin derisi yüzülerek öldürülmesi hep aşkın tabii bir neticesidir. (Hengâmî, 29/9)

Mâşuk'u ile arasındaki ilişkiyi padişah-kul, hâlîk-mahlûk, gül-bülbül benzetmeleriyle dile getirdiği şiiri kanaatimizce sembolik bir dille ilâhî aşka yönelik yazılmıştır. (Hengâmî, 23/4) Şu beytinde ilahî aşka sahip olanların bazı hallerinden dolayı kınanması gerektiğini şöyle dile getirmektedir.

Kime mahsus ola ol aşk-ı İlahî uludur

Ana cevreyleme, ol sen gibi Allah kuludur (Hengâmî, 51/21-3)

2.2.1.5. Beşiktaşlı Gedâî

Beşiktaşlı Gedâî, doğum tarihi bilinmemekle beraber Beşiktaş'ın Valde Çesmesi'nde doğmuş²⁹¹, Maçka'dan evlenmiş, Beşiktaş Camii civarında Dönme

²⁹¹ İbrahim Aslanoğlu ve Muhtar Yahya Dağlı Tokatlı olduğu kanaatindedirler. Bkz. İbrahim Aslanoğlu, *Dil Mülkünün Sultanları*, Erman Yayınevi, İstanbul 1985, 9; Muhtar Yahya Dağlı, *Tokatlı Gedayî*, Maarif Kitaphanesi, İstanbul 1943, 143.

Mehmet Efendi'nin kahvesinde arzıhalcilik yapmıştır. Sazı ve sözüyle şöhet bulmuş, İsmail Paşa'nın sarayında saz çalmış, derken Sultan Abdüaziz'in teveccühünü kazanarak sarayda tertip edilen âşık meclislerinde yapılan fasıllarda reislik vazifesini yürütmüştür.²⁹²

“Hacı Bektaş gibi sahip kerâmet

İkrarsız değiliz pirimiz vardır (Beşiktaşlı Gedâî, 45/31-3) ifadelerinde dile getirdiği gibi Bektâşî meşrep âşıktır. Yaşadığı dönemde Mehmet Ali Hilmi Dede Baba'ya intisap etmiştir. Bu tarikat intisabı sebebiyle kendisine “baba” denilmiştir. 1305-1307/1887-1889 yılları arasında vefat etmiş, Beşiktaş'ta Tuzdede²⁹³ tekkesinin türbesine defnedilmiştir.²⁹⁴

Bir rivayete göre Gedâî Erzurumlu Emrah'ın çıraklarından biridir ve ustasında kalem ve kuvve-i hafızasını tevarüs etmiştir.²⁹⁵

Gedâî'nin bazı şiirleri tamamen tasavvufî mahiyet arz etmektedir. Özellikle varlık ve yaratılış telakkîleri, vahdet-i vücud düşüncesi onun şiirlerinde öne çıkan en önemli husustur. Allah ile mahlûkat arasındaki ilişkiyi şem'-pervâne, gül-bülbül örneklemeleriyle dile getirir ve yaratılışı Cenâb-ı Hakk'ın cemâlindeki hikmet nûrlarını cihâna salması olarak tavsif eder. Pervane konumunda olan mahlûkat ise o nûrun etrafında dönüp durmaktadır. Halik ile mahlûk arasındaki bu ilişki âşıklara da “ibretnüma” olmuştur (Beşiktaşlı Gedâî, 5/1-3). Bu noktada ezel bezmi oldukça önem arz etmektedir. Ona göre Cenâb-ı Hakk'ın ruhlarla “elestü bi rabbiküm” hitâbı sırasında ruhlar Halık'ını müşâhede etmiş, cemâli karşısında hayrete düşmüşler, mecburen âşık olmuşlardır:

İlişti can gözü dîdârına mir'at-ı kudrette

Anınçün âşık-ı mecburun oldum kaldım hayrette

İkimiz bir tek idik ta ezel ahkâm-ı vahdette

²⁹² Saadettin Nüzhet Ergun, *XIX. Asır Sazşâirlerinden Beşiktaş'lı Gedâî*, Sühulet Kütüphanesi, t.y., 9-11.

²⁹³ Beşiktaş semtindeki bu dede veya baba denilen zâtın mezarı çok rağbet görmektedir. Tuz Dede ruhu için tuz dağıtılmasını istediğinden orasının adağı tuzdur. Dileği olan ona tuz atar. Tuz Babaya imtihanı başarı elde etmek için gelen öğrenciler çoğunluğu teşkil etmektedir. Hattâ dileğin yerine getirilmesi beklenilmeden Dede'ye, Baba'ya (Onun gönlünü, ruhunu) memnun etmek üzere bir paket tuz getirilir. Biraz duâ edildikten, Kur'an okunduktan sonra, tuzu, Tuz Baba'nın türbesine serpilir. Bkz. Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967, 228.

²⁹⁴ Saadettin Nüzhet Ergun, *XIX. Asır Sazşâirlerinden Beşiktaş'lı Gedâî*, Sühulet Kütüphanesi, t.y., 9-11.

²⁹⁵ Çankırlı Ahmet Talat, *Âşık Tokat'lı Nuri*, Çankırı Matbaası, 1933, 59-60.

Seni benden beni hiç senden ayrı bilmem elbette (Beşiktaşlı Gedâî, 66/49-3).

Gedâî “Kâf u Nun” hitâbı emrolunmadan önce vahdet âleminde “can ile hem can cânân ile cânân” olduğunu (Beşiktaşlı Gedâî, 59/44; 52/37; 31/7-4; 34712-1; 41/25-1) söylemekte ve sûfilerin kesrette vahdeti aradıklarını (Beşiktaşlı Gedâî, 75/58), bunun için “nefsini bilen rabbini bilir” ilkesini prensip edinip “ölmeden evvel ölmeyi” esas aldıklarını anlatmaktadır. Ona göre Allah’ı hariçte aramaktansa kendimizde aramamız gerekir. Bunun için yapılması gereken şey “ölmeden evvel ölme” bilincine ulaşmaktır. Ölmeden evvel ölenler haşr ve neşri hayattayken görürler ve eşyâda ilâhî nûru bulurlar (Beşiktaşlı Gedâî, 75/58; 31/8-2). Bu bilincin bir neticesi olarak da onun gözünde mescit ile meyhânenin farkı yoktur.²⁹⁶

Oldukça dindar bir hayat sürdüğü anlaşılan Gedâî, kanaat ehli ve fakirliği zenginliğe tercih eden bir şahsiyet sahibidir. Günahlarından dolayı tevbe etmekte ve Hz. Peygamber’den şefaât temenni etmektedir (Beşiktaşlı Gedâî, 51/34; 64/48; 65/49; 66/50). Ehl-i Beyt muhibbidir ve oniki imam ve Hz. Hüseyin hakkında 3 mersiye kaleme almıştır (Beşiktaşlı Gedâî, 49/33; 53/38; 90/67).

Gedâî’nin şiirlerinde öne çıkan bir diğer husus da halkı korku ayetleri ile irşaa çalışan ve müjde ayetlerini sürekli saklayan, para ve menfaat için çaba sarfeden vâizlerle mücadele etmesidir:

Azap ayetlerin tefsir edip kesb-i maâş etme

Oku Lâteknetû min rahmetillah’ı telâş etme (Beşiktaşlı Gedâî, 64/48-1).

Bâde içtiğine dair bilgimiz yoktur ancak şiirlerinde bâde içmekten ve bâde ile elde edilen husûsiyetlerden bahsettiği görülmektedir. Özellikle bâde-i elest kavramını şiirlerinde sıkça işlemektedir. Neticede Beşiktaşlı Gedâî’nin ilâhî aşkı çokça dillendiren bir âşık edasına sahip olduğunu söyleyebiliriz. (Beşiktaşlı Gedâî, 83/63; 79/62; 71/54; 59/43).

2.2.2. Mevlevî Âşıklar

Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî (d.1184/ö.1273)’ye nisbet edilen Mevlevîlik, oğlu Sultan Veled Çelebi (ö.1312) tarafından düzenlenerek âdab ve erkânı belirli kurallarla

²⁹⁶ *Bize bestir hankâh-ı devlet-i pîr-i mugan*

Hem müsâvi indimizde mescid ü meyhaneler (Beşiktaşlı Gedâî, 59/43-5)

çevrelenmiştir. Sultan Veled babasının düşüncelerini sistemleştirdiği ve tarîkat biçiminde örgütlendirdiği için Mevlevîlik'in asıl kurucusu ve ikinci piri sayılır.²⁹⁷

Mevlevîliğe göre tasavvufî eğitimin amacı insanın kendine gelmesini, kendinî bulmasını sağlamaktır. Gerçeğe ulaşmak için insan tabiatına aykırı yöntemlere başvurulmamalıdır. Gerçeğe ulaşmanın asıl yolu aşk ve cezbedir. Bunun için de isimlerden ve kelimelerden geçip Allah'ı bulmak, Allah dışındaki varlıklardan (mâsivâ) arınmak gerekir. Bütün varlığı kuşatan Allah'ın varlığı tek gerçektir. Varmış gibi görülen varlıklar gerçekte yoktur; var olan, bu varlıklar aracılığı ile kendinî gösteren Allah'tır. Evren her an yeniden yaratılmaktadır. Zıdlar âlemi olan bu dünyâda her şey izafidir. Allah'ı gerçek anlamda tanımayan insanlar dünyânın, altın ve gümüşün kulu, kölesi olurlar. Bu kölelikten kurtulmanın tek yolu da Allah aşkıdır. Aşk ve cezbe insanın kendi varlığını da, kâinatın varlığını da birden mahveder. Böylece varlığın, tek ve mutlak olup Tanrı'nın ta kendisi olduğu, bütün varlık sûretlerinin de mutlak varlığın zuhurundan ibâret bulunduğu, bilgi yoluyla değil, görüş, anlayış, duyuş ve oluş yoluyla meydana gelir. Cezbeyi meydana getirdiği ve aşkı mayaladığı için müzik ve raks da gerçek yolcuya âdetâ farzdır.²⁹⁸

Mevlevîlik daha ziyade yüksek halk kesimi (havas) arasında tanınan ve kabul gören bir tarîkat olmasına rağmen aynı zamanda âşıkların da içerisinde bulunduğu halk kesiminden de muntasipleri olan bir tarîkattır. Osmanlı imparatorluğunun önemli merkezlerinden biri olan Konya, âşıklık geleneği yönünden kendine has özellikler gösteren bir bölgedir. XIX. yüzyılın başlarında Konya'daki Türbe Kahvesi ve Ayakçı Kahvesi âşıkların toplantı ve fasıl yerleri olmuştur. Âşık Dertlî'nin sahibi olduğu Türbe Kahvesi genellikle yaşlıların ve seyyah âşıkların mekânı olmuştur. Bu kahvede Âşık Dertlî, Âşık Şem'i, Âşık Silleli Sürurî, Âşık Medarî, Âşık Kenzî ve Bor'lu Âşık Ülfetî karşılaşma ve fasıllar icra etmişlerdir. Bu fasıllara Mevlevî şâir ve neyzen Niyazi Dede, Hulusi Dede ve Derviş Hasan katılmıştır. Bu fasıllar incelendiğinde Konya'da âşık tarzı şiir geleneğinin Mevlevîliğin ve klasik kültürün etkisi altında kaldığı görülmektedir.²⁹⁹

²⁹⁷ Asaf Hâlet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Hece, Ankara 2006, 103.

²⁹⁸ Abdülkâî Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılâb Kitâbevi, İstanbul 1953, 185

²⁹⁹ Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, 75-83; İbrahim Aczî Kendi, *Konyalı Âşık Şem'i Konuşuyor*, Konya 1951, 5-65.

Mevlevî tarîkatı çevrelerinde âşıkların oluşmasında Mevlevî dergâhı postnişini Mehmet Hemdem Sait Çelebi³⁰⁰,nin önemli bir yeri vardır. Hemdem Sait Çelebi, manevî duyarlılığı ve görevleri yanı sıra, güzel sanatlara olduğu kadar saza, şiire ve mûsikîye ziyadesiyle düşkün, rindmeşrep bir zâttır. İlkın bir duyarlılık olarak beliren bu ilgi, sonunda Çelebi Efendi'nin konağında, Meram'daki köşkünde Türbe Kahvesinin usta âşıkları Şem'î'yle, Dertlî'yle saz ve söz meclisleri tertip etmesine kadar ilerlemiştir. Böylece Konya'da münevver çevreyle halk şâirleri arasında bir kültür alışverişi, bir sanat köprüsü kurulmuştur. Her vesileyle âşıklara maddî manevî desteklerini esirgemeyen Hemdem Sait Çelebi basık ve karanlık olan Türbe Kahvesi'ni yıktırıp yerine bol pencerele aydınlık ve büyük bir kahve inşa ettirmiştir. Kahvenin ortasına da bir havuz yaptırıp Mevlânâ dergâhına Dutlu'dan getirilen sudan da kahveye su verdirmiştir. Bu kahve bir asrı askın bir zaman, Birinci Cihan Harbi'nin sonuna kadar "Sulu Kahve" adıyla halk edebiyatının eğitilip öğretildiği ve halka sunulduğu, halk şâirlerine ilim, irfân, edep, erkân verildiği bir ocak, bir sanat akademisi olarak hizmet görmüştür. Bu ocaktan nasibini alan nice âşıkların yurt içine dağıldıkları, İstanbul'a gidip âşık kahvelerinde ün kazandıkları, saraya girdikleri, padişahlara saz çalıp şiir söyledikleri görülmektedir.³⁰¹

Konya gerek Mevlâna'nın türbesinin bulunması gerekse âşık fasıllarının icra edildiği bir mekân olması sebebiyle birçok âşığın dikkatini çekmiş, özellikle seyyah âşıkların uğrak yeri olmuştur. Erzurumlu Emrah Konya'yı ziyaret eden âşıklardan biridir. Bazı kaynakların verdiği bilgiye göre Emrah, Sivastan sonra Konya ve Niğde havâlisinde mutasavvıf bir halk şâiri sıfatı ile birçok zaman gezmiştir.³⁰² Emrah'ın Mevlevî çevrelerde bulunup etkilendiğini gösteren bazı ifadeler bulmak mümkündür. Mesela o, Mevlevî dergâhını "*Dilberler şahının dergâhı*" olarak tavsif etmekte ve aynı şiirde şu ifadeleri kullanmaktadır: "*Tarik-i aşk içre buldum Mevlâ'ı/Mevlevî olanlar bilir Leylâ'ı/Sorma başımızda olan sevdâyı/Mevlevî hûbunun külâhıdır bu*"

³⁰⁰ Mevlânâ soyundan, Konya Mevlânâ Dergâhı postnişinlik makamına oturmuş otuz bir zâttan, ilim ve kemâliyle tanınmış olan yirmi beşinci postnişin Mehmed Saîd Hemdem Çelebi, Hacı Mehmed Çelebi'nin oğlu olarak 1222/1807 yılın Konya'da doğmuştur. 26 Recep 1275/1859 tarihinde yine Konya'da vefat etmiştir. Mevlânâ türbesinde metfundur.³⁰⁰ Çocuk denilecek yaşta posta geçen Hemdem Çelebi, yaşından beklenmeyen bir olgunluk ve görgü ile kısa zamanda idâreyi eline almış ve bu makamda 1230/1814-1275/1859 tarihleri arasında kırk beş yıl postnişinlik yapmıştır. Bkz. Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, 62.

³⁰¹ Feyzi Halıcı, *Âşık Şem'î, Hayatı ve Şiirleri*, 5.

³⁰² Fındıkoğlu, *Erzurum Şairleri*, 74; Pertev Naili Boratav, "Türk Folklorunda Erzurum ve Erzurumlu Emrah", *Folklor ve Edebiyat* 2, İstanbul 1991, 43

(Erzurumlu Emrah, 209/141-2) Yine genel olarak âşıklar saz ile insan arasında ilişki kurarken o, insan ile ney arasında bazı benzerlikler kurmuş, “*Fırkat siteminden gurbet ilinden/Bağrım delik nâya bedeldir*” (Erzurumlu Emrah, 172/103-3), “*Derd ehli derdinden olsa da bîzar/Dokuz yerden tüten âhı gösterir*” (Erzurumlu Emrah, 174/105-1), “*Ney gibi ah edip ciğerden söyler*” (Erzurumlu Emrah, 185/116-2) ifadelerinde olduğu gibi neyi insana benzetmiştir.

2.2.2.1. Âşık Ömer

Âşık Ömer’in doğum yeri ve tarihi hakkında farklı tespitler yapılmıştır. Ancak 1651 yılında Konya’nın Hadım ilçesinin Gözleve Köyünde doğmuş olduğu, uzun bir müddet Aydın elinde kaldığı daha çok kabul görmüştür. Bazı araştırmacılar ise âşığın memleketinin Kırım Gözleve’si olduğunu kabul etmişlerdir. 1119/1707 tarihinde vefat etmiştir.³⁰³

Düzenli bir medrese tahsili görmediği anlaşılmakla birlikte devrin kültür muhitleri içinde bulunmak sûretiyle kendi kendini yetiştirmiş ve aynı devrin diğer âşıklarına göre daha seçkin bir yer kazanmıştır. Çocukluğunda medrese veya mahalle mektebine bir müddet devam etmişse de uzun sürmemiştir. “*Arabî Farsî bilmeyen dile minnet eylemem*” ifadesine bakılırsa Arapça ve Farsça bilmektedir.³⁰⁴ Kur’an’ı hıfz etmeye çalıştığı, sarf, nahiv, mantık, maânî, beyan, bazı tefsirler ve Dürer’i okuduğu anlaşılmaktadır.³⁰⁵

“Okur” redifli destanı onun ilim mektebinden ziyade irfân mektebine ilgi duyduğunu ortaya koymaktadır. Bu destanda âriflerin sırlara vakıf oluşundan, hakikat ehlinin varlık ve yaradılışı farklı okuyuşundan, âkil insanların seyr ü sülûk etmedikleri müddetçe yalnız kalacağından ve bunun en güzel örneğinin Nuşirevan olduğundan, âşıklar zümresinin kalplerini temiz tutarak varlığı ayn, şin ve kâf rumûzuyla değerlendirdiğinden bahseder ve mâ’rifet ilmini ancak ârifibillah kişilerin, âşıkların, insân-ı kâmil mertebesindeki tarîkat şeyhlerinin, kuşdilini bilen Süleymanların, İskender

³⁰³ Sadettin Nüzhet Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, İstanbul t.y., 5-6, 12; Abdükdir Karahan, “Âşık Ömer”, *DİA*, İstanbul 1991, IV, 1; Köprülü, *Saz Şâirleri*, 231; Şükrü Elçin, *Âşık Ömer*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1999, 3; Nurettin Albayrak, *Âşık Ömer*, Kapı yay., İstanbul 2006, 2.

³⁰⁴ Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 11.

³⁰⁵ “*Sarfı nahv mantık maânî cümlesi oldu beyan Arabî fürs ile tefsir hem Dürer Âşık Ömer*” Bkz. Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 11.

ve Rüstem gibi kahramanların anlayabileceğini söyler. Kendini bu zümrelerden âşıklar içerisinde dâhil eden Âşık Ömer destanın sonunda ise öldüğünde destanın irfandan yoksun cahil kişiler tarafından okunup yanlış anlaşılmasından korktuğunu dile getirir.³⁰⁶

“*Hamdülillah ol Hüdâ’ya ilm-i ihfâ okuduk*” (Âşık Ömer, 198/360-3) şeklindeki ifadesi, hem şiirlerinin mahiyeti hem de hitap etmek istediği alan hakkında işaretler taşımaktadır. Buna göre o tasavvufi mahiyetli şiirlerini bilinçli olarak kaleme almıştır ve halktan bazılarının bu ifadeleri yanlış anlayacağını endişesini taşımaktadır. Onun şiirleri toplumun her kesimine hitap edecek kadar geniş yelpazeye sahiptir. Bu yelpazenin içerisinde tarikat ehli insanlar önemli bir yere sahiptir. Uşşakî tarikatının kurucu şeyhi olan Abdullah Salahî Uşşakî onun iki şiirine şerh yazmıştır.³⁰⁷ Bu şerhler incelendiğinde Âşık Ömer’in tasavvufi düşünceye ne kadar hâkim olduğu görülmektedir. Âşıkâne ve sûfiyâne mahiyetteki bazı manzumeleri ise bir tür ilâhi gibi uzun zaman tekke ve zâviyelerde terennüm edilmiştir. Gerek ilâhî mecmualarında gerekse bestelenmiş ilâhîler arasında Âşık Ömer’e ait şiirler bulmak mümkündür. Keza “dokunma” redifli şiiri “Hüseyni Durak” ve “mahur ilahi” olarak bestelenmiştir. Yine Kadirîhane zakir başısı ve tanınmış bestekârlardan Hopçu ona ait bazı şiirleri bestelemiştir.³⁰⁸

Akrabaları sesi güzel olduğu için müezzin olması için gayret sarf etse de bu mümkün olmaz. Civardaki mezarlığa giderek ağlayıp namaz kılan âşık mânevî huzursuzluğunu dindirmeye çalışır. Bir gün rüyâsında bulutlar arasında sağ elinde saz bulunan güzel bir kız karşısına çıkar ve sazı Ömer’e verir. Kısa bir süre dili tutulan Ömer, ardından “*Lâilâhe İllallah, Muhammedün Rasûlüllah*” diyerek kelime-i şehâdet getirir. Kız da “*Allah u Ekber*” diyerek mukabelede bulunur ve “*Ey Ömer ayağa kalk! Kaderinden şikâyet etme. Sen seçkin bir insansın. Bundan sonra insanları aklınla yenecek, türkülerinle mü’minlerin hayatına huzur getireceksin. Akıllı insan bedeni zevklerden uzak olmalı.*” diyerek kaybolur. Kızın verdiği sazla medreseye dönen Ömer’le arkadaşları alay eder ancak bir gün müderrisler bir mesele hakkında sordukları

³⁰⁶ Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 23-24.

³⁰⁷ Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 437-443; Resul Arıcı, *Salâhî’nin Tasavvufî Şiir Şerhleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2006, 22; Hafize Keleş, *Salahaddin-i Uşşakî ve Türkçe Tasavvufî Şiir Şerhleri*, İstanbul 2008, 116.

³⁰⁸ Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 85; Abdükdir Karahan, “Âşık Ömer”, *DİA*, İstanbul 1991, IV, 1.

sorulara sadece Ömer cevap verir ve bütün dikkatleri üzerine çeker.³⁰⁹

Bu rüyâ onun bâdeli âşık olduğunu göstermektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bâdenin yerini bazen ekmek, nar, üzüm, boncuk vs. de almaktadır. Âşık Ömer'de de bâde saz olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir şiirinde yaşadığı gafleti/rüyâyı şöyle ifade etmektedir:

Gaflette cismimi kıldı bu derde

Ey gönül mihnet değil bu derde

Ömer bir hâl ile düştü bu derde

Korkarım ki yanar bir gün âh ile (Âşık Ömer, 34/33-5)

Âşık Ömer, edebiyat dersleri aldığı hocası Kefevî Seyyit Abdulkerîm Şerifi'den şiirlerinde çokça bahsetmiş, onu Peygamber neslinden gelen nûrlu bir aya, cemâlinde Seb'ul-Mesâni okunan bir sevgiliye benzetmiştir. (Âşık Ömer, 175/327,328) Kefevî Seyyit Abdulkerîm Şerifi'yi bir şiirinde şeyhi olarak da tavsif etmiştir.³¹⁰ Hocasının vefatıyla medreseden ayrılan âşık, kahvehanelerde saz çalmaya başlamış, ününü Dağıstan, Azerbaycan, İran ve Türkiye'nin çeşitli yörelerine yaptığı seyahatlerle artırmıştır.³¹¹ Sazından dolayı medresede zaman zaman alay konusu olmuştur.

Yazdıklarına ve rivayetlere bakılarak orduya girdiği, sınır kalelerinde bulunduğu, hatta bazı savaşımlara katıldığı tahmin edilmektedir. IV. Mehmed'in 1678'de Cehrin Kalesi'nin fethi münasebetiyle bir manzume yazdığı gibi, II. Ahmed'in saltanat yıllarındaki Rus, Venedik ve Avusturya seferleri ve II. Mustafa'nın bir gazâsıyla ilgili bazı manzumeler de yazmıştır. Şiirlerinden İstanbul, Bursa, Varna, Sakız, Sinop ve Bağdat gibi yerleri dolaştığı anlaşılmaktadır. Başlangıçta divân şâirlerini taklide özenerek "Adlî" mahlasını kullanmış, Ömer mahlasını daha sonra benimsemiştir. 1707'de İstanbul'da öldüğü ve Yemiş İskeleyi'nde bir türbesinin bulunduğu da yine rivayetler arasındadır.³¹²

³⁰⁹ Elçin, *Âşık Ömer*, 5.

³¹⁰ *Şerif'in akrânın kande görürem*

Şeyhimi görmesem bir an ölürem

Muhammed yolunda kurbân oluram

Kadr-i âşık bilür bir câna benzer Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 44.

³¹¹ Albayrak, *Âşık Ömer*, 3.

³¹² Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 8-13; Karahan, "Âşık Ömer", IV, 1; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Bizim Büro Yay., Ankara 2009, II/313.

Bir şiirinde Hacı Bektâş-ı Velî'nin türbesini ziyarete gittiğini söylemesini (Âşık Ömer, 52/79-3; 241/421-4), bazı şiirlerinde Bektâşîlik tesirinin görülmesini,³¹³ Yeniçeri ocağında ve serhadlerde ordu içerisinde bulunan bir âşığın Yeniçeri Ocağının büyük pirine karşı ordu şâirinin hürmet hissi beslemesi olarak kabul etmek gerekir. Dört halifeye ve İmam-ı Azam'a hürmetkâr ifadelerinin olması, Hz. Ali hakkında yazdığı şiirlerde bile Bektâşî neşvesine rastlanmaması, kendi isminin Ömer olması ve mahlas olarak ismini kullanması gibi sebepler göz önünde bulundurulduğunda onun Bektâşî tarikatine mensubiyetinden söz edilemez.³¹⁴

Mualla dervişiz fakr u fenâyilerdenüz âşık

Bekâ arzusun etmiş bî bekâyilerdenüz âşık

Yakîn-i bende-i Âl-i Âba'yilerdenüz âşık

Muhibb-i Çaryar-ı bâsafayilerdenüz âşık

Sadakatle Ebu Bekr-i gınâyilerdenüz âşık

Hasen hakkı Hüseyin-i Kerbelâyilerdenüz âşık (Âşık Ömer, 402/626-1)

Âşık Ömer bir şiirinde nefis terbiyesi için Cerrâhiyye³¹⁵ tarikatına girmeyi tavsiye etmektedir. Bu şiirinden hareketle hayatının son zamanlarında Cerrâhî tarikat çevreleri ile irtibatının olduğunu anlamaktayız. Yalnız bu tarikate intisap ettiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır.

Kurtarup keşti-i ten tufân-ı gam mellâhı ol

Gir tarîk-i müstakîme hem dahi Cerrâhî ol

Lik guş et pendimi gel nefsin ıslâhı ol

³¹³ Hacı Bektâş Veli serdârımız

Hüdâ'dır destigîr-i her kârımız

Adalet tahtında ol hünkârımız.

Bu saltanat bu nam ne güzel uymuş Bkz. Ergun, Âşık Ömer, 47.

³¹⁴ Ergun, Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri, 75-77.

³¹⁵ Cerrâhiyye, Halvetîyye-Ramazânîyye tarikatının Nüreddin Cerrâhî'ye (ö. 1133/1721) nisbet edilen bir koludur. Tarikatın kurucusu olan Nurettin Cerrâhî, hilâfet aldıktan sonra İstanbul Karagümrük'te Canfedâ Hatun Camii'nin yanında Bakkal İsmâil Efendi adlı bir kişi tarafından kendisi için yaptırılan konakta bir süre ibâdet ve irşâdla meşgul olmuş, daha sonra aynı yerde III. Ahmed'in inşa ettirdiği dergâha taşınarak tarikat faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Dergâhın açıldığı 1115 (1703) yılı, tarikatın kuruluş tarihi olarak kabul edilebilir. Cerrâhiyye bu tarihten itibaren Nüreddin Cerrâhî ile İstanbul ve dışında faaliyet gösteren halifeleri tarafından yayılmaya başlamıştır. Tarikatın Nüreddin Cerrâhî'den başlayarak biri Sertarikzâde Mehmed Emin Efendi (ö. 1173/1759-60) ile devam edip Muhzırzâde Ali Ziyâeddin'e (ö. 1335/1917) kadar geldiği tesbit edilen, diğeri İçci Mehmed Hüsâmeddin (ö. 1169/1755), Abdurrahman Hilmî (ö. 1215/1800), Mehmed Ârif Dede (ö. 1238/1823), Abdülaziz Zihnî (ö. 1270/1854), Mehmed Rızâeddin Yaşar (ö. 1331/1913), İbrahim Fahreddin ([Erenden], ö. 1966) ve onun halifeleri Muzaffer Ozak (ö. 1985) ile Sefer Dal vasıtasıyla günümüze ulaşan iki silsilesi vardır. Şenay Yola, "Cerrâhiyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 417; Hüseyin Vassâf, *Sefine-i Evliya*, V/43-48.

Merhaba ile demâdem âlemin meddâhı ol

Nâdânı hicv et bulasın dilde nûrâniyyetin (Âşık Ömer, 380/609-5)

Osmanlı Müellifleri'nde ifade edildiğine göre Âşık Ömer, Mevlevî tarîkatına mensuptur.³¹⁶ Köprülü bu bilgiyi kat'i bulmamışsa da âşıklar arasındaki umûmî âdete uyarak Mevlevî tarîkatına girmiş olabileceğini söylemiştir.³¹⁷

"Rûz u şeb durmaz yanar bir dem karâr etmez gönül/Âsitân-ı Hazret-i Mollâ'yı gözler gözlerim." ifadeleri Mevlevîlikle alakasını göstermektedir.³¹⁸ Şu şiirindeki Molla Celal de, muhtemelen Molla-i Rum olarak bilinen Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî olmalıdır:

Biz tarîk-i Mesnevî'yiz

Molla Celal'in sırrıyız

Kuşdilini pek biliriz

Vird-i Süleyman okuduk biz (Âşık Ömer, 421/652-3)

Bazı şiirlerinde Mevlâna'dan hürmetle bahsetmesi, onu ziyaret aşkıyla yandığını söylemesi, bir şiirinde İslam, imân, insan ve iz'an kavramlarına yer vererek; din olarak İslamı, imân olarak İmam-ı Azam'ın mezhebini, insan olarak Hz. Âdem'in neslinden geldiğini ve ehl-i sünnet ve'l-cemaat içerisinde bulunduğunu, iz'an olarak ise Mevlevî şeyhi Ahmed'i pir kabul ettiğini söylemesi bu tarîkata girdiğinin bir işareti olarak kabul edilebilir.³¹⁹

Yenikapı Mevlevîhanesinin ilk postnişini Kemâl Ahmed Dede'den sonra XIX. yüzyıla gelinceye kadar dergâhta on üç şeyhpostnişin olmuştur. Kemâl Ahmed Dede'nin evladı olmadığı için yerine kimseyi bırakamayacağına üzülen dervişlerine ve yakınlarına söylediği "*her ne kadar bizim evladımız yok ise de ne zararı var. Bizden sonra yedi Ahmed nöbeti savacaktır.*" cümlesi tahakkuk etmiş ve kendisinden sonra yedi Ahmed postnişin olmuştur. Bunlar sırasıyla, Doğanî Ahmed Dede (ö. 1040/1630), Sabûhî Ahmed Dede (ö. 1060/1650), Câmî Ahmed Dede (ö. 1082/1671), Kaârî Ahmed Dede (ö. 1090/1679), Nâcî Ahmed Dede (ö. 1120/1719) ve Pendârî Ahmed Dede (ö.

³¹⁶ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II/312-313.

³¹⁷ Köprülü, *Saz Şairleri*, 235.

³¹⁸ Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 238.

³¹⁹ Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 75.

1123/172 l)'dir.³²⁰ Âşık Ömer'in bunlardan hangisine intisap ettiği belli değildir. Yine bir şiirde geçen “*Baba Cafer gibi rindanımız var*”³²¹ ifadesindeki Baba Cafer'in kim olduğu hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Şu şiiri içerisinde bulunduğu Mevlevî çevrenin etkisiyle söylediği anlaşılmaktadır:

Aşkın ile gözyaşım ettim şerâp

Nâlemi ney nağmemi kıldım rebâb

Mekteb-i irfâna kılup intisap

Nûshâ-i aşkın okudum bab bâb

Hal ü hattın zülf ü ruhun bâb bâb (Âşık Ömer, 391/618-1)

Gençlik yıllarında savaşımlara katıldığını, ardından bir müddet gurbet/seyyah hayatı yaşadığı ve meyhânelere düştüğünü, yaşadıklarından pişmanlık duyduğundan dolayı tarikat arayışına koyulduğunu şiirlerinde dile getirmiştir. (Âşık Ömer, 189/347-3;256/442-1) Muhtemelen bu dönemde Yenikapı Mevlevîhane'siyle tanışarak derviş olmuş ve beline kemer bağlamıştır. Bu noktadan sonra kendi ifadesiyle “*serkeşleri erkân ile yola çeken*”, âbidliği tastamam yerine getiren ve zâhidlere imamlık yapan bir âşık olmuştur. Daha sonra devlet ricaliyle münasebetleri olmuş, birçok bay u gedâyı yedirip içirmiştir. İhtiyarlık devresinde ehl-i imân olarak kaldığından dolayı Cenâb-ı Hakk'a şükretmiş, (Âşık Ömer, 183/338-1,7). kendi ifadesiyle “*tekke-i gamda zararsız bir abdal*” olmuştur. (Âşık Ömer, 92/170)

Yûnus, Kaygusuz Abdal, Eşrefoğlu Rumi, Üftâde ve Emir Sultan gibi meşhur mutasavvıflar hakkında takdirli ifadeler kullanmıştır.³²²

Âşık Ömer hakkında Ergun'un “*Ömer, hayatını daima eğlence ile ve güzellerle vakit geçirmek sûretiyle geçirmiştir. Onun divânında bilhassa sevgilileri hakkında yazılmış manzumeler büyük bir yekûn tutmaktadır*”³²³ şeklindeki değerlendirmesini ihtiyatlı karşılayarak şıgın bu minvaldeki sözlerini hayatının belli bir dönemine hasretmek daha doğru olacaktır. Nitekim yukarıda atıfta bulunduğumuz bir şiirinde hayatında böyle bir dönem olduğunu kendisi de ifade etmekle birlikte aynı zamanda bu hallerinden pişmanlık duyduğunu, Yenikapı Mevlevîhanesiyle tanıştıktan sonra

³²⁰ Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, 106.

³²¹ Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 22.

³²² Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 77, 16-18.

³²³ Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 14.

hayatının değiştiğini anlamaktayız. Tarîkat çevreleri ile irtibatının neticesinde şiirlerinde artık güzele değil güzelliğe vurgu yaptığı, ilahî aşka yönelik şiirler terennüm ettiği göz ardı edilmemelidir.

XVII. yüzyılda Gevherî ve Karacaoğlan'la birlikte Türk saz şiirinin önde gelen isimleri arasında yer alan Âşık Ömer, geniş halk kitleleri tarafından benimsenme açısından da müstesna bir yere sahiptir. Geriye bırakmış olduğu şiirleriyle Türk edebiyatının en çok yazan şâirlerinden biri olarak tanınan Âşık Ömer, hece vezniyle söylediği şiirlerde daha başarılıdır. Divânının en önemli iki yazmasından biri Konya Mevlâna Müzesi Müzelik Eserler bölümünde bulunan, Hüseyin Ayvansarâyî'nin 1780-1782 yıllarında istinsah ettiği nüshâ ile (Envanter nr. 99) şimdi Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan (Hacı Mahmud Ef., nr. 5097) diğer bir nüshâ ise İstanbul Yahya Efendi Dergâhı nüshâsıdır.³²⁴

2.2.2.2. Âşık Şem'î

Âşık Şem'î 1783 yılında Konya'nın Piresat mahallesinde doğmuştur.³²⁵ Babası Konya'nın tanınmış helvacılarından Mehmet Ağa isminde, hoşsohbet, olgun bir insandır. Asıl adı Ahmet, mahlası ise Şem'î'dir. İrticalen şiir söylemeye yatkın olması, belirli bir tahsil görmemesine, hatta yirmi-yirmi beş yaşlarına kadar okuryazar olmamasına rağmen, ince düşüncesi, zekâsı, hazır cevaplılığı, espirileri, örnek davranışları sebebiyle kendisine büyükleri tarafından "Şem'î" mahlası verilmiştir.³²⁶ Birçok şiirinde mum anlamındaki şem' ile mahlası arasında bağlantı kurmuş bazen kendini aşkın ateşi ile alevlenen (Âşık Şem'î, 16, 57), bazen etrafında kelebekler uçuşan (Âşık Şem'î, 12, 25, 29, 39) bazen de ateşi sönmüş muma benzetmiştir:

Bilmezem nerden hava aldı fitili Şem'i'nin

Gayri yanmaz gelmesün pervâne nârım aldılar (Âşık Şem'î, 19)

³²⁴ Karahan, "Âşık Ömer", IV, 1; Albayrak, *Âşık Ömer*, 8. Osmanlı Müellifleri'nde bir nüshâsının Samatya'da Uşşakî dergâhında olduğu bildirilmektedir. Bkz. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II/313.

³²⁵ Bir şiirinde hacca gidiş tarihini 1242 olarak vermiş (Âşık Şem'î, 14) başka bir şiirinde de hacca gittiğinde 55-56 yaşlarında olduğunu (Âşık Şem'î, 53) ifade etmiştir. Bu bilgiler ışığında 1783 yılında doğduğu anlaşılmaktadır.

³²⁶ Feyzi Halıcı, *Âşık Şem'î Hayatı ve Şiirleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1982, III.

Konya’da Türbe Kahvesi çevresinde doğup büyüyen Âşık Şem’î, baba mesleğine önem vermeyerek şiir ve sanata yönelmiştir. Gençlik yıllarında saza, söze düşkünlüğü sebebiyle Türbe Kahvesi’ne sık sık uğramış, o dönem bu kahvenin müsteciri olan Âşık Dertlî’nin yanında hayli zaman geçirmiştir. Şem’î başlangıç olarak ilk adımını attığı Türbe Kahvesi’nde şöhretin basamaklarını kısa zaman içerisinde aşmıştır. Zamanla Âşık Dertlî ile dost olmuş ve beraberce Konyalı sanat hayranı insanları coşturmuş ve gönüllerini doyurmuşlardır. Bu sanat halkasına kısa zamanda Silleli Sürurî de katılmıştır.³²⁷

Bazı şiirlerinden hareketle (Âşık Şem’î, 1, 72) bâdeli bir âşık olduğu anlaşılmaktadır.³²⁸ Ancak rüyâ motifi ve bâde içmesi ile ilgili bilgi yoktur.

Âşık Şem’î’nin şiirleri okunduğunda yanık bir Mevlânâ muhibbi olduğu görülür. Mevlânâ’dan sık sık hürmet ve saygıyla bahseden, bağlılığını ifade eden şiirleri bulunmaktadır. Şu şiirinde bu bağlılığı görmek mümkündür:

*Ne haddim var efendim ben sana arz-ı kemâl itmek
Sana bu ilm-i irfân kesr-i aşk ihsânı Mevlânâ
Çalınsın ney kudüm dervişleri devrânı semâ eyler
Okunsun her seherde savt ile divân-ı Mevlânâ
Muhabbetlü aziz Şem’î gelür her gün ider ima
Acep mi gelseler tebrikine ruhân-ı Mevlânâ (Âşık Şem’î, 3)*

Âşık Şem’î Mevlânâ’ya o kadar bağlıdır ki eğer O’nun himmetine mazhar olursa kendini Hakk’a şükür makamında hissedeceğini, her ne kadar günahı varsa Hünkâr-ı Mevlânâ sayesinde affedileceğini düşünmektedir:

*Bir makarr-ı evliyâ-ı şâh-ı Mevlânâ’dayız
Ta elest bezmindeki ikrâr-ı Mevlânâdayız.
Her ne denlü var ise isyanımız mağfur olur
Sâyebân-ı sâye-i Hünkâr-ı Mevlânâ’dayız
Himet-i fânusun altında bulundum Şem’î’ya
Hamd-i Yezdan idelim civâr-ı Mevlânâ’dayız (Âşık Şem’î, 30).*

³²⁷ Halıcı, *Âşık Şem’î Hayatı ve Şiirleri*, III-IV.

³²⁸ Halıcı, *Âşık Şem’î Hayatı ve Şiirleri*, VIII.

Pîrinin *Molla-yı Rum ve şah-ı kutbu'l-ârifin* olarak tavsif ettiği Mevlânâ tarikatının da Mevlevîlik olduğunu şöyle ifade etmektedir:

*Mevlevî'yim, Mevlevî'yim pirimiz Molla-yı Rûm
Şah-ı kutbu'l-ârifindir serfirâz-ı evliyâ (Âşık Şem'î, 1)*

Bir Mevlevî müntesibi³²⁹ olan Âşık Şem'î, Mevlânâ ve evlâd-ı Mevlânâ hakkında³³⁰ da şunları söylemektedir:

*Arz-ı halim evvela evlâd-ı Mevlânâ'ya hu
İntisâbım ibtidâ evlâd-ı Mevlânâ'ya hu
İydinîn kurbanıyım der her kime etsem suâl
Biz de can ettik feda evlâd-ı Mevlânâ'ya hû*

*Açtı candan yâreyi gûş-eyledi neyle kudüm
Biz anın dervîşiyiz inkârımız yok bil-umum
Şah-ı kutbu'l-ârifindir hazreti Molla-yı Rum
Şüphesiz makbul-i Hak'tır evliyâsı Konya'nın
Konya'da Eflâtun misâli var menendi çok ricâl
Gösterir âyine-i İskenderî'den çok cemâl
Bulunur cîvâr-ı Mevlânâ'da erbâb-ı kemâl
Her şebi rûz eylemiş Şems'in ziyâsı Konya'nın (Âşık Şem'î, 42)*

Âşık Şem'î'nin yaşadığı dönemde Konya Mevlânâ Dergâhı postnişinlik görevini Mehmed Saîd Hemdem Çelebi yürütmektedir. Hemdem Çelebi'ye bir hâmi, sanata âşinâ bir can dostu gibi bağlanan Âşık Şem'î'nin Mevlevî olamaması için elbette bir sebep yoktur.

Mevlâna'yı *Molla-yı Rum ve şah-ı kutbu'l-ârifin* olarak tavsif eden Âşık Şem'î intisap ettiği Hemdem Sait Çelebi'yi ise *Bahçe-i Molla-yı Rûmî'de yetişen bir nihâl ve nesl-i kutbü'l-ârifin* olarak tavsif eder ve ona bağlılığını şöyle dile getirir:

*Bahçe-i Molla-yı Rûmî'de yetişti bir Nihâl
Meyvedar olsun dirahtı bulmasın asla zevâl
Ben ne hacet eyleyem tâbir-i irfânın size*

³²⁹ Şemsettin Samî, *Kamusul-âlâm*, IV, 2874.

³³⁰ Halıcı, *Âşık Şem'î Hayatı ve Şiirleri*, V.

*Her bir ahkâmında hükmü asr-ı Eflatun misâl
 Sâye-i lütfiyle ihyâ eyledi bu beldeyi
 Gün-be-gün olmaktadır hem şöhreti beyner-ricâl
 Nesl-i Mevlânâ ayan-ı beldenin hem hanedan
 Arz-ider celâl yüzünden dâima hüsn-ü cemâl
 Derdimend **Şem’î** gedânın dâim dua hizmeti
 Mansıb-ı hükmün diraz itsün Hudâ-yı Zülcelâl (Âşık Şem’î, 44)*

*Ben senin meftûnunum billâhi zât-ı muhterem
 Ez-kadîm âzât kabul itmez gulâmım ah nidem
 Mah cemâlin görmeye ref’yledim birkaç hicâb
 Eyledi bin pâre mir’at-ı dilim seng-i sitem
 Em kabul itmez cerrah istemez bu yâreye
 İşledi bir yandan bir yana seyf-i Acem
 Âşinânı bilmeyüp bîçâre hayf-ittin metâ
 Hışmîle ittin nazar kahr-ile nûş ittin sitem
 Kûyunu her gün tavaf etmek bana hac itmedir
 Milki olsa kendinin bağ-ı îrem basmam kadem
 Nesl-i kutbü’l-ârifin Mevlâ ömür virsün sana
 Maden-i kenz-i kanaat sendedir sahib-kerem
 Aşk-ile surc-i kalem olduysa ma’zûr eyleyin
 Derdimend Şem’î niyâzı her zaman Beytü’l-harem (Âşık Şem’î, 47)*

Âşık Şem’î yaşadığı cemiyetin, bulunduğu mevkinin durumuna göre şiirlerini sunmuştur. Gençlikte aşk şiirleri, orta yaşta yaşadığı cemiyetin havasına uygun şiirler, ömrünün son yıllarında da dinî şiirler söylemiştir.

Hacc’a niyet edişi, gidişi ve dönüşü dolayısıyla söylediği şiirler (Âşık Şem’î, 35, 52, 56) bir kitâbı doldurabilecek kadar çoktur ve güzeldir.³³¹ Ayrıca şiirlerinde en çok işlediği mevzulardan biri de Hz. Peygamber sevgisidir. (Âşık Şem’î, 53, 79, 80) Hz. Peygamber’e hitâben yazdığı duygu dolu şiirleri de bu hac yolculuğu sırasında ve sonrasında yazmış olmalıdır.

³³¹ Halıcı, *Âşık Şem’î Hayatı ve Şiirleri*, XI.

Yaşadığı dönemde âşıklar için oldukça mümbit bir alan olan İstanbul, Âşık Şem’î’nin de hayallerini süslemiş ve hayatı boyunca iki üç defa İstanbul’a gidip gelmiştir. Bir defasında III. Selim’in huzuruna çıkıp saz ve şiirini dinletme fırsatı bulmuştur.³³² Sultan Selim Han Âşık Şem’î’den çok memnun kalmış olmalı ki bir iyilik yapmak istemiş ve isteğini sormuştur. Şem’î vaktiyle Konya’da bahçesini sulamak istediğinde bir su memurundan (havala) hakaret görmüş ve bu hadisenin tesiriyle padişahın Konya’nın baş havalalığını istemiştir. Uzun süre Konya’da bu vazifede bulunan Şem’î hayatının sonuna doğru da çarşı ağalığı görevine getirilmiştir. Şemsettin Sami eserinde Şem’î’nin ölüm tarihini 1257³³³ olarak belirtmiş de Feyzi Halıcı da bu tarihinin 1255 olarak düzeltilmesi gerektiğini ifade etmiştir.³³⁴

2.2.2.3. Silleli Sürûî

XIX. yüzyıl âşıklarından olan Sürûî, Konya’da dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi net değildir. Sille Medresesi’nde bir müddet okuduktan sonra İstanbul’a gitmiştir. Henüz medresede okurken âşıkâne şiirler yazmış ve Âşık Şem’î’nin dikkatini çekmiştir.³³⁵ Konya’daki Mevlevî âşıklar silsilesinin bir parçası olarak Âşık Şem’î’nin talebesi olmuş, ondan çokça istifade etmiştir. Sürûî’nin istifade ettiği bir başka isim de Rüştü Baba’dır.

Dost ber bâlâ-yi desttir kendini ahkâr gözet
Bahusus ser âşıkân Rüşdi Baba irşâd eder
Hâk-i pâye rûyimâl ol tut küşâde dâmenin
Destini bûs et Sürûî şüphesiz üstâd eder (Âşık Sürûî, 48/31)

Sazı ve sözüyle zamanında büyük şöhret kazanmış, bu şöhreti sayesinde İstanbul’a götürülmüş, padişah huzurunda saz çalıp kendi eserlerini okumuştur. İstanbul âşıkları, Sürûî’nin kazandığı bu şöhreti ve sanattaki maharetini çekemeyip 1272/1855 tarihinde onu zehirlemişlerdir.³³⁶

³³² Âşık bu durumu bir şiirinde şöyle dile getirmektedir:

Dinlenilmez oldu şimdi dürr-i meknûn söyleyen
Şah iken elfâzını Sultan Selim Han dinledi (Âşık Şem’î, VII)

³³³ Şemsettin Sami, *Kamûsu ’l-âlâm*, IV/2874

³³⁴ Halıcı, *Âşık Şem’î Hayatı ve Şiirleri*, VII.

³³⁵ A. Kemal Akça, *Sille’nin Halk Şâirleri*, Haşim Basımevi, Konya 1940, 3.

³³⁶ Sadettin Nüzhet Ergun, *Sille’li Sürûî*, Sühulet Kütüphanesi, t.y., 9-14; Halıcı, *Âşık Şem’î Hayatı ve Şiirleri*, VIII.

Sürûrî'nin Mevlevî tarîkatına intisap ettiği söylene de bu kesin değildir. Ancak Âşık Şem'î'nin talebesi olması nedeniyle bu çevreyle münasebeti olduğu söylenebilir. Sürûrî ilâhî aşkı ifade ederken bir Mevlevî deyiimi olan Gülbângı³³⁷ kullanır ve gam içinde “Hû” demek için Gülbâng seslerini beklediğini söyler. (Sürûrî, 41/21-1) Yine Mevlevîlikte matbahta ocak karşısında giyilen elbise olan³³⁸ tennûre ismini kullanarak kendini ateşin karşısında yanan tennûreye benzetmesi Mevlevî kültüründen etkilendiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Derûnum yanmakta misal-i tennûr

Korkarım ki bu cihân yanar nârımdan (Sürûrî, 28/10-2)

2.2.3. Nakşbendî Âşıklar

Anadolu'da en yaygın tarikatlerden birisi olan Nakşbendiyye tasavvufun kurumsallaşmasıyla beraber ortaya çıkan tarikatlara göre daha geç bir dönemde kurulmasına rağmen, birçok tarikattan daha geniş bir coğrafyaya yayılma imkânı bulmuştur. Bu tarikatın tasavvufî düşünce ve hareket ekolü olarak ilk defa kim tarafından ve ne zaman ortaya konulduğu hususunda kesin bir tespitin zor olduğu ifade edilir. Bununla beraber, XII. asırda yaşayan Abdülhâlık-ı Gücdüvânî (ö. 575/1179), Nakşbendîliğe kurumsal bir kimlik kazandıran ve tarikatın mümeyyiz vasıflarını ortaya çıkaran kişi olarak bilinir. Nakşibendiyye'nin geçtiği tarihi süreci tasnif edenler; Hz. Ebû Bekir'e nisbetle *Sıddikiyye* Ebû Yezîd Bistamî'ye nisbetle *Tayfuriyye*, Abdülhâlık-ı Gücdüvânî'ye nisbetle *Hâcegâniyye*, Şah-ı Nakşibend'e nisbetle *Nakşbendiyye*, Ubeydullah Ahrar'a nisbetle *Ahrâriyye*, Ahmed Sirhindî'ye nisbetle *Müceddidiyye*, Mazhar-ı Cân-ı Cânân'a nisbetle *Mazhariyye* ve Mevlânâ Hâlid'e nisbetle *Hâlidîyye* olarak dönemlere ayırmaktadırlar. *Hâlidîyye* Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî (ö. 1827) ile başlayıp günümüze kadar gelen dönemdir. Bu dönem Nakşbendîliğin gerek yaygınlık gerekse irşad faaliyetleri açısından en etkin ve yoğun dönemi olmuştur. Anadolu'nun

³³⁷ Gül sesi, yani bülbül şakıması anlamına Farsça bir terimdir; yüce ve bir ağızdan bağrışa denir. Askerin davul çalınırken, Kalenderlerin, kudümlerini çalıp bir yere gidecekleri vakit, içlerinden birinin pek yüce sesle okuduğu kısa cümleli dualara denir; dinleyenler, hep bir ağızdan ve gene yüce sesle, “Âmin” yerine “Allah Allah...” diye bağırırlar. Gülbang “Hu diyelim” sözü ile biter ve dinleyenler hep bir ağızdan yüksek sesle “Hû” derler. Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyim ve Atasözleri*, İnkılap Yay., İstanbul 2004, 133.

³³⁸ Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyim ve Atasözleri*, 308.

birçok şehrinde kurulan tekkelerde medrese-tekke birlikteliği esas alınarak faaliyetler yapılmıştır.³³⁹ Böylece Hâlidîyye oldukça geniş bir alana yayılmış, toplumu etkilemiştir.

Çalışmamızda ele aldığımız Nakşibendî âşıklardan Zileli Hacı Tâlibî Müceddidiyye, diğerleri Hâlidîyye koluna intisap etmişlerdir. XVII. yüzyıl âşıkları genellikle Bektaşî tarikatı çevreleri ile iritbat kurmuşken XIX. yüzyıl âşıkları daha ziyade Nakşibendî-Hâlidî tarikat çevrelerinde bulunmuşlar ve bu çevrelerden önemli derecede etkilenmişlerdir.

Nakşibendî tarikatında “melâmetî tavır” ayrı bir önem taşır. Bazı bakımlardan Nakşibendiyye’nin melâmet ehline yakın olduğu bilinmektedir. Büyük Nakşibendiyye şeyhleri âdâb ve erkâna, usul ve şekle fazla önem vermemek suretiyle melâmet ehline yaklaşmışlardır. Ancak bu durum Hâlidîyye ile birlikte tam aksi bir istikamet kazanmıştır. Bununla birlikte Hâlidîler içinde melâmî meşrep şeyhler de vardır. Ayrıca Alevî temayülün en az bulunduğu tarikat Nakşibendîlik’tir. Hatta Nakşibendîlik Şîî ve Alevî temayüllere karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış, sahâbenin önemini ve değerini kuvvetle vurgulamıştır. Ancak istisna olmakla birlikte Hamza Nigârî gibi Ehl-i beyt sevgisini ön plana çıkaran, Muâviye ve Yezîd’i lânetleyen Hâlidî şeyhleri de vardır.³⁴⁰ Bu bilgiler etrafında Nakşibendî âşıklarda Hâlidî şeyhlerin etkisinde kalınarak genel olarak melâmetî tavır hissedildiğini, Ehl-i beyt sevgisinin ön plana çıkarıldığını söyleyebiliriz.

2.2.3.1. Erzurumlu Emrah

Erzurumlu Emrah, Erzurum’un Tambura Köyünde doğmuş, XVIII. yüzyılın son çeyreği ile XIX. yüzyılın ilk yarısında yaşamıştır.³⁴¹ Küçük yaşta köyünden ayrılarak medrese eğitimi için Erzurum’a gelmiş, burada medrese eğitimine devam ederken saz çalıp şiir söylemeye heves etmiş, zamanla seyahat etme arzusuna kapılarak

³³⁹ Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, 142-146.

³⁴⁰ Süleyman Uludağ, “Hâlidîyye”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 297.

³⁴¹ Metin Karadağ, *Erzurumlu Emrah, Yaşamı-Sanatı-Şiirleri*, Ayyıldız Matbaası, Balıkesir 1996, 23; M. Fuat Köprülü, *Saz Şâirleri I-V*, Akçağ Yay., Ankara 2004, 625; Vehbi Cem Aşkun, *Büyük Halk ve Saz Şâiri Emrah/Seçme Şiirler*, Sivas Kamil Matbaası, Sivas 1942, 7; Dilaver Düzgün, “Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Erzurumlu Emrah”, *Millî Folklor*, (47) Güz 2000, 52-55; Nurettin Albayrak, “Erzurumlu Emrah”, *DİA*, İstanbul 1995, 337. Ayrıca Fındıkoğlu Emrah’ın 1230/1814-1235/1819, Güney ise 1191/1775-1196/1780 tarihleri arasında doğduğunu tahmin etmektedirler. Bkz. Ziyaeddin Fahri Fındıklioğlu, *Erzurum Şâirleri*, Aktaran: Abdulkirim Dinç, Erzurum 2011 Dünya Üniversiteler Kış Oyunları Serisi, Ankara 2010, 71; Eflatun Cem Güney, *Erzurumlu Emrah*, Sivas Türkocağı Basımevi, Sivas 1928, 12-13.

Erzurum'dan ayrılmış ve bir daha geri dönmemiştir. Hayatını gurbette geçiren Emrah Türkiye'nin çeşitli şehirlerini gezmiş, her gittiği yerde ilgi görmüş. Yolculuk güzergâhı net olmamakla birlikte yapılan araştırmalardan Trabzon,³⁴² Kastamonu, Sinop, İstanbul, Sivas, Konya, Niğde, Tokat, Merzifon, Gümüşhacıköy, Çorum ve Çankırı³⁴³da bulunduğu anlaşılmaktadır.³⁴⁴ Köprülü eserinde Erzurumlu Emrah'ın İstanbul'da Tavuk Pazarı'ndaki âşıklar cemiyetine reislik yaptığından bahsetmektedir.³⁴⁵ Bu bilgiden hareketle İstanbul'a gittiğini kabul edersek bu yolculuk sırasında daha birçok şehirde bulunmuş olması muhtemeldir.

Hayatının büyük bölümü gurbette ve belirsizlikler içerisinde geçen Emrah, Anadolu'nun birçok yerini dolaştıktan sonra yaşamının son demlerini sükûn içinde geçirmek üzere gittiği Niksar'da vefat etmiş ve orada Karşı Bağ Mahallesi civarında "Tekke Bayırı" denilen yerdeki kabristanda, Ahi Pehlivan türbesi yakınına defnedilmiştir. Tokat ulemasından Hacı Abdulkadir Hıfzı Efendi'nin yazdığı manzum kitabesinde vefat tarihi 1271/1854 olarak gösterilse de, doğum tarihinde olduğu gibi vefat tarihi de net değildir. Vefat tarihini bazı araştırmacılar 1271/1854³⁴⁶, bazıları 1277/1861,³⁴⁷ Ahmet Talat 1281/1864,³⁴⁸ Bursalı Mehmet Tahir 1293/1876³⁴⁹ olarak tespit etmişlerdir. Ahmet Talat, Âşık Sabri'nin ölümü üzerine Emrah'ın yazdığı bir şiirden hareketle vefat tarihinin 1271/1854 olamayacağı üzerinde durmuş, bu tarihin yanlışlıkla 10 eksik olarak verilmiş olacağını ve bazı ihtiyar kimselerin onu hatırladığını da delil göstererek 1281/1864 tarihinin doğru olabileceğini söylemiştir.³⁵⁰ Gerek Mehmet Tahir'in tespiti gerekse Emrah'ın Konya'da Şeyh Muhammed Bahaeddin ile

³⁴² İbrahim Aslanoğlu, "Erzurumlu Emrah'ın Yaşamıyla İlgili Belgeler ve Bilgiler", *III. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri*, 7-9 Mayıs 1987 Eskişehir, 53-59.

³⁴³ Ahmet Talat Onay, *Âşık Tokatlı Nuri*, Çankırı Matbaası, Çankırı 1933, 12-13; Karadağ, *Erzurumlu Emrah*, 26.

³⁴⁴ Eflatun Cem Güney, *Erzurumlu Emrah*, Sivas Türkocağı Basımevi, Sivas 1928, 16; Köprülü, *Saz Şairleri*, 628; Karadağ, *Erzurumlu Emrah*, 25; Onay, *Âşık Tokatlı Nuri*, 13.

³⁴⁵ Köprülü, *Saz Şairleri*, 628.

³⁴⁶ Karadağ, *Erzurumlu Emrah*, 22; Güneyler, *Erzurumlu Emrah*, 20; Köprülü, *Saz Şairleri*, 628; Alptekin, *Palandöken'in Zirvesindeki Âşık Erzurumlu Emrah*, 25.

³⁴⁷ Aslanoğlu, "Erzurumlu Emrah'ın Yaşamıyla İlgili Belgeler ve Bilgiler", Eskişehir 1987, 57; Necati Turgut Göksel, *Âşık Emrah/Hayatı-Edebi Şahsiyeti-Eserleri ve Şiirleri*, Niğde 1966, 27-28; Cahit Öztelli, "Erzurumlu Emrah Hakkında Yeni Notlar", *Türk Folklor Araştırmaları*, 2(29), Aralık 1951, 455; Eyüp Akman, *Kastamonu Kaynaklarında Erzurumlu Emrah (Müntehâbât-ı Eşar)*, Gazi Kitabevi, Ankara 2011, 10; Abdulkadir Erkal, *Erzurumlu Emrah Divanı (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin)*, Birleşik Yay., Ankara 2014, 18.

³⁴⁸ Onay, *Âşık Tokatlı Nuri*, 17.

³⁴⁹ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Haz.: Mustafa Tatcı-Cemal Kurnaz, Bizim Büro, Ankara 2009, II, 84.

³⁵⁰ Onay, *Âşık Tokatlı Nuri*, 17.

görüşmüş olma ihtimali göz önünde bulundurulursa vefatının 1281/1864 veya daha sonraki bir tarih olabileceği gerçeğe daha yakın kabul edilebilir.

“*Bu meslekten dilersen ahz-i irfân itmek Emrâh/Sülûk it bir tarîka ara bul bir pîr-i dâânâyı*”³⁵¹ ifadeleriyle tarikate girmenin gerekliliğini ifade eden Emrah, hayatının sonlarına doğru yazdığı anlaşılan hayat serüvenini özetlediği bir şiirinde önce âşık olduğunu, sonra ilahî aşka geçiş yaparak evliyânın himmetini elde etmek üzere tarikate girdiğini, tarikat erbâbı ile yakınlık kurarak marifet ve hakikate dair irfan elde ettiğini, neticede tevekkül sahibi birisi olarak Mevlâ’ya sığındığını şöyle dile getirmektedir:

*Âşık oldum girdim meydân-ı aşka
Aşka uyup âşiyâna sığındım
Soyunup girdim irfân-ı aşka
Bir hey’et-i evliyâyâ sığındım*

*Evvela icra-yı feragat ettim
Andan sonra bezm-i tarikat ettim
Hakikattan kesb-i marifet ettim
Düşüp kurb-i evliyâyâ sığındım*

*Emrah ihtiyarım kalmadı elde
Kişver-i aşkı gezdim hep belde belde
Can nakdini cânâna şimdiki halde
Teslim ettim bir Mevlâ’ya sığındım (124/54-3)*

Kaynaklardan edindiğimiz bilgiye göre Emrah, Anadolu’da şeyh kıyafeti ve derviş edasıyla dolaşmış bir gurbet âşığıdır. Ayağında sarı mes, sarı pabuç; eğninde yeşil çuhadan biniş, başında beyaz sikke ve abanî sarık, görünüş itibarıyla uzuna yakın boylu, top ve siyah sakallı, pos bıyıklı, kaşları gözlerini örtecek kadar gür, yağız çehreli ve şeyh kıyafetinde saz çalıp şiir söyleyen³⁵² ama içtenlikle söylediğinden tesiri oldukça yüksek olan bir kişidir. Şiir söylerken onu gören birisinin “*Dost dediği zaman ağzından alev çıkıyor sandım. Bu his bende altmış seneden beri hala sönmemiştir*”³⁵³ demesi

³⁵¹ Akman, *Kastamonu Kaynaklarında Erzurumlu Emrah (Müntehâbât-ı Eşar)*, 19.

³⁵² Onay, *Âşık Tokatlı Nuri*, 12, 47.

³⁵³ Onay, *Âşık Tokatlı Nuri*, 75.

şairlerini ne kadar içtenlikle söylediğini ve halka tesir kudretini izah etmektedir. Emrah'ın bu kudretinin temelinde âşıklığa dervişlik misyonu yüklemesi gayreti vardır.

Emrah'a göre âşıklık sadece saz çalıp şiir söylemekle değil aynı zamanda mürşid-i kâmillerden tasavvuf neşvesini öğrenip hüner elde etmekle mümkün olur:

Mürşitsiz kâmilden eş'ar umulmaz

Dervişin aslından haber sorulmaz

Saz ü sözle asla şairlik olmaz

*Onda birkaç türlü hüner olmalı*³⁵⁴

Şiirlerinden hayatı hep bir manevî rehber arayışı içerisinde geçtiği anlaşılan Emrah, gittiği hemen her yerde tarikat çevreleri ile irtibat kurmuş, “*hüner*” elde etmeye çalışmıştır. Bazı tarikat erbâbı kişilerle anlaşılamamışken bazılarıyla da samimi ilişkiler kurmuş, onların hakkında methiyeler yazmıştır. Bir şiirinde yer alan “*Himmetlendim üç kimsenin feminden/ Feyz-i hüsnü kutb-i devrândan aldım*”³⁵⁵ ifadesiyle kimleri kastettiği net değilse de bu “üç kimse” ifadesinden den, şiirlerinde ismen zikredip feyz aldığını ifade ettiği Âşık Erbabî, Habib Baba ve Halid-i Bağdadî veya Halid-i Bağdadî'nin halifelerinden Ahmed Siyahî veya Muhammed Bahauddin'den biri olabilir.

Âşıkların genel olarak bir âşıklık üstâdı bir de tarikat üstâdı benimsediklerini göz önünde bulundurursak Emrah'ın âşıklık üstâdı Âşık Erbabî'dir. Emrah bir şiirinde üstâd olarak Âşık Erbabî'den bahsedip ondan feyz aldığını şöyle dile getirmektedir:

Nasibim aşk imiş aşkımla haşr it rûz-ı mahşerde

Bana bu feyzi virdi Âşık Erbabî üstâdım

Bu üstâd-ı kerîmin Erzurum'dur maskat-i re'si

*Ne dem tezkâr iderse nâmını ma'mûr u âbâdım*³⁵⁶

Emrah'ın gerek gönül dünyasında gerekse âşıklık mesleğini icrasında Erzurum'un Ilıca ilçesinde karşılaştığı Habib Baba³⁵⁷'nin önemli derecede etkisi olmuştur. Rivayete

³⁵⁴ Ural, *Erzurumlu Emrah*, 64: Fındıkoğlu, *Erzurum Şairleri*, 74

³⁵⁵ Orhan Ural, *Erzurumlu Emrah, Hayatı-Şiirleri*, Özgür Yay., İstanbul 2000, 87; Alptekin, *Erzurumlu Emrah*, 32.

³⁵⁶ Akman, *Kastamonu Kaynaklarında Erzurumlu Emrah (Müntehâbât-ı Eşar)*, 45.

³⁵⁷ XIX. yüzyılda Erzurum'da yaşamış Kadirî tarikatı şeyhlerinden olup melamî meşreptir. Türbesi Erzurum şehir merkezindedir. Bkz. Mehmet Nusret (Som), *Tarihçe-i Erzurum*, Haz.: Ahmet Fidan, Dergah Yay., İstanbul 2005, 136-137; Muzaffer Taşyürek, *Erzurum Türbeleri ve Ziyaret Yerleri*, II. Baskı, Palandöken Belediyesi Kültür Serisi 8, Erzurum 2012, 46.

göre bir gün Emrah zaman zaman gidip çalıp söylediği Ilıca'da Habib Baba'ya rastlar ve ona saz ve sözünü dinletir. Habib Baba genç Emrah'ı yanına çağırır ve “*Haydi biraz daha çal*” der. Emrah “*bir şeyler söyleyip çalmak istiyorum ama tam dillendiremiyorum*” der. Bunun üzerine Habib Baba Emrah'ın sırtını sıvazlayarak “Haydi bundan sonra düşündüklerin dilinden dökülecektir” der. Ardından Emrah şu dizeleri söyler:³⁵⁸

*İksir-i 'azamdır nutk-ı ehlullah
Bir nefeste hâki kimyâ ederler
Hakkın esrârından anlardır agâh
Velâkin surette ihfâ ederler*

*Bakma hakaretle dervişânlara
Köhne aba diken arifânlara
Varis-i enbiyâ denmiş anlara
Mürde gönülleri ihyâ ederler*

*Emrah cehd edip kâli hâl eyle
Kâl ehli olanda infisâl eyle
Ara bul erenleri imtisâl eyle
Seni de vâsıl-ı Mevlâ ederler (184/115)*

Emrah, üstâd arayışını Kastamonu'da bulunduğu sırada tanıştığı Halvetî şeyhlerinden Kastamonulu Çörekçizâde Lutfî Efendi³⁵⁹ ile sürdürmüş, onun makta beyti “*Lütfiye arz-ı hülus etmek değil bunda murâd/Hasbihâl ettikçe yâre eylerim izhâr-ı aşk*” şeklinde olan bir gazeline şu nazîreyi yazmıştır.

Âşık bezm-i elestdendir bana ikrâr-ı aşk

³⁵⁸ Göksel, *Âşık Emrah*, 7-8.

³⁵⁹ Ne Sefine-i Evliya'da ne de Şabaniyye Silsilesi'nde bu şahısla ilgili bilgi yoktur. (Bkz. İbrahim Has, *Şabaniyye Silsilesi*, Haz.: Mustafa Tatcı, H Yay., İstanbul 2008; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Kitabevi Yay., İstanbul 2011, III/527-529.) Muhtemelen Lutfî Efendi Şabaniyye tarikatının müntesiplerinden olup dergahta zikir yaptırmak ve dergahla ilgili bazı işleri yürütmek üzere görev verilmiş birisidir. Eyüp Akman eserinde Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'na dayanarak şu bilgileri vermektedir. “Lütfî Efendi, Şâbânîlik'in bir dönem zâkirbaşılığını yapmış, kitap kapasiteli şiirlerin sahibi, sahaf ve attardır. 1299 yılında vefat etmiştir. "1924 yılında Arif Efendizâde H. Ziyaeddin Bey'in Açıksoz gazetesinde verdiği bir cümlelik bilgiden ise onun Kastamonu Halvetî şeyhlerinden olduğu ve Çörekçizade lakabıyla anıldığını anlıyoruz.” Bkz. Akman, *Kastamonu Kaynaklarında Erzurumlu Emrah (Müntehâbât-ı Eşar)*, 1, 18; Fındıkoğlu, *Erzurum Şairleri*, 136.

Ol sıfatdan dildedir subh u mesâ ezkâr-ı aşk
“Semme vechu’llâh”ı her yüzden temaşa eylesün
Her kimin kim sâfhâ-yı gönlindedür dîdâr-ı aşk
Aldanub Mansûra lâf ur(ma) sakın dahl itmeden
Andan özge kimseye olmaz nâsib berdâr-ı aşk
Mescîd ü meyhanede kâşâne-i büthânede
Kande olsam eylerim dîvâne-veş izhâr-ı aşk
Aşkla sırr-ı makâm-ı aşka vâsıl oldılar
Arifin esrârıdır âşıkların güftâr-ı aşk
Sen değil âlem kamûEmrâhî şârih olsalar
Şerh olunmaz haşre dek mecmûa-yı esrâr-ı aşk”³⁶⁰

Bu şiirde aşkın, elest bezminde ruhların Allah’ın rububiyetini ikrar etmeleriyle başladığını, böyle bir aşka sahip olan kişinin dünyada her nereye bakarsa baksın her tarafta Allah’ın tecellilerini göreceğini, böylece dîdârı³⁶¹ temaşa edip aşkın berdârı olacağını, aşkını ifşa etmekten kendini alamayacağını dile getirmekte, aşkın tam olarak dile getirilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca bu şiirde yer alan “*Arifin esrârıdır âşıkların güftâr-ı aşk*” ifadesi âşıkların sözlerinin ariflerin esrarını dile getirdiğini, dolayısıyla âşıklarla ariflerin aynı alana dair tecrübeler yaşadığını dile getirmektedir. Böylece şiir de biri arif diğeri âşık iki zatın karşılıklı müşaareleri neticesinde ortaya çıkmaktadır. Emrah Çörekçizâde Lütfî Efendi’nin bir başka şiirine de tahmis yazmıştır. Bu şiirde ise mutlak cemal konusu işlenmiş, dilber sembolizmiyle muhtemelen Hz. Peygamber kastedilmiştir.³⁶²

Yine Kastamonu’da bulunduğu sırada bir methiye yazmıştır. Halvetiyye tarikatının dört ana kolundan (Cemâliyye, Ahmediyye, Rûşeniyye, Şemsiyye) biri olan Cemâliyye’nin iki şubesinden biri olan Şabaniyye’nin kurucusu olan Şeyh Şaban-ı Veli (ö. 1569)’nin mezarını ziyaretinden sonra şu şiiri yazmıştır:

Medâr-ı iftihârıdır bu şehrin pîr-i Şa’bânî

³⁶⁰ Bkz. Akman, *Kastamonu Kaynaklarında Erzurumlu Emrah (Müntehâbât-ı Eşar)*, 60; Karadağ *Erzurumlu Emrah*, 280; Mehmet Abdülaziz Erzurumî, *Dîvân-ı Emrah*, Dersaadet, Matbaa-i Şems 1332, 27.

³⁶¹ Tasavvufta dîdâr ilahî güzelliği temâşâ etmek anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1999, 147.

³⁶² Bkz. Akman, *Kastamonu Kaynaklarında Erzurumlu Emrah (Müntehâbât-ı Eşar)*, 192.

*Bütün mengûşdur dillerde sıyt-ı nâm-ı zîşânı
 Veliyyullâhdır hâcet revadır feyzi sâridir
 Sülûk it dergâh-ı agâhına ey merd-i irfani
 Irak, Bağdat, Buhârâ, Mâverâünnehir'e salmış
 Muvâfıkdır tarîk-i şer'-i pâke râh-ı erkânı
 Ziyâretgâhıdır bilhassa halk-ı Kastamonu'nun
 Tazarru' gûne dâim azm iderler şeyh ü şübbânı
 Mürîdânı yanar pervânelerdir şem'-i cem'inde
 Gürûh-ı âşıkânın tende cânı canda cânânı
 Makâm-ı ihtirâmı, türbe-i müşgîn arâmı
 Hayat-ı nev virir bu beldeye rûhâni cismânı
 Şükür Emrâhî âlâ türbesinden ahz-i feyz itdim
 İlâhî dûr kılma himmetinden bu senâhânı³⁶³*

Emrah'ın türbesini ziyaret edip şiir yazdığı bir diğer şahsiyet ise Bilal-i Habeşî'dir. Köprülü, Emrah'ın *Divan*'ında yer alan Bilal-i Habeşî'ye yazdığı bir şiirinden hareketle Sinop'ta da bulunduğunu söylemektedir.³⁶⁴ Ancak bu bilgi doğru değildir. Çünkü Sinop'ta Bilal-i Habeşî türbesi değil Seyyid Bilal Türbesi bulunmaktadır. Seyyid Bilal, Hz. Hüseyin'in soyundan olup Ömer b. Abdulaziz'in İstanbul kuşatması sırasında maiyetinde bulunan bir grup askerle kuşatmaya destek vermek amacıyla İstanbul'a doğru giderken Sinop'ta konaklamış ve saldırıya uğrayarak şehit edilmiştir. Daha sonraki yıllarda türbesi inşa edilmiştir.³⁶⁵ Bilâl-i Habeşî Hz. Peygamber'in kendisine, "Ey Bilâl! Allah yolunda cihaddan daha faziletli bir amel yoktur" dediğini hatırlatıp cihad için Suriye'ye gitmek üzere Hz. Ebu Bekir'den izin istemiş, ancak halifenin ısrarı üzerine Medine'de kalmış, Hz. Ömer halife olunca Medine'den ayrılarak Suriye'de birçok şehir ve bölgenin fethine iştirak etmiştir.³⁶⁶ Bilal-i Habeşî, Suriye civarlarında katıldığı savaşlar sırasında Tarsus'un fethedilmesinin ardından ziyaret maksadıyla buraya gelmiş ve ezan okuyup namaz kıldırıştır. Daha sonraki yıllarda burada mescit ve türbe inşa edilmiştir. Osmanlı arşiv kayıtlarından bu

³⁶³ Bkz. Akman, *Kastamonu Kaynaklarında Erzurumlu Emrah (Müntehâbât-ı Eşar)*, 42.

³⁶⁴ Köprülü, *Saz Şairleri*, 627.

³⁶⁵ www.akintarih.com/islam tarihi/seyyidbilal/seyyidbilal.htm 16.05.2014. Ayrıca Batman'ın Gerçüş ilçesine bağlı Vergili(Becirman) köyünde de Seyyid Bila Türbesi bulunmaktadır. Hangisinin türbe hangisinin makam olduğu net değildir. Bkz. Gap Gezi Rehberi – 3, 88.

³⁶⁶ Mustafa Fayda, "Bilal-i Habeşî", *DİA*, c. 6, 152-153.

mescit ve türbenin 1519 yılından önce yapıldığı anlaşılmaktadır.³⁶⁷ Bilâl-i Habeşî altmış küsur yaşında Dımaşk'ta (Halep yahut Dâreyyâ'da) vefat ettiği ve Bâbüssagır'deki kabristana defnedildiği bilindiğine göre Tarsus'ta bulunan ve Bilal-i Habeşî'ye nispet edilen bu imareti onun türbesi değil de makamı olarak kabul etmek gerekir. Emrah bu makamı Konya ve Niğde yöresinde bulunduğu sıralarda ziyaret etmiş olmalıdır. Buna göre Emrah'ın gezdiği yerlere Mersin ve Tarsus yöresini de ilave etmek gerekir. Şiirin baş tarafı şöyledir.

Dinlen ey ehl-i seherbân Bilâl-i Habeşî

Edicek savtla i'lân Bilâl-i Habeşî

Yakar 'âşıkları elhân Bilâl-i Habeşî

Câmi'in nûr-dırahşân Bilâl-i Habeşî

Yücelerden yücedir şânı Bilâl-i Habeşî

*Anı öz zâtına yâr itdi bu dînin güneşi*³⁶⁸

Emrah, Akman'ın belirttiğine göre 1843 yılında Kastamonu'da bulunmuştur. Bu dönemde Şabaniyye tarikatının postnişini Şeyh Sâlih Efendi (Hacı Halîl Efendizâde, d. 1805 / ö.1878)'dir.³⁶⁹ Ancak Emrah'ın onunla herhangi bir münasebetinin olduğuna dair bilgi yoktur.

Sivas'ta bulunduğu yıllarda da tarikat erbâbı ile senelerce ilişkilerini devam ettirmiştir.³⁷⁰ Aşkun, Emrah'ın Sivas'ta Nakşibendi şeyhi Nalçacızâde Ahmet Efendi'yi, Gümüşhacıköyü'nde de müftüyü sinirlendirdiğini söylemektedir.³⁷¹ Neticede Emrah tanışıp sohbetinde bulunduğu üstâdlarından aradığını tam olarak bulamamış olmalı ki şu ifadeleri söylemekten kendini alamamıştır:

Kangî şeyhün destini bûs eylesem Emrahî ben

Bin keramet umduğum pîranda himmet kalmamış (414/334)

³⁶⁷ Tarsus Manşet Gazetesi, 20.08.2012.

³⁶⁸ Bkz. Akman, *Kastamonu Kaynaklarında Erzurumlu Emrah (Müntehâbât-ı Eşar)*, 43; Mehmet Abdülaziz Erzurumî, *Dîvân-ı Emrah*, 56.

³⁶⁹ Vassâf, *Sefine-i Evliya*, 527-529; Mustafa Tatcı, *Hazret-i Pîr Şeyh Şabân-ı Veli ve Şabâniyye*, 66.

³⁷⁰ Fındıkoğlu, *Erzurum Şairleri*, 74.

³⁷¹ Güney, *Erzurumlu Emrah*, 16.

Birçok kaynakta Emrah'ın Nakşibendî tarikatına intisap ettiği ifade edilmiştir.³⁷² Fındıkoğlu, Emrah'ın Erzurum'dan ayrılmadan önce Nakşî tarikatına intisap ettiğini³⁷³ belirtse de bu bilgi ispat edilememiştir. Eğer intisap gerçekleşmişse o dönemde Halidîliğin Erzurum'daki halifesi olan Tortumlu Feyzullah Efendi'ye intisap etmiş olmalıdır.³⁷⁴ Ancak bu konuda hiçbir bilgi yoktur. Ayrıca bir şiirindeki “*On iki tarikten bir nebze aldım/Nice müridlerin nezdinde kaldım/Ahir Nakşibendi bahrına daldım/Sıdkıyla himmet-i pîrânda idim*” (96/30a) ifadelerden Nakşibendî tarikatına hayatının sonraki dönemlerinde intisap ettiğini anlamaktayız. Bazı kaynakların verdiği bilgiye göre Emrah, Sivas'tan sonra Konya ve Niğde havâlisinde mutasavvıf bir halk şâiri sıfatı ile birçok zaman gezmiştir.³⁷⁵ Bir şiirinde pir kapısında uzun yıllar hizmet ettiğini, bunun için aşk kitabını tefsir edecek kudretinin olduğunu, arifler zümresi içerisinde belli bir şöhrete kavuştuğunu, divanını ve şiirlerini bir şeyh-i mukaddesten aldığı feyzle yazdığını ifade etmektedir:

Kemâlim fehmedenler eylesünler bu müseddesten

Bu feyzi almışım Emrah bir Şeyh-i mukaddesten (396/320-4)

Bahsi geçen şeyhin kim olduğu hakkında Köprülü, “Dîvân'ında Şah-ı Nakşibend medhi ile başlayan bir muhammes vardır ki ondan Halidiye şubesinin kurucusu olan meşhur Şeyh Mevlânâ Halid-i Bağdadî'ye intisabı anlaşıyor.”³⁷⁶ değerlendirmesini yapmaktadır. Halid-i Bağdadî (1193/1779-1242/1827)'nin Bağdat ve Şam'da yaşadığı, hacc ve Hindistan yolculuğu yaptığı bilinmekle beraber Anadolu'ya geldiği hakkında bir bilgi olmadığı gibi,³⁷⁷ Emrah'ın da Anadolu'dan çıkmadığı bilinmektedir. Bu yüzden Emrah'ın Halid-i Bağdadî'yi bizzat görmüş olması mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Emrah, Halid-i Bağdadî'nin Anadolu'daki halifeleri vasıtasıyla

³⁷² İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şâirleri*, 313-314; Hasan Ali Kasır, *Erzurum Şâirleri*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999, 88; Güneyler, *Erzurumlu Emrah*, 13; Abdullah Develioğlu, *Büyük İnsanlar*, t.sz, 167; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 84. Ayrıca Nakşibendi tarikatına intisap ettiğine dair 1913 yılında basılan divanın kapak sayfasında yer alan “*Tarikat-i Âliyye-i Nakşibendiye Hulefâsı'ndan Arif Billah Vâsıl İlellah Şeyh Emrah Erzurumî Kaddesellahu Sırrahu'l-Aziz Hazretlerinin dîvânıdır.*” şeklindeki ifadeler de ayrıca bir delil olarak değerlendirilebilir.

³⁷³ Fındıkoğlu, *Erzurum Şairleri*, 74.

³⁷⁴ Abdülcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 2013, 328; M. Sıtkı Aras, *Erzurum'un Manevî Mimarları*, Dergah Yay., İstanbul 2007, 15-21.

³⁷⁵ Fındıkoğlu, *Erzurum Şairleri*, 74; Pertev Naili Boratav, “Türk Folklorunda Erzurum ve Erzurumlu Emrah”, *Folklor ve Edebiyat* 2, İst. 1991, 43

³⁷⁶ Köprülü, *Saz Şairleri*, 626; Güneyler, *Erzurumlu Emrah*, 13.

³⁷⁷ Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, 31-50; Hamid Algar, “Hâlid el-Bağdâdî”, *DİA*, c. 15, 283-285.

Nakşibendiye-i Halidiyye tarikatına intisap etmiş olmalıdır. Ancak asıl problem, bu intisabın kime olduğu hususudur. Hüseyin Vassâf, Emrah'ı “*ehl-i aşk u hâl bir zât*”, “*nâire-i aşk ile tutuşmuş, yanmış bir merd-i meydân-ı tarikat*” olarak değerlendirir ve “*Mevlânâ Hâlid Ziyaeddin-i Nakşibendi hulefâsından bir zattan mazhar-ı feyz olduğu mestedeldir*” deyip, bu zatın Kastamonulu Şeyh Ahmed Siyahî olabileceğini söylemektedir.³⁷⁸ Kastamonu ve Nakşibendiyye ile ilgili kaynaklarda da Emrah'ın Ahmed Siyâhî'nin halkasına dâhil olduğuna dair “*Ahmed Siyâhî hazretlerinin tekkesi ulemâ ve devlet ricalini cezbettiği gibi edebiyat adamları ve şâirleri de bünyesinde barındırmıştır. Devrin meşhur pirlerinden Ahmed Mahir Efendi, halk ozanı Erzurumlu Emrah, şâir Azmî, Kastamonu Defterdarı Sıdkî Efendi, Askeri Rüşdiye Arapça muallimi Celal Bey'i bunlar arasında sayabiliriz*” ifadeler bulunmaktadır.³⁷⁹ Ancak Selami Şimşek'e göre Emrah'ın Mevlânâ Halid'e mi yoksa onun halifelerinden birine mi veya Kastamonulu Ahmed Siyâhî Efendi'ye mi intisap ettiği hususu pek açık değildir.³⁸⁰

Hayatı boyunca karşılaştığı tarikat erbâbı zatlardan himmet alamamaktan şikâyet eden Emrah, Şeyh Mevlânâ Halid-i Bağdâdî'ye hitaben yazdığı şu şiirde tam bir teslimiyet içerisinde görülmektedir. Bu şiiri Kastamonu'da bulunduğu dönemde yazdığına dair bir bilgi olmamakla beraber Akman, bu şiiri Kastamonu'da yazmış olabileceğini ifade eder.³⁸¹ Söz konusu şiir şudur:

Ey kerâmet burcunun vehhâcî şâh-ı Nakşibend
Kaddesallahu 'l-alâ ervâh-ı şâh-ı Nakşibend
Müntehâ oldi seninle şâh-ı râh-ı Nakşibend
Ey şeriat râhının burhânı yâ Hâlid meded
Destigîr olsun sana her demde Allahu's-samed
Sırr-ı Hak kılmış seni zahirde şeyhü'l kâmilin
Arsagâh-ı merkez-i bâtında kutbu 'l-ârifin
Zü'l-cenâheyn³⁸² sin sana hâsır ehassü'l-vâsılın
Ey velâyet şehrinin burhânı yâ Hâlid meded

³⁷⁸ Vassâf, *Sefine-i Evliya*, II, 414-416.

³⁷⁹ Fazıl Çiftçi, *Kastamonu Camileri, Türbeleri ve Diğer Eserleri*, Ankara 1995, 260; Abdurrahman Memiş, *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidilik*, MÜSBE, (Doktora Tezi), İstanbul 1999, 188.

³⁸⁰ Selami Şimşek, “Erzurumlu Emrah'ın Şiirlerinde Tasavvufî Neşve”, *Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu*, (2007), Erzurum 2009, II, 969.

³⁸¹ Akman, *Kastamonu Kaynaklarında Erzurumlu Emrah (Müntehâbât-ı Eşar)*, 19.

³⁸² Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin iki lakabından biridir. Diğeri ise Ziyaüddin'dir. Bkz. Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, 34.

Destigâr olsun sana her demde Allahü's-samed
Senden öğrendik efendim ol ulu dergâhı biz
Senden idrâk eyledik sırr-ı Resûlullah'ı biz
Sende bulduk hâsılı şeyhim Teâlallah'ı biz
Ey tarikat burcunun ummanı yâ Hâlid meded
Destigâr olsun sana her demde Allahu's-samed
Senden ahz'oldu ulûm-ı ma'nevi zahir nihân
Sana tefvîz refik olsun 'azizim müste'ân
Yâdigâr itdin bize meclis-i hatm-i hâcegân
Ey hakikat ilminin irfânı yâ Hâlid meded
Destigâr olsun sana her demde Allahu's-samed
Râbitâ virdin tarîk-i Hakkı ifşâ eyledin
Hazreti şeyhu'l-Bahâeddîn'i ihyâ eyledin
Hamdû li'llah kadrini a'lâdan a'lâ eyledin
Ey muhabbet nûrunun tâbânı yâ Hâlid meded
Destigâr olsun sana her demde Allahu's-samed
Eylemişken âlî-kadr ol tâc-ı kerremnâsını
Nice kurban itmeyim râhında bu cân u teni
Vâsıl-ı kurb-ı ilellah eyleyen sensin beni
Ey reşâdet burcunun zîşânı yâ Hâlid meded
Destigâr olsun sana her demde Allahu's-samed
Hâl-i 'aşkı söylese Emrahî ağlar ağladır
Sayhasından dîdenin bağrında kanı çağladır
Nice şerh etsün özüm derd-i derûnum dağladır
Ey gönüller derdinin dermânı yâ Hâlid meded
*Destigâr olsun sana her demde Allahu's-samed*³⁸³

Bu uzun şiirde Emrah'ın tarikat intisabı hakkında bize yol gösterebilecek üç husus dikkatimizi çekmektedir. Birincisi, Emrah aradığı üstâdını/kâmil insanı bulmuş gibidir. "Gönüller derdinin dermânı" olarak tavsif ettiği Hâlid-i Bağdadî (1193/1779-1242/1827)'ye tam bir teslimiyet içerisinde. İkinci husus ise "Hazreti şeyhu'l-

³⁸³Mehmet Abdülaziz Erzurumî, *Dîvân-ı Emrah*, 9; Akman Emrah'ın bu şiiri Kastamonu'da söylemiş olabileceğini ifade eder. Akman, *Kastamonu Kaynaklarında Erzurumlu Emrah (Müntehâbât-ı Eşar)*, 23, 28.

Bahâeddîn'i ihyâ eyledin” mısraında dile getirilen Şeyh Bahaeddin’dir. Şeyh Bahaeddin’in, “Nakşibendî tarikatının kurucusu Şeyh Bahaeddin Şah-ı Nakşibend (ö. 791/1389) midir?” yoksa “Halid-i Bağdadî’nin Anadolu’daki halifelerinden biri olan Muhammed Bahaeddin Efendi midir?” sorusu akla gelmektedir. İlk anda tarikatın kurucusu olan Muhammed Bahaeddin gelse de Emrah’ın Konya’da bir müddet kaldığı bilindiğinden Memiş Efendinin büyük oğlu olan Muhammed Bahaeddin Efendi³⁸⁴’ye intisap edip şiiri de ona hitaben yazmış olabileceği ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca Emrah’ın Konya ve Niğde havâlisinde mutasavvıf bir halk şâiri sıfatı ile birçok zaman gezdiğini ifade eden Fındıkoğlu ve Boratav’ın beyanlarını esas alırsak³⁸⁵ hayatı boyunca bir mürşit arayışı içerisinde olan âşığın bu dönemde artık aradığını bulmuş ve gönülden bağlanmış olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıdaki şiiri de bu bağlılık ve teslimiyet içerisinde şeyhi Muhammed Bahaeddin’e hitaben yazmış olabilir.

Emrah’ın hayatında aşk derdine derman aradığı mercilerin başında tasavvuf ve tarikat erbâbı zatlar gelmektedir. Bu arayış ona zamanla bir derviş edasıyla şiirler terennüm etmesini sağlamıştır. Güney, bu hususa dikkat çekerek, Emrah’ın derviş ve âşık olarak iki yönünün bulunduğunu, derviş Emrah’ın şiirlerinin nefes ve ilahi; âşık Emrah’ın şiirlerin ise koşma ve destan olduğunu ifade etmiştir.³⁸⁶ Hayatı boyunca tarikat çevrelerinden uzak kalmayan Emrah, neticede aşkı tamamen beşeri aşk olarak dillendirmekle kalmamış, ilahi aşka geçiş yaparak şiirlerinde ezelî aşk anlayışını terennüm etmiştir:

Emrah bu makamda olandır veli

Hakk’a yakın halka görünür deli

Elest hitâbına demişiz beli

Yazılan ahd ile Peyman bizimdir (Erzurumlu Emrah, 196/127-3)

³⁸⁴ Muhammed Bahaeddin Efendi, Halid-i Bağdadî (1193/1779-1242/1827)’nin bir halifesi olup Halidiliğin Konya’daki tekkelerinden bir olan Bekir Sami tekkesinde 1860’lı yıllarda faaliyette bulunmuştur. 1831 yılında Bozkır’ın Karacahisar köyünde doğmuştur. Babasının rahle-i tedrisinde bulunmuş, 1862 yılında Konya’ya yerleşmiştir. Bekir Sami Paşa Medresesi’nde müderrislik ve Halidiye tarikatının şeyhliğini yapmıştır. Aynı zamanda İplikçi Camii imamlığını da yürütmüştür. 1906 yılında Konya’da vefat etmiş, Hacı Fettah kabristanına defnedilmiştir. Bkz. İsmail Bilgili – Ahmet Çelik, *Muhammed Kudsi el-Bozkırî*, Konya 2013, 57-58; İlknur Candan, *Muhammed Kudsi Bozkırî Hazretlerinin Hayatı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007, 15.

³⁸⁵ Fındıkoğlu, *Erzurum Şairleri*, 74; Boratav, “Türk Folklorunda Erzurum ve Erzurumlu Emrah”, 43

³⁸⁶ Güney, *Erzurumlu Emrah*, 31.

2.2.3.2. Tokatlı Nuri

Tokat'ın Kızılca mahallesinde doğan Tokatlı Nuri'nin, doğum tarihi net olarak bilinmemekle beraber, 1235-1245 yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir.³⁸⁷ Asıl adı Mahmut'tur.³⁸⁸ Menkabelere göre gençliğinde saz çalıp şiir söylemeye de meraklı olan Tokatlı Nuri, Erzurumlu Emrah'ın Tokat'ı bir ziyareti sırasında onun çırağı olmuş, mahlası olan Nuri de Emrah tarafından verilmiştir.³⁸⁹

Âşıklığa başlaması menkabevi bir karakter arzutmekte olup şöyle anlatılmaktadır: Cemâlî³⁹⁰ nin anlattığına göre Tokatlı Nurî sesi gayet güzelmiş ve yaşadığı mecâzî aşkın tesiriyle her gece evinin arkasındaki Gij Gij dağına çıkar saz çalarmış. Tokatlılarca bu dağ, tepesinde Gij Gij Baba Türbesi bulunduğu kutsiyet atfedilen bir dağdır. Bir gece yine saz çalarken sırtına bir tekme vurulur ve dağın eteklerine aşağı ta ki evinin önüne kadar yuvarlanır. Bîtap ve baygın düşen âşık ertesi gün kendine geldiğinde sadece hafif bir elem hisseder. Çarşıya yakı almak için giderken lâhûfî bir ses ve bu sese refakat eden bir saz sesi işitir. Kuyumcu kahvesinin önüne kadar ilerler ve siyah sakallı, pos bıyıklı, kaşları gözlerini örtecek kadar gür, yağız çehreli, şeyh kıyâfetinde bir adamın saz çaldığını, şiirler okuduğunu ve kendisine dikkatle baktığını görür. Yaşı daha küçük olduğundan kahvehaneye giremez ve kapıdan dinlemeye çalışır. Bu sırada içeriden o adamın “Gel, Nuri'm, içeri gel!” dediğini işitir. Adı Nuri değil de Mahmut olduğundan daveti anlayamaz ancak davet tekrar edince içeri girer. Şeyh, Mahmud'u yanına çağırır ve kahveciye duvardaki sazı işaret ederek “*Şu çocuğun eline ver!*” der. Sazı alan Mahmutla beraber Şeyh saz çalarlar. Şeyh “*Nurim, bir de gazel oku*” der. Nuri ise “*Ben gazel söyleyemem*” diye karşılık verince Şeyh “*aç ağzını*” der ve Mahmut'un ağzına hafifçe tükürür. Ardından Mahmut gazel okur ve Şeyh yani Erzurumlu Emrah ona Nurî mahlasını verir. Sonra da Emrah şu gazeli okur:

Ey hadd-i semen kâmeti bâlâ olacaksın

Bu hüznüle bir şuh-i dilâra olacaksın

³⁸⁷ Çankırılı Ahmet Talat, *Âşık Tokat'lı Nuri*, Çankırı Matbaası, Çankırı 1933, 55.

³⁸⁸ Talat, *Âşık Tokat'lı Nuri*, 48.

³⁸⁹ Emrah'ın “*Emrah sana ilham ile mahlas dedi Nuri/Nuri gibi isminle müsemma olacaksın*” ifadeleri de bunu hususu ifade etmektedir. Tokatlı Nuri'nin “*Sorarlarsa âşık sadıkın kimdir/Nuri vardır Emrah çıraklarından*”, “*Emrah gibi zât-ı zîşane Nuri/Hizmet etmiş öyle sultane Nuri*”, “*Emrah'taki feyz-i nuri temamet/Bana bahşeyledi Hazreti Mevlâ*” ifadeleri de onun Emrah'a olan merbutiyetini ortaya koymaktadır. Talat, *Âşık Tokat'lı Nuri*, 55-56.

³⁹⁰ Tokatlı Nuri'nin çırağı olan Ceyhunî'nin çırağıdır.

*Olmaz sana üfkendelerin hadd ü hesabı
 Nevhande-i güller gibi râ'na olacaksın
 Ger âkil isen pendimi kıl gûşine mengûş
 Eltaf ile elfaz ile yekta olacaksın
 Sahbasını nûşetsen eğer pir-i azizin³⁹¹
 Bir katrasan amma yed-i derya olacaksın
 Emrah sana ilham ile mahlas dedi Nuri
 Nuri gibi isminle müsemma olacaksın*

Anlaşılan odur ki Nuri gençliğinde bir aşk macerası yaşamış, bu aşkın tesiriyle saz çalmayı öğrenmiştir.

Tokatlı Nuri'nin ustası Emrah ile olan ilişkisi şeyh-mürîd ilişkisini andırmaktadır. Bu ilişkide şeyh konumunda olan Emrah müridini ilahî aşka ulaştırmaya gayret etmektedir. Nitekim Tokatlı Nuri'nin çırağı Ceyhunî'nin çırağı Cemâli Baba'nin nakline göre ilk zamanlarda irticalen ve parlak söylemek kabiliyetini gösteremeyen Nuri ümitsizliğe kapılarak üstâdına şikâyetle bulunmuş, Emrah da ona şu ifadelerle ümit aşılamıştır:³⁹²

*Ne zannettin gözüüm Nuri âşıklık dervişanlıktır
 Er ol da nefsine sabret kanaat kahramanlıktır
 Cihanın izz ü câhı, devleti bil milk-i hânlıktır
 Anın milkinde baykuşlar öter, ahir viranlıktır
 Çerağ-ı şem'ini söndürme cehdet yol karanlıktır
 Durağı menzili fikretmemek çok gâfılanlıktır.*

Emrah'ın vefat ederken saz ve söz gücünü çırağı Tokatlı Nuri'ye, kalem ve kuvve-i hafızasını ise diğer bir çırağı olan Beşiktaşlı Gedâî'ye miras bıraktığı; yine Tokatlı Nuri'ye Anadolu'dan çıkmamasını, Beşiktaşlı Gedâî'ye de Rumeli'ye gidip bir daha dönmemesini vasiyet ettiği nakledilmiştir. Tokatlı Nuri birkaç defa Samsun'a giderek İstanbul'a geçmeye teşebbüs etmiş ise de bazı engeller ve üstâdının vasiyeti sebebiyle gidememiş, üçüncü gidişinde Samsun'da 1299/1883 tarihinde vefat etmiş,

³⁹¹ Buradaki pir-i aziz Erzurumlu Emrah, sahbâ ise tükürük olarak kabul edilmiştir.

³⁹² Talat, *Aşık Tokat'lı Nuri*, 58.

Şeyh Kutbettin türbesi civarında defnedilmiştir. Vefatı sırasında yanında bulunan çırağı Ceyhunî sazını ve şiir mecmualarını ailesine teslim etmiştir.³⁹³

Hemen her âşıkta olduğu gibi Tokatlı Nuri'de de Bektâşî inancına dair şu ifadeler bulunmaktadır:

*Hoca dinlemeyiz laf u güzafi
Men aref sırrının i'laliyiz biz
Okuyup hatmettik ayn şin gafi
Mazî, müstakbelin iclaliyiz biz*

*Nuriyâ hamdolsun bende-i pîriz
Biz kalender meşrep gerçi hakiriz
Ne veziriz, ne müşîriz ne mîriz
Asitan-ı aşkın abdalıyız biz (Tokatlı Nuri, 312)*

*Biz muhibbi hanedânız, Mustafa'dan söyleriz
Kâşifu'l-esrâr Aliye'l-Mürteza'dan söyleriz*

*Biz gulam-ı çâr yâr u bende-i masumlarız
Kâh Ebubekr u kehi Al-i Abâdan söyleriz*

*Merd-i aşkız, hem Hasan hulk-i Rıza'dır şâhımız
Hem şehid i şâh Hüseyini Kerbelâ'dan söyleriz. (Tokatlı Nuri, 129)*

*Lâmekandan nutkumuz, alemnümadır zâtımız
Biz muvahhitlerdeniz Nuri, Hüdâ'dan söyleriz (Tokatlı Nuri, 130)*

*Hacı Bektâş-ı Velî'nin bindiği cansız duvar
Mazher-i nûr-i Ali'dendir ana ol yadigâr
Lâ fetâ illâ Ali lâ Seyfe illâ Zülfikâr
Hakîkî aşkile Mevlâ'yı bul, Leylâ'ya meyletme (Tokatlı Nuri, 202)*

³⁹³ Talat, *Âşık Tokat'lı Nuri*, 60.

Ancak bu ifadelerden dolayı onu Bektâşî bir âşık olarak kabul etmek mümkün değildir. Çankırlılı Ahmet Talat, “*Emrah’ın Nakşbendî tarîkatına intisap ettiği hakkındaki rivayetler ne kadar kat’i ise çırağı Nuri ile beraber Bektâşî tarîkatına intisap ettiği de o kadar kat’idir*”³⁹⁴ ifadeleriyle hem Emrah’ı hem de çırağını Bektâşîliğe nisbet etmektedir. Hâlbuki Emrah’ın Nakşbendî tarîkatına intisabı nettir. Buna göre Tokatlı Nuri’yi de Nakşbendî âşıklar arasında kabul etmek gerekir.

Tokatlı Nuri yukarıda verdiğimiz örneklerden hareketle Bektâşî olarak ıtlak olunamaz. Nitekim Nakşî bir ustanın elinde yoğrulan âşığın ustasının çizgisinden çıkması pek kabil değildir. Hatta Tokatlı Nuri halk arasında şeyhi Emrah’a bağlı olmadığına yönelik dolaşan bazı söylentilere “*Nuri’nin ikrârı yok şeyhim tarîkatten deyu/İftiralar eylemiş hakkımda kâzipler bana*” (Tokatlı Nuri, 102) ifadeleriyle cevap vermiş, şeyhi olarak kabul ettiği ustası Emrah’a bağlılığını ortaya koymuştur.

Tokatlı Nuri Ramazaniyye’inde zikir ve oruç gibi ibâdetlere yoğunlaşıp nefsi terbiye etmenin önemine dikkat çekmekte “*Ârifiz Nuri hakîkatta ikamet edelim*” ifadesiyle de şiirlerinde çokça vurguladığı dört kapıdan hakîkat mertebesine ulaşmayı amaçladığını dile getirmektedir. Ayrıca cansız duvarları yürüten, kerâmet sahibi bir veli ve teşnelere aşk şarâbını sunan bir sâkî olarak kabul ettiği (Tokatlı Nuri, 302, 303, 314) Hacı Bektâş-ı Velî’yi başka bir şiirinde ziyaret etmek ve şefaât dilemek istemesinden (Tokatlı Nuri, 136) meşrep olarak kendini Bektâşîliğe yakın gördüğünü anlamaktayız. Şu şiiri ise aynı zamanda melamet meşrepliğini gösteren bir örnek olarak kabul edilebilir:

*Seyr ü sülûkümde bir pir-i agâh
Uyan dedi bâb-ı nazdan uyandım
Tuttu giribanım bir rûhleri mah
Sürdüm âli bir dergâha dayandım*

*O dergâhın yüz ikidir dervişi
Her birinin beş yüz altı revîşi
Dört kapıdan seyreyledim bu işi
Ettiğim isyana yandım, utandım*

³⁹⁴ Talat, *Âşık Tokat’lı Nuri*, 65.

Kahi hâbda kâh uyanık göründüm
Kahi fasık kahi sadık göründüm
Kahi mâşuk kahi âşık göründüm
Nuriya bu renge hayli boyandım (Tokatlı Nuri, 269)

Tokatlı Nuri ile Emrah arasındaki ilişki elbetteki tam anlamıyla bir şeyh-mürîd ilişkisi değildir. Ne Emrah tam bir şeyh ne de Tokatlı Nuri bir mürittir. Ancak âşıkların içinde bulundukları geleneğin aşk ve cezbe geleneği olduğunu düşündüğümüzde Tokatlı Nuri'nin Emmrah'a karşı "şeyhim" gibi hitapta bulunması ve ona bir mürid edasıyla hizmet etmesi ilâhî aşkın öğretimi esasına dayandığı anlaşılmaktadır. Nitekim çırağına karşı çok muhabbetli olduğu ifade edilen Emrah'ın bir atışma sırasında onu geçememesi Nuri'nin gururunu artırmış, üstâdının feyziyle kemâle erdiğini unutarak "*Geçince Hazret-i Emrah'ı esnâ-yi tekellümde/Meğer bir çıktı Nuri ülkesine Âl-i Osman'ın*" fahriyesini söylemiş, üstâdı Emrah ise çırağının artık yetiştiğini, mecâzî aşkını ilahî aşka dönüştürdüğünü takdirli ifadelerle şöyle dile getirmiştir:

Tıfliken Emrahî vermiştim emek
Mir'at-ı mecazını eylemiş gerçek
Ne haddi Nuri'ye pesend etmemek
Anı yüzbin ehl-i mânâ beğendi.

Emrah'ın bu ifadeleri zımnen bir serzeniş içerse de daha önemlisi usta-çırak veya şeyh-mürîd ilişkisinin ilâhî aşkı öğretme temelinde geliştiğini göstermektedir.³⁹⁵

Tokatlı Nuri her şeyi nefsine mübah görmeyi değil nefsiyle mücahede ve mücadeleyi prensip edinmekte ve mücahede anlayışını cihad-ı mersus ile ifade etmektedir. Ona göre hem nefsin bütün isteklerini yerine getirmek hem de ahireti elde etmek mümkün değildir. İnsan dünyâda üç şey arasında bir tercih yapmak durumundadır. Bu üç şeyi sembolik dille "can", "fıgan" ve "gülistan" olarak ifade etmektedir. "Can" bedeni, "gülistan" dünyâyı, "fıgan" ise cennet özlemini sembolize etmektedir. Bu üç şey bir arada olamayacağına göre yapılması gereken dünyâ ve içerisindekileri terketmek ve cenneti tercih etmektir. Tasavvufta bu husus terk-i dünyâ, terk-i ukba, terk-i hestî kavramları ile ifade edilmiştir.

Ey gönül sen sana gel etme mübahat-ı füsûs

³⁹⁵ Talat, *Âşık Tokat'lı Nuri*, 82.

Gel benimle edelim özge cihad-ı mersûs (Tokatlı Nuri, 138)

Bu üç devlet zehi her kimseye böyle nasip olmaz

Ya candan ya figandan ya bu bağ u gülistandan geç (Tokatlı Nuri, 159)

Talib-i dünyâ olan geysin tefahur hil'atin

Ben bu varlık comesin yüz yerden ettim çak çak (Tokatlı Nuri, 112)

Tokatlı Nuri'nin şiirlerinde temelde iki tercih seçeneği görülmektedir; aşk ve dünyâ. Aşk tercih eden dünyâyı terketmeli, hubb-i sivadan feragat etmelidir.³⁹⁶ Çünkü ona göre aşk, aşk-ı ilâhîdir ve aslî vatan özlemini yaşamakla eş anlamlıdır. Dünya hayatı aslî vatandan uzak kalmayı temsil ettiğinden genel olarak bütün âşıklarda özelde ise Tokatlı Nuri'de bir dert tasavvuru oluşmuştur. Bu tasavvura göre derd elest bezminden ayrı kalmanın derdidir (Tokatlı Nuri, 116, 204). Bir şiirindeki “*Zerre gelmez aynıma kühl-i zamanın lezzeti/Rü'yet-i nûr-i Muhammed Mustafa derdindeyim*” (Tokatlı Nuri, 117) ifadelerinde olduğu gibi aşk-ı rasûl anlayışını sıklıkla dile getirmektedir (Tokatlı Nuri, 176, 195, 203). Bu yüzden ehl-i maârifler nezdinde adının “*dertkeş Nuri Baba*” olduğunu söylemektedir. (Tokatlı Nuri, 167).

Tokatlı Nuri'ye göre aşkın kemâl noktası her nereye bakarsa baksın eşyâda sevgilinin tecellilerini görebilmektir. Bunun için kalp aynasını temiz tutmak (Tokatlı Nuri, 197) ve gözden dünyâ perdesini kaldırmak şarttır. İnsan ancak bu şekilde kemâle erebilir. Bu noktada eşyâ didâr-ı Mevlâ'nın aynası olur:

Bihamdillah erdim îd-i kemâle

Kanda baksam olur vech-i yâr peydâ

Düşürdüm özümü ahd-i visâle

Çâk oldu çeşmimden perde-i dünyâ (Tokatlı Nuri, 219)

Tarik-i aşk içre kalma bâneva

Ey gönül başına bir çâreye bak

Hakkın emrin, nehyin görmeyen a'ma

³⁹⁶ *Sülûk ehli isen gel gir tarik-i aşka ârâm et*
Yakışmaz ehl-i aşka mesleki tac u kaba derler (Tokatlı Nuri, 166)

Çah-ı mazarratta kalır müstağrak

Bu dehr-i dún sana yar olmaz ey yar

Fursat elde iken canını kurtar

Cife-i dünyâda ne hâsılın var

Seni insan deye halk etti Hallak

Nuri sözüüm dinle geç mâsivâdan

Eğer ârif isen al bu manadan

Münkeşif eyledi la u illadan

Fezküruni remzin sahibu 'l-işrak

Eğer ârif isen ey çeşm-i biyna

Sana ibret yeter hâk ile eflak

Mir'at-i eşyâda didâr-i Mevlâ

Her demde zahirdir eylersen idrak (Tokatlı Nuri, 263)

2.2.3.3. Yozgatlı Hüznî

Hüznî, Yozgat'ın Aşağı Nohutlu Mahallesi'nde ikamet etmiş Mustafa Nakşî Efendi ailesine mensup ve Keşşafzâde olarak bilinen Mehmet Derviş Efendi'nin oğludur. Keşşafzâde lakabı kendisine de tevarüs eden Hüznî'nin asıl adı Mehmed Bahaeddin'dir. 1296/1879 tarihinde doğmuş, 17 Ocak 1936 yılında vefat etmiştir. Dört yaşında babasını kaybettikten sonra bir müddet Sağır Mustafa Ağa Efendi Medresesi'ne devam etmiş, Arapça ve Farsça öğrenen Hüznî'nin medresede okurken şâir arkadaşlarıyla şiir sohbetlerine daldığından derslerini ihmal ettiği söylenmiştir. Medreseden ayrıldıktan sonra Yozgat Mahkeme-i Şer'iyye'de zabıt kâtipliğine başlamıştır.³⁹⁷

Hüznî ve Hizbî mahlaslarını kullanmıştır. Hizbî mahlasını ehl-i sünnet çizgisinde yaşadığını ifade etmek için kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim “*Bu Hizbî dâhil ahzaba/Tevessül etti ashaba*” (Yozgatlı Hüznî, 75/10-6) ifadesinde bu çizgisini dile

³⁹⁷ M. Öcal Oğuz, *Yozgatlı Hüznî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, 1-13.

getirmiştir. Ayrıca “*Hizbî ayrılmayız rah-ı rızadan/Gezeriz kâmil-i insancasına*” (Yozgatlı Hüznî, 93/12-4) ifadesi ehl-i sünnet içerisinde rıza bâbını gözeten ve insân-ı kâmil mertebesini hedef seçen tasavvuf çizgisini seçtiğini dile getirmektedir. Hüznî mahlasını ise aslî vatanı olan cennetten dünyâyâ indirilip gurbette kalışını (Yozgatlı Hüznî, 88/4-3) ve bunun bir neticesi olarak da nefis ve şeytan düşmanına karşı mücadelede yaşadığı sıkıntıları ifade etmek üzere kullanmıştır. Nefis ve şeytan mânevî âlemlerde işret eylemesine engeldir ve tahammülsüz cefalar vermektedir. Bir şiirinde bu manayı vurgulamak üzere şunları söylemektedir:

Varıp bir batnî vadide

İdem işret o nâdîde

Adûnun Hüznî fânide

Tahammülsüz cefâsı var (Yozgatlı Hüznî, 79/12-17)

Hüznî Baba (Yozgatlı Hüznî, 109/40-3) Hizbî Baba (Yozgatlı Hüznî, 124/64-4) mahlaslarının yanında Kalfa, Kurt İmam, Kurt Boğanın İmam gibi lakapları da kullanmıştır.³⁹⁸ 1908 yılında askerlik yaptığı Haymana’da, yine gönderildiği Zile’de imamlık yapmıştır. 13,5 yıllık askerlik döneminin ardından Yozgat’ın köylerinde yine imamlık yaparak hayatını sürdürmüştür. Kurt İmam ve Kurt Boğanın İmam gibi lakapların imamlık yaptığı zaman içerisinde bir kış günü ıssız bir yerde kendisine saldıran kurdu öldürerek leşini köye getirmesinden sonra halk tarafından verildiği anlaşılmaktadır.³⁹⁹

Kendisini “*Şarâb-ı şâfizem vardır/Ledünden lafizem vardır/Nüfus-u lafizem vardır/Gelen gelsin giden gitsin*” (Yozgatlı Hüznî, 75/10-2) mısralarıyla tanıtmakta ve derde dermân bâdesi, ledün ilmiyle dile getirdiği lafızları olduğunu dile getirmektedir.

Hüznî hakkında yapılan çalışmalarda onun Nakşî veya Bektaşî olduğu üzerinde durulmuştur. Bir mektubunda gerek babasının gerekse annesinin babasının hatta baba tarafından dedesinin bile Nakşî olduğunu ifade etmiş ancak kendi mensubiyetini dile getirmemiştir. Bu durumu Oğuz, “1925 tarihinde tarikatlerin yasaklanması sebebiyle gizli tutmuş olabilir” şeklinde izah etmiştir.⁴⁰⁰ Kanatımızca mektubunda her ne sebeple tarikatini gizli tutmuş olursa olsun şiirleri incelendiğinde onun Nakşî olduğu

³⁹⁸ Oğuz, *Yozgatlı Hüznî*, 7.

³⁹⁹ Oğuz, *Yozgatlı Hüznî*, 8, 11-12.

⁴⁰⁰ Oğuz, *Yozgatlı Hüznî*, 8.

anlaşılmaktadır. Bu şiirlerinde Nakşbendî tarîkatı hakkında oldukça hürmetkâr ve coşkun ifadeler kullanmıştır:

*Şah-ı tarîkat Nakşî
Kân-ı hakikat Nakşî
Şems-i şeriat Nakşî
Sultan-ı dervişlerin*

*Nakşilerin evradı
Her tarîkatın ku'tadı
Viren cümle murâdı
La ilahe illallah*

Ayrıca bazı şiirlerinde dört halifeyi bir arada zikrederek haklarında saygılı ifadeler kullanması onu Bektaşî şâirlerden ayırmaktadır. Bektaşîlik ve Hacı Bektâş-ı Velî hakkındaki ifadelerin ise gelenek icabı olarak dile getirildiği söylenebilir.

*Hüznî erenlerden tutmuşuz eli
Erkân u yolumuz Hazret-i Ali
Pirimiz ol Hacı Bektâş-ı Velî
Biz de o dergâhın fukarasıyız*

*Ten turundan dilim daima
Erini niyazım itmedi hala
Tarikim hak tarîk billahi Hüznîyâ
Rah-ı erenlerde biz Bektâşîyiz*

*Sûrette lakaydım sîrette kâmil
Mezhebim Hanefî kendim Bektaşî
Serdar-ı serseri cümleden gâfil
Benim bir zincirsiz divâne başı (Yozgatlı Hüznî, 105/34-1)*

Yozatlı Hüznî'nin oğlu F. Öncül babasını “*kıt kanaat yiyeceğini kendisine aldıktan sonra kalanını muhtaçlara ayırdığını, kumar oynayanlara, içki içenlere nasihat etmek için kumarhane ve meyhânelerde oturmaktan çekinmediğini, bazen de çocuklarla*

sokakta oyun oynadığını” anlatmıştır.⁴⁰¹ “*Sûrette gedâyım sirette kâmil*” (Yozgatlı Hüznî, 86/2-2) ifadelerinde de olduğu gibi melamet anlayışını yansıtan ifadelerine de rastlanmaktadır. Bir şiirinde kendini kanaat ve tevekkül bâbının mürtezası, vahdet hazinesinin tacını giyinmiş ve zümre-i lâkaydın rehnüması, sahra-i cünunun muktedâsı ve Hak dergâhının fukarası olarak tanıtmaktadır:

Hüsrev-i zamandır meyl itmez caha
Bakmaz istikbal-i baht-ı siyaha
Hüzniyâ baş eğmez emire şaha
Bârigâh-ı Hakk'ın fukarasıdır (Yozgatlı Hüznî, 170/132-4)

Bâb-ı sadâkatte tevekküldeyiz
Mücavir kalmışız mihman değiliz
Fikr-i hayalinle teemmüldeyiz
Öyle bir güzele hayran değiliz

Nadanla danayı ittiler tetkik
Zümre-i lakayde olunduk tefrik
Ne zevkten şaddır ne de gamdan tazyik
Asrın bir serseri divânesiyiz (Yozgatlı Hüznî, 181/152-2)

Hizbî yok meylimiz cah-ı fenâde
Endişe-i dilden olduk âzâde
Varlıktan yokluğa olduk amade
Mülk-i mahfiyyetin emanesisyiz (Yozgatlı Hüznî, 181/152-3)

Onay, son Çankırı panayırında Ceyhunî, Serdarî ve Hüznî'nin saz çaldıklarını ifade etmişse⁴⁰² de oğlu F. Öncül babasının sazının bulunmadığını hatta talebesi olan ve ud çalan Haşmet Doğan'ın udunu kırıp Kur'an'ı ezberlemesini telkin ve tavsiye ettiğini aktarmaktadır.⁴⁰³

⁴⁰¹ Oğuz, *Yozgatlı Hüznî*, 10.

⁴⁰² Talat, *Âşık Tokat'lı Nuri*, 8.

⁴⁰³ Oğuz, *Yozgatlı Hüznî*, 15.

Hüznî'nin Yûnus Emre, Şeyhî, Karacoğlan, Seyrânî, Erzurumlu Emrah, Ceyhûnî, Tokatlı Nurî ve Yozgatlı Fennî gibi şâir ve aşıklardan etkilendiği ve onlara nazireler yazdığı bilinmektedir. Bunlar içerisinde Yozgatlı Fennî'yi üstâd olarak görmesi dikkat çekicidir.⁴⁰⁴ Yozgatlı Fenni Nakşbendî şeyhi Ahmed Hüsameddin Efendi (1848-1925)'ye tam bir teslimiyetle bağlı olan birisidir.⁴⁰⁵ Hüznî üstâdî vesilesiyle Nakşbendî tarikat geleneği ile tanışmış, hatta aşıklarda adet olduğu üzere üstâdının yoluna girmiş olabilir. Nitekim bu iki âşık arasında üslûb ve mefhum bakımından benzerlikler çoktur.

Başta İmam-ı Azam Ebu Hanife'yi dinin ı ışık saçan nûru, evliyânın kıblegâhı, risalet ve ledün ilim deryasının mâhı, şeriat tahtının mehteri, tarikat ehlinin serveri, hakikat bahrının gevheri ve nihayet tasavvufun şahı olarak (Yozgatlı Hüznî, 98/23); Bahaüddin Nakşbendî'yi dervişlerin sultanı, Beyazîd-i Bistamî'yi dervişlerin erkânı; Hallac-ı Mansur'u dervişlerin kılavuzu; Abdulkadir Geylanî'yi imdada yetişen; Ahmed-i Rûfâî, Şâzilî ve Kutbiddin Haydar'ı dervişlerin bürhanı olarak, değerlendirmekte, Hacı Bektâş-ı Velî ve Seyyid Nesîmî gibi tasavvuf ve tarikat büyüklerini hürmetle anmakta ve bazı özelliklerine telmihte bulunmaktadır. (Yozgatlı Hüznî, 56/11) Özellikle varlık ve yaratılış konusundaki ifadeleri vahdet-i vücûd nazariyesini özümsemiş olduğunu göstermektedir. Ona göre Allah bütün insanları vahdet bezmini müşâhedeye davet etmiş ve gönül vuslat azmine düşmüştür. Ancak güldeki diken misali insan benliğini kaplayan ağyâr bu vuslata mani olmaktadır. Hallac-ı Mansur ağyârın cevrenden kurtularak dâre çekilme bahtıyarlığına erişmişken kendisi bunu “*eli boş, yüzü kara*” olduğundan başaramamıştır. Gerek “*Davam ene'l-haktır misali Mansur/Kendim viremedim dâre ne çâre*” (Yozgatlı Hüznî, 102/28-2) ifadelerinden gerekse

“*Enbiûnî*” dindi ittim icâbet

“*Alleme'l-esmâ*”dan aldım icazet

Men areften aciz kaldım nihayet

Yeniden mekteb-i sıbyana geldim (Yozgatlı Hüznî, 131/76-2)

ifadelerinden vahdet sırrına ermeyi amaçladığını ancak yeterince başamadığını anlamak mümkündür.

⁴⁰⁴ Talat, *Âşık Tokat'lı Nuri*, 19-21.

⁴⁰⁵ Yozgatlı Mehmed Said, *Fennî Divanı*, Haz.: Ali Şakir Ergin, Ankara 1996, IX.

Zıll u hayal, çarh-ı denî (Yozgatlı Hüznî, 125/65-4; 114/45-3) gibi ifadelerle vasfettiği dünyâyı dünyâda mal biriktirmeyi şu ifadelerle hem yermekte hem de hayra harcanmadığı müddetçe dünyâ malının hesabı sorulacağına dikkat çekmektedir:

“İl için dirdin malı

İl yesin sen vir suali” (Yozgatlı Hüznî, 57/12-2)

Hüznî’de hâkim olan zühd anlayışı ilâhî aşk temellidir. Terk-i sivânın gerçekleşebilmesi için aşktan gıdalanmak ve aşkın narıyla bütün varlığını yakmak gerektiğini ifade etmektedir. Bu aşkın narına yanmamak olmaz ve yanamayan bilmez (Yozgatlı Hüznî, 40/1-1; 39/1-3).

Yüce Mevlâdan taleplerini dua edasıyla “meclis-i fazıldan, zümre-i âmilden, imân-ı kâminden ve dîdâr-ı vâsıldan ayırma” (Yozgatlı Hüznî, 115/47) şeklinde sıralamaktadır. “*Ur hançeri nefis-i merduda*” (Yozgatlı Hüznî, 125/65-2) ifadesiyle nefis mücahedesinde nefsanî yolu takip ettiğini dile getiren Hüznî “*Fitne-i devrandan hazer elhazer/Ancak daru’l-eman kûşe-i vahdet*” (Yozgatlı Hüznî, 180/149-1) ifadeleriyle de uzleti daru’l-eman (güvenli yer) olarak telakkî etmektedir.

Sorma mukteza-yı kilik-i kaderi

Ârif-i billahın gitmez kederi

Sahba-yı ledünden nûş eden eri

Uzlette vahdette ta’atte var bul

Âşk-ı dîdârın yâr dilde virdi

Anınçün bûlbülün artmakta derdi

Benden sual eyler isen nâmerdi

Sıhhatte sohbette izzette var bul (Yozgatlı Hüznî, 125/66)

2.2.3.4. Cemâl Hoca

Cemâl Hoca, 1300/1883⁴⁰⁶ yılında Kars'a bağlı Kağızman Kazası'nın Camuşlu Köyü'nde dünyâya gelmiş, 17 Şubat 1957 tarihinde vefat etmiştir.⁴⁰⁷ Asıl adı İsmail⁴⁰⁸dir.

Babası Camuşlu Köyü'nün imamı olan Abdullah, annesi Haydaranlı aşiretinden Rüstem Ağa'nın kızı Şerife'dir. Medrese tahsiline önce babasından Kur'an dersleri alarak başlamış, bir yıl okuduktan sonra köy medresesine müderris olarak gelen Rıza Efendi'den Arapça okuyarak devam etmiştir. 5-6 yıl böylece medreseye devam eden İsmail, babasının yaşlanması ve imamlık vazifesini yerine getirememesi üzerine imamlık görevini üstlenmiş, hocası da Kağızman'a gitmiştir. Giderken “*Gel, oğlum İsmail, senin mahlasın Cemâl olsun, benim kalbime geldi.*” demiş ve bu mahlası vermiştir.⁴⁰⁹

İsmim İsmail'dir gülmemiş başlı

Mahlasım Cemâl'dir gözleri yaşlı

Kariyem Camuşlu'dur aşkım ateşli

Kazamız Kağızman destan göründü (Âşık Cemâl Hoca, 282)

Yerine göre Cemâl Hoca, Cemâl Geda, Cemâl Hoca Geda, Kul Cemâl, Cemâlî, Yangın Cemâl gibi bazı eklerle mahlasını kullansa da genel olarak daima Cemâl mahlasını kullanmıştır. Bu mahlası oldukça benimseyen İsmail zaman zaman Mutlak Cemâl ile bağlar kurarak tasavvufî neş'esini bu mahlas ile ifade etmiştir.

Mürîd irşâd için amale muhtaç

Kamiller bâbında kemâle muhtaç

Der ki Cemâl bizler Cemâl'e muhtaç

Yana yana yandık pervâne geldik (Âşık Cemâl Hoca, 9)

⁴⁰⁶ Doğum tarihi hakkında 1882, 1883, 1884 şeklinde tarihler verilmiştir. Ancak elyazmasında bulunan “bin üç yüz tarihinde zilhicce-i şerifin dokuzuncu Perşembe günü” (11 Ekim 1883) tarihi en doğru tarihtir. Nüfus kayıtlarında 1886 olarak kayıtlıdır. Bkz. Yasin Yaşar Turan, *Kağızmanlı Cemâl Hoca*, Âşık Ofset, Ankara 2007, 5.

⁴⁰⁷ Ensar Aslan, *Doğulu Saz Şâirleri*, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum 1978, 111-112.

⁴⁰⁸ Bu ismi babasının meslektaşı olan İranlı Molla İsmail vermiştir ve ilerde Molla İsmail diye tesmiye edilecektir. Âşık Sümmani ile atımlarında da Sümmani ona Molla İsmail diye hitap etmektedir. Turan, *Kağızmanlı Cemâl Hoca*, 1-3.

⁴⁰⁹ Turan, *Kağızmanlı Cemâl Hoca*, 1-3.

Ayrıca “*Kudret cemâlin arzusu/Cemâl Turan’ı yandırır*” (Âşık Cemâl Hoca, 237/228-13) ifadesinde dile getirildiği gibi bir çok şiirinde ruhların elest bezminde mazhar oldukları cemâl-i mutlak’ı arzuladığını, bunun için Allah’tan basîret gözünün açılmasını dilediğini görmekteyiz. Cemâl Hoca, Mutlak Cemâl’in sahibinden bir şiirinde; derde dermân, cemâli seyran ve son nefeste imân istemektedir.

Cemâlin aşkıdır ah u hasretim

Rızan arzusudur dilde firkatim

Zahiren göremem aç basîretim

Öbür diyarlarda seyranımı ver (Âşık Cemâl Hoca, 228/216-2)

Âşık Cemâl Hoca “*Bir güzelin aşkıyam*” diye başlayarak uzunca bir şiirde âşık olduğu güzeli anlatmaktadır ki dikkatli bakıldığında “güzel” dediği zâtın Allah olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre Allah başta peygamberler olmak üzere bütün insanların hatta bütün varlıkların âşık olduğu bir zâttır. Zahir-nihan bütün varlıkların yaratılması, Hz. Âdem’in cennetten çıkarılması, Nuh tufanının kopması, arş ve kürsinin yaratılması, güneşin ışık saçması, baharda çiçeklerin açması vb. hep o güzelin aşkıyla gerçekleşmiştir. (Âşık Cemâl Hoca, 237/228)

Âşık Cemâl Hoca şeyh ve mürşitleri kişiyi murâd ve maksadına ulaştıran, gönlü irşat eden kâmil kişiler olarak görmüş ve tarîkate intisabın gerekliliğini her fırsatta dile getirmiştir.

Murâdı maksûda ermek istersen

Bir pir eteğinden tuta göresin

Hoca Cemâl hüsn-ü cânâna mail

Sen de arzun için ara bul delil

Bin gönülü irşâd eder bir kâmil

Gidip eteğine yata göresin (Âşık Cemâl Hoca, 199/177-5)

Şiirlerinde tasavvufî ıstılahları sadece kullanmakla kalmayıp bizzât tarîkat müntesibi olmuş ve derviş edasıyla halka hitap etmiştir. Bir şiirinde tarîkat ehli oluşunu şöyle dile getirmektedir.

Tarîkat bâbında olduk mülazim

Mülazım olana ne ola lazım

Sırr-ı mâ'rifetten sızdık birazım

Bu izi menzile sürenlerdeniz (Âşık Cemâl Hoca, 2309/294-3)

Onun tarîkat hayatında Muhammet Küfrevî, Seyyid Şeyh Tahir Efendi ve Kötekli Hacı Numan Efendi önemli bir yere sahiptir. Medreseye devam ettiği sırada delivârî, meraklı ve güzel sedadan etkilenecek ağlayan bir tabiata sahip olan Cemâl Hoca, bir gün Nakşî tarîkatı şeyhlerinden olan Muhammet Küfrevî⁴¹⁰'nin hulefâsından Kağızman'ın Yukarı Pifik Köyü'nden Seyyid Şeyh Tahir Efendi'nin köye geldiğini duymuş ve varıp intisap etmiştir. Bu ilk intisabını şu ifadelerle dile getirmektedir:

On birimde el uzâttım mürşide

O tarihten beri taşlanmadayım

Hikmeti var imiş Hakk'ın her şeyde

Başa her ne gelse hoşlanmadayım

Aşk ile sızım var, sinemde acım

Derd içinde gizli imiş ilacım

Hakikatça baksan bir ham ağacım

Ama pîr elinde aşlanmadayım

Cemâl Hoca derden dermânı ara

Belki kereminden ola bir çâre

Günahkârım yüzü karayım kara

Bakarı her anda suçlanmadayım (Âşık Cemâl Hoca, 168/136-3)

Şiirlerinde şeyhini birçok defa Pîr-i Küfrâ, Pir-i Küfrevî şeklinde tesmiye etmektedir. (Âşık Cemâl Hoca, 105/67) Onbir yaşında Şeyh Tahir Efendi'den intisap aldıktan sonra 1897 yılında ondört yaşında iken Muhammed Küfrevî (?-1912) ile görüşmüş ve ondan el almıştır.

Tarik-i Nakşibendî mesleğimdir intisâb ettim

Okudum dersini anın derûnumda kitâb ettim

Yaşım on dört sabi iken el aldım pir-i Küfrâ'dan

⁴¹⁰ Muhammed Küfrevî: Bitlis'te Halidîlik tarîkatının şeyhlerindendir. Pir-i Küfrevî diye de anılan Muhammed Küfrevî'nin silsilesi Seyyid Taha Hakkarî yoluyla Halid el-Bağdadî'ye ulaşır. Bkz. Hüseyin Kutlu, *Hâce Muhammed Lutfî, Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*, Damla Yay., İstanbul 2006, 21.

Münevver vechni dilde terabbutla nisab ettim (Âşık Cemâl Hoca, 338/8)

Cemâl Hoca'ya sor ki biz neyiz

Hüsn-i dîdârın aşıkânıyız

Pir-i Küfrevî dervîşanıyız

Hırkamız bir post elhamdülillah (Âşık Cemâl Hoca, 96/55-6)

Ezelden bu aşkın pervânesiyim

Yanarım aşkına yâri gözlerim

Ben "Nakşibendî"nin köselesiyim

Uyup eshabına narı gözlerim

Terbiye almışam pîr-i Küfrâ'dan

Gönül geçemz o mürşid-i kübrâdan

Siva perdelerin alır aradan

Bakar görür o dîdârı gözlerim

Der Cemâl bendeyim o mürşidana

Minetim yok asla hiç münkirâna

İncisem giderim pir-i mugana

Boyun vuran teberdârı gözlerim (Âşık Cemâl Hoca, 178/150)

Bununla beraber Küfrevî'nin oğlu Şeyh Nesim ile görüştüğü, ondan icazet aldıktan sonra çileye girdiği ancak büyük kardeşi tarafından engel olunduğu söylenmektedir.⁴¹¹

Her fırsatta tarîkat intisabını dile getiren Âşık Cemâl Hoca âşıklarda bir gelenek halini almış olan ve onların rindane hallerini ifade etmek üzere kullanılan Bektaşî nisbesini de kullanmakta ve önemli bir hususa dikkat çekerek bu nisbenin ehl-i beyt sevgisi ve ilâhî aşk telakkîsinden dolayı halk tarafından verildiğini, hâlbuki Nakşibendi tarîkatinin Halidî-Küfrevî koluna intisaplı olduğunu vurgulamaktadır:

Aşka giriftar olmuşuz, Bektaşî derler bize

⁴¹¹ Turan, *Kağızmanlı Cemâl Hoca*, 2, 6; Aslan, *Doğulu Saz Şâirleri*, 111.

*Saç sakaldan bî-haberiz, ferrâşî derler bize
Dersimizi vird ederiz mescid ü meyhânede
İçerz tiryak-i aşkı kallaşî derler bize*

*Din imânda doksan dokuz mezhebimiz var bizim
Her bir renge boyanırız nakkaşî derler bize (Âşık Cemâl Hoca, 320/4)*

*Andelîb-i zar içinde bu gülşende Nakşiyiz
Gönlümüze doldu aşkı dil-i canda Nakşiyiz
Bir rivayet nas dilinde Bektaşî derler bize
Sevgimiz âl-i âbâdır bu beyanda Nakşiyiz*

*Halidiyiz, Küfrevîyiz bâbının bendesiyiz
Beklerin pir eşîğini o divânda Nakşiyiz
Der Cemâl Hoca kelamın hâsılı budur tamam
Münkirin kör gözü görmez her mekânda Nakşiyiz (Âşık Cemâl Hoca, 333/23)*

Mürşide intisabı “şerbetlenmek”⁴¹², zikri ise “hünerlenmek” olarak telakki eden (Âşık Cemâl Hoca, 204/184-5) Âşık Cemâl Hoca, zikre devam edildiği müddetçe basîret nûrunun doğacağını ve eşyâdaki hikmetli sırlara vakıf olunacağını bilmektedir.⁴¹³ Bu yüzden müntesibi olduğu tarîkatın zikir ve gece ibâdetlerinin de etkisiyle riyazet arzulayarak Küfrevî halifelerinden Kötekli Hacı Numan Efendiye⁴¹⁴ yeniden intisab etmiştir. Hacı Numan Efendiye bağlılığını vefatı üzerine yazdığı şu şiirin anlamaktayız:

Bu şiiri söyledim bütün bir gece

⁴¹² Cemâlî atma yolundan

Kimse anlamaz hâlinden

Bir pir-i kâmil elinden

Şerbetlendim, şerbetlendim (Âşık Cemâl Hoca, 1174/142-4)

⁴¹³ Zikr ile doğarmış nûr-i basîret

Esrâr-ı hikmeti eşyâda gözle (Âşık Cemâl Hoca, 79/40-2)

⁴¹⁴ Numan Efendi (1869-1933), Kağızman’ın Kötek beldesinden olup Muhammed Küfrevî’nin halifelerindendir. Kars Rus esareti altında kaldığı yıllarda Türk Hilal-i ahmer’ine para topladığı gerekçesiyle Astarhan’a sürülmüş, oradan İstanbul üzerinden Mekke’ye girmiştir. Haccını eda ettikten sonra bir rivayete göre 15 yıl (bir rivayete göre 9 yıl) Çorum Gerdekkaya Köyünde ikamet etmiş ve tekrar Kağızman’a dönmüş ve 1908 tarihinde Kağızman müftüsü olmuştur. Şâirliği de güçlü olan Numan Efendi 1933 yılında vefat etmiştir. Âşık Cemâl Hoca bu zâtın gerek şiir gücüne ve gerekse din üzerindeki engin otoritesine hayranlık duymuştur. Turan, *Kağızmanlı Cemâl Hoca*, 8,23.

Ehl-i dile tahammül etmek kolay mı nice

Dünyasın değışti halife Numan Hoca

Destanın söyleyen İsmail Cemâl ağladı (Âşık Cemâl Hoca, 100/59-4; 166/134)

Âşık Cemal Hoca şiirlerinde Hacı Kağızman isimli bir zâttan nukaba evliyâsı ve kendisinin de piri olarak bahsetmektedir:

Kağızman kasabasının

Yâridir Hacı Kağızman

Nukaba evliyâsından

Biridir Hacı Kağızman

Ağla Cemâl yaşın yaşın

Çünkü dumanlıdır başın

Senin gibi bir dervişin

Piridir Hacı Kağızman (Âşık Cemâl Hoca, 185/158)⁴¹⁵

Âşık Cemâl Hoca mürşidi Cenâb-ı Hak ile kul arasında bir aracı ve tercüman⁴¹⁶ olarak görmekte ve ehl-i irfân içerisinde koruyucu bir zât olarak telakkî etmektedir. Bir şiirinde şeyhin bazı vasıflarına şöyle dikkat çekmektedir: O canda cânânı bulduran, Lâ-mekân şehrine götüren, dertlere tabip, âşıklara habip, ehl-i irfâna sultan (Âşık Cemâl Hoca, 105/67), ledünni ilim sahibi, men-aref sırrına mazhar (Âşık Cemâl Hoca, 154/116) bir şahsiyettir.

Ayrıca “Size bir arzum var şeyhim efendi” hitâbıyla başladığı bir şiirinde şeyhinden boynuna kemend geçiren nefis-i emareden kurtulması; gönlünü harap edip aşk narıyla doldurması ve böylece siva kirlerinden arınıp yerine aşk-ı Tatarî⁴¹⁷ dolması; böylelikle ikilikten kurtulup Bir’e ulaşması için yardım ve klavuzluk istemektedir. (Âşık Cemâl Hoca, 83/47; 159/124)

⁴¹⁵Hacı Kağızman: 1400 lü yıllarda İlçenin Sancak Beyliği Toprakkale Mahalesi’nde iken bir ağanın Kağızman adında bir hizmetkârının olduğu, ağanın hac vazifesi için gittiği ve hac’da iken sabah kahvaltısında canının helva çektiği, bununda Kağızman’a ayan olduğu ve ağanın hanımının yaptığı helvayı soğumadan götürüp ağaya verip döndüğü zaman ermişliğinin anlaşıldığı söylenile gelen zâttır. Kağızman ilçesinin adının da buradan kaldığı rivayet edilmektedir.

⁴¹⁶*Ben merbut olduğum pir-i kâmilî*

Huzur-u cânânda tercüman gördüm (Âşık Cemâl Hoca, 182/153-5)

⁴¹⁷ Ayrıca bk.: (Âşık Cemâl Hoca, 128/90)

Cemâl Hoca hayatı boyunca hem öğretmenlik hem de imamlık yapmıştır. Kars'ın işgal altında kaldığı yıllarda köyde din dersleri ve Türkçe öğretmenliği; babasının ihیارlanıp imamlık görevini yapamaz duruma gelmesiyle de yine kendi köyünde imamlık yapmıştır.⁴¹⁸ İmamlık vazifesi nedeniyle seyahatlere çıkamayan Cemâl Hoca yaşadığı muhitte âşık meclislerini takip etmiştir. Şiirlerinde küçük yaşlarda aşıklığa başladığını söylemektedir. (Âşık Cemâl Hoca, 240/233) İyi saz çalan ve kuvvetli irticali olan bir âşıktır. Ondaki âşıklık istidadını keşfedenlerden biri de Âşık Sümmânî'dir. Âşık Sümmânî Cemâl Hoca'nın kendi elyazmasıyla kaydettiğine göre 1316/1900 tarihinde henüz 16 yaşındayken Camuşlu Köyü'ne misafir olmuş ve Cemâl Hoca hakkında "Molla İsmail" hitâbıyla bir de şiir yazmıştır.⁴¹⁹ Bu tarihi Âşık Sümmânî de bir şiirinde aynen vermektedir.

Bin üç yüz on altı mülk-i Kağızman

Göründü gözüme seyrân eyledim

İbtidâ Kötek'te eyledim iskân

Muhibbi sadıki yârân eyledim (Âşık Sümmânî, 243/114)

Şiirlerinde bâde içmekten zaman zaman bahsetse de rüyâ motifi ve bâde içme merasimi hakkında yeterli bilgimiz yoktur. "Keşke olaydı müyesser/Rü'yet edeydim ma'nada" (Âşık Cemâl Hoca, 36/2-7) ifadesinden bâdeli âşık olmadığını, ancak buna özendiğini anlamaktayız. Tarikat müntesibi olmakla beraber saz çaldığı, hatta iyi saz çaldığı hakkında ihtilaf yoktur.⁴²⁰

Âşık Cemâl Hoca'nın bir diğer önemli yönü ise Millî Şûrâ'ya iştirak etmesidir. Türk ordusu Mondros Mütarekesi gereği 1914 tarihindeki sınırlara çekilince Üç Sancak (Kars-Batum-Ardahan)'tan da çekilmiştir. Bu bölge yeni bir saldırıya uğramamak için Millî Şûrâ hareketini başlatmış ve kendi silahlı kuvvetlerini oluşturmuştur. Cemâl Hoca da bu dönemde Kağızman'ın bir devre mebusu olan Ali Ataman ile teşkilat kurmak için çalışmıştır. 1336/1918 tarihinde Türk ordusu Kars üzerine taarruz ettiğinde Cemâl Hoca da Camuşlu, Kozlu, Kızılviran ve Kötek köylerinden yüz küsür delikanlıdan oluşan muntazam silahlı bir bölük teşkil ederek Dokuzuncu Fırka'nın İkinci Mürettep Livası

⁴¹⁸ Turan, *Kağızmanlı Cemâl Hoca*, 15.

⁴¹⁹ Turan, *Kağızmanlı Cemâl Hoca*, 8. Âşık Sümmânî'nin bu şiiri için bkz. (Âşık Sümmânî, 379/13)

⁴²⁰ Turan, *Kağızmanlı Cemâl Hoca*, 21.

(Tugayı)'na iltihak ederek Tuğgeneral Hilmi Paşa komutasında Kars alınincaya kadar Ermenilere karşı mücadele etmiştir.⁴²¹

Âşık Cemâl Hoca'da dikkati çeken bir diğer husus da Türklük sevgisi, Türklerin cihângirlik ülküsüdür. Ona göre Türkler İslam dininin sancaktarı olup “*Bu millette feyz-i Rabbanî var*” ifadesinde olduğu gibi Allah'ın feyzine mazhar olmuş bir millettir. Ona göre bu yüzden Türkler dini, din de Türkleri besler. (Âşık Cemâl Hoca, 51/16-4; 215/201; 314/3)

Hele dinle Cemâl Hoca kemteri
Türkler dini besler, din de Türkleri
Hamdolsun gün be gün gider ileri
*Bu millette feyz-i Rabbanî var, var*⁴²²

Uzun yıllar Rus esareti altında kalıp aynı zamanda da Ermeni mezalimine karşı mücadele etmiş, yaşadığı sıkıntıları “*Sen herkese söyle Cemâl/Türkler cihângir olacak*” idealiyle aşmaya gayret etmiştir. Bunu son arzusu olarak; “*Türkler cihângir olaydı/Göreydim sonra öleydim*” (Âşık Cemâl Hoca, 174/143) şeklinde ifade etmiştir.⁴²³

Hâlidî kolunun kimliği açısından aynı derecede önemli olan bir husus, bu kolun benimsediği siyâsî tavidir. Hâlidîler, müslümanların birlik ve kuvvetinin odak noktası olarak Osmanlı Devleti'ne kesin bağlılık göstermişler ve bunun sonucunda Avrupa'nın sömürgeci güçlerine karşı derin bir düşmanlık hissi taşımışlardır. Bundan dolayı Dağıstan'dan Sumatra'ya kadar Hâlidîyye'nin yayıldığı hemen her yerde tarikat mensupları Osmanlılar lehindeki faaliyetleriyle öne çıkmışlardır.⁴²⁴ Bu durum Cumhuriyetin kuruluş yıllarında Küfrevî dergâhında da bariz bir şekilde görülmektedir. Millî Mücadele yıllarında Küfrevî Dergâh Şeyhlik Makamı'nda şeyh Abdülbâkî Efendi oturmaktadır. Alavarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin de halîfesi bulunduğu Küfrevî Dergâhı I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele'de Türk halkının birliğini sağlama hususunda büyük gayret sarfetmiştir. Bilhassa Doğu'da bölücülük yapmak isteyenlere karşı çıkmış ve bu durumuyla daha sonraki yıllarda ortaya çıkan meşhur isyânın

⁴²¹ Turan, *Kağızmanlı Cemâl Hoca*, 6.

⁴²² Şahin Göktürk, *Kağızmanlı Cemâl Hoca*, Hece Yay., Ankara 2007, 189

⁴²³ Şahin Göktürk, *Kağızmanlı Cemâl Hoca*, Hece Yay., Ankara 2007, 187-189

⁴²⁴ Hamit Algar, “Hâlid el-Bağdâdî”, *DİA*, XV, 284.

başarısızlıkla sonuçlanmasında önemli rol oynamıştır. 1916 yılında Gâzi Mustafa Kemal Paşa Bitlis’de Küfrevî Dergâh’na giderek şeyh Abdülbâkî Efendi ile görüşmüştür. I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele sırasında M. Kemal Paşa’nın şeyh Abdülbâkî Efendi’ye yazdığı dört ayrı mektup bulunmaktadır.⁴²⁵ Bu dergâhın bir müntesibi olan Âşık Cemâl Hoca muhtemelen şeyhinin yönlendirmesi ile Atatürk ve cumhuriyeti desteklemiş, hatta Atatürk’ü ve faaliyetlerini övmek üzere birçok şiir yazmıştır. (Âşık Cemâl Hoca, 120/82, 83;189/161; 251/248; 262/262; 303/290; 314/3)

2.2.3.5. Âşık Şenlik

Âşık Şenlik, 1848 veya 1850 yılında Çıldır’ın Suhara⁴²⁶ (Yakınsu) Köyünde dünyâya gelmiştir. Terekeme (Karapapak) boyundandır. Kuzey Azerbaycan kazak Borça’lı bölgesinde Şemsettin Hanlığı’na bağlı olarak yaşayan Karapapaklar, bu bölgenin 1828 yılında yapılan Türkmençay anlaşmasıyla Rusya’ya bırakılmasıyla göç etmişler ve Çıldır bölgesine yerleşmişlerdir. Âşık Şenlik’in büyük dedesi Kadir Ağa da onbeş aile ile birlikte gelip Çıldır’ın Karasu/Suhara denilen bölgesine yerleşmişlerdir. Kadir Ağanın torunu Molla Kadir⁴²⁷ Âşık Şenlik’in babasıdır. Şenlik’in annesi Zeliha ise, okuma yazma bilen, zeki, görgülü ve bilgili bir kadındır.⁴²⁸

Âşık Şenlik’in asıl ismi Hasan⁴²⁹’dır. Şenlik mahlasıdır. Hasan’ın bu mahlası alması gördüğü rüyâ yoluyla olmuştur. Rivayet edildiğine göre Hasan ondört yaşına geldiğinde, onda büyük bir avcılık tutkusu başlar. Babasının av tüfeğini alır, Karasu’nun geçtiği “Kulaklar” denilen yerde pusuya girer. Saatlerce yabani ördek beklerdi. Yine bir ikinci zamanı, “Kulaklar”da pusuya yatar. Birkaç saat sonra, üzerine bir ağırlık çöker,

⁴²⁵ Kutlu, *Hâce Muhammed Lutfî, Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*, 64.

⁴²⁶ Buranın asıl ismi Sukara iken, zamanla şive değişikliği ile Suhara’ya dönüşmüş olup 1960 yılında Köy İhtiyar Heyetinin teklifi ile Suhara adı Yakınsu Kasabası olarak değişmiştir. 1997 yılında ise teklif üzerine Âşık Şenlik adını almıştır. <http://asiksenlik.turk.tc/>

⁴²⁷ Âşık Şenlik’in babasına her ne kadar Molla denmiş olsa da kaynaklarda neden Molla dendiğine dair bir şey söylenmemektedir. Okumuş biri olmadığı bilinen Molla Kadir’e bu lakap muhtemelen arif bir kişiliğe sahip oluşu sebebiyle verilmiş olabilir. Kadrigiller’den olan Molla Kadir köyün yerli ailelerinden olup çiftçilikle uğraşan ve kümes hayvânlarına çok meraklı, orta halli bir köylüdür.

⁴²⁸ Ensar Aslan, *Çıldır’lı Âşık Şenlik, Hayatı, Şiirleri, Karşılaşmaları, Hikâyeleri*, Maya Akademi, Ankara 2007, 17-19.

⁴²⁹ “Sabah namazından evine dönmekte olan Molla Kadir’i karşılayan köyün ebe kadını, bir oğlunun olduğunu müjdeleyerek, “hasene” (hayır) vermesini söyler. Ebe kadının “hasene” sözünü Hasan şeklinde anlayan Molla Kadir çocuğuna Hasan diye seslenir. Böylece çocuğun adı Hasan kalır. (Geniş bilgi için bkz: Aslan, *Çıldır’lı Âşık Şenlik*, 19.)

uyur-uyanık bir halde rüyâlar âlemine dalar. İkinci günün akşamına kadar burada kalır. Hasan'ın eve dönmediğini gören babası, köy halkı ile birlikte oğlunu aramaya başlar. Hasan'ı baygın bir halde bulurlar. Yaşadığı âlemden uyandığına pişman bir halde, etrafına toplanan halkı süzer. Köy imamının “Oğlum Hasan sana ne oldu, neden böyle duruyorsun, niçin konuşmuyorsun?” demesi üzerine Hasan şu sözlerle cevap verir:

*Rüyâyı âlemde yattığım yerde
Neçe yüzmin hayal gûşuma geldi
Üğbe üç cismine saldı bir ateş
Sevdiğim Salatın düşüme geldi (Âşık Şenlik, 20)*

Hasan'ın sözleri bitince, köy imamının sevinçle gözleri ışıldar. Kadir Ağa'nın kulağına eğilerek gözaydını verir. Öteki köylüler bundan birşey anlamazlar. Hasan'ı eve getirirler. Bilgiç bir kişi olan köy imamı Hasan'ı karşısına alarak, “*Hasan, biraz önce bize bir türkü söyledin, sevdiğin salatından bahsettin. Bunu bize anlat bakalım, nasıl gördün, türkünün sonunda tapşırдыңın “Şenlik” kimdir?*” deyince, evde bulunan köylülerin hayretli bakışları önünde ikinci türküsünü söyler:

*Yıgılın ahbaplar yaren yoldaşlar
Bir sağalmaz derde düştüm bu gece
Hikmet-i pîr ile âb-ı zülalden
Kevser bulağından içtim bu gece*

*Kudret mektebinde verdiler dersi
Zahirde göründü arş ile kürsü
Hıfzımda zapt oldu Arabi Farsi
Lügat-i imrani seçtim bu gece*

*Sefil Şenlik Hak'tan buldu kemâli
Bu fikirle vâsf-ı halin demeli
Bedirlenmiş gördüm güzel cemâli
Tagayyır hal oluf şaştım bu gece*

Bu şiirde yer alan “*Bedirlenmiş gördüm güzel cemâli/Tagayyır hal oluf şaştım bu gece*” ifadeleri Âşık Şenlik'in gönül dünyâsında yaşadığı değişim ve dönüşümü dile

getirmektedir. Bu değişim ve dönüşüm âşıklarda genellikle mecâzî aşktan ilâhî aşka geçiş olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Âşık Şenlik'in gerçek hayatta yaşadığı mecâzî aşk da bu değişime ortam hazırlamaktadır. Nitekim gizlice sevdiği Huri adlı kızın başka bir köye gelin gitmesi Şenlik'i çok etkilemiştir. Bu ayrılığın acısı şiirlerinde açık bir şekilde görülmektedir. Bir müddet sonra aynı köyden Abdullah'ın kızı Mürüvet'le evlenmiş, çocukları olmayınca üç yıl sonra ikinci defa, yine Suhara'dan, eski sevgilisi Huri'ye benzettiği, Kral Hasan'ın kızı Huri ile evlenmiştir. Fakat âşık gönlü ikinci evliliğinde de huzuru bulamamıştır. Şiirlerinde mutsuzluktan ve ikinci evliliğin sıkıntılarından şikâyet eder.⁴³⁰ Bu durum mecâzî aşk devresini yaşayıp ilahî aşka geçişini sağlamıştır. Bundan sonra yukarıdaki “Şenlik kimdir?” sorusuna cevap olarak verdiği şiirde “*Bedirlenmiş gördüm güzel cemâli*” ifadesiyle dile getirdiği Mutlak Cemâl'e yönelik şiirler söylemiştir. Âşık Şenlik'in Salatın adını verdiği sevgilisi Mutlak Cemâl'in en güzel şekilde tecelli ettiği sembolik bir sevgilidir. Ayrıca bu şiirde rüyâlar âleminde, kendisine kudretten ders verildiğini, Arapça, Farsça ve lügat-ı İmran (İbranice)'ı öğrendiğini dile getirmektedir. Böylece rüyâ âleminde pir elinden bâde içerek hem bâdeli âşık olduğunu, hem de sevdiği Salatın'a aşkını ve şâirlik kudretini elde ettiğini anlamaktayız. Bundan sonra çevresinde bâdeli Hak âşığı tanınmış, çevredeki halk onu dinlemeye rağbet etmişlerdir. Düğün ve derneklere çağırılmış, kısa zamanda ünü yayılmıştır.⁴³¹

Âşık Şenlik yörenin tanınmış saz şâiri Ahılkelek'in Lebis Köyü'nden ünlü Hasta Hasan'ın çırağı Âşık Nuri'den bağlama dersleri almıştır. Daha sonra Kars, Ahıska, Borçalı, Tiflis, Gümrü ve Revan'ı dolaşmış, döneminin birçok âşığıyla karşılaşmalar yapmıştır. Hayatının sonuna doğru din ve tarikat hassasiyetlerinin etkisiyle saz çalmayı bırakmıştır.⁴³² Henüz genç yaşında ustası Âşık Nuri'ye nazire yaparken söylediği şu şiiri dünyâyı bir derviş edasıyla hiçe sayan ve gönlünde taşıdığı sevgilinin ardından ah u zara düşen birisi olduğunu göstermektedir.

Deli gönül abdal olmuş kışta birdir yazda bir

Dolanır bağı sahrayı çölde birdir düzde bir

Gönül arar sevgisini düşmüşem ah-u zara

⁴³⁰ Aslan, *Çıldırli Âşık Şenlik*, 20-21.

⁴³¹ Aslan, *Çıldırli Âşık Şenlik*, 21.

⁴³² Aslan, *Çıldırli Âşık Şenlik*, 22-23.

Bütün dünyâ benim olsa çoh da birdir az da bir (Âşık Şenlik, 23)

Şenlik ne medrese tahsili görmemiştir. O keskin zekâsı sayesinde duyup işittiği bilgileri hafızasına nakşetmiştir. Şiirlerinde sık sık bahsettiği ilim pınarından içememiştir ancak İlmin, mâ’rifetin, hoş sanatın ve güzel dilin sadece okumakla değil, azim, fedakârlık, sadâkat ve inançla da mümkün olabileceğini, okuma yazma bilmemenin, cahillik olmadığını göstermiştir. Bunula beraber dinî bilgilerini küçükken ona cenk kitâpları, dinî kıssalar okuyan annesi Zeliha'dan öğrendiği, ayrıca Suhara'da, Molla Mehdi ve Yusufeli’de Eşref Hoca'dan zaman zaman dinî bilgiler aldığı söylenmiştir.⁴³³

Âşık Şenlik, “Kavhana Ocağı” adlı bir muammayı çözerken nûranî pirlerin kendisine rüyâda yardımcı olduklarını⁴³⁴ yine Arapça, Farsça ve İbranice’yi rüya yoluyla öğrendiğini söylemesi rüyayı bir bilgi vasıtası olarak kullandığını göstermektedir. Bu tür bilgi yoluyla elde ettiklerini şiirlerinde sıkça dile getirmiştir:

*Zikr ettim yirmi dokuz hurufati
İbtida Allah’ın vasfını gördüm
Ders aldım okudum ilm-i hikmetten
Elif’te Muhammed ismini gördüm.*

*Bu ilm-i pünhan’a vuguf olsa kim
Bir elif üstünde okur iki mim
Sırrı gudrettendir değil müneccim
Dal’ınan ha yohun nisfını gördüm.* (Âşık Şenlik, 172/60)

*Ders alıf Hak’dan okudum pünhan sırdan ibtidâ
Her ilme giriftar oldum hüsn-ü nûrdan ibtidâ
Pir elinden bâde içen arz eder ağasını
Âleme giriftar eyler Şah-ı Merdan ibtidâ* (Âşık Şenlik, 125/2).

Âşık Şenlik, hakikat arayışında olan bir âşıktır. Dolayısıyla şiirleri incelendiğinde görülecektir ki tasavvuf, onun kişiliğinin oluşmasında önemli bir yere sahiptir. Bir

⁴³³ Aslan, *Çıldırli Âşık Şenlik*, 21.

⁴³⁴ Aslan, *Çıldırli Âşık Şenlik*, 105.

şiiirinde hakîkati arayışını, bakî cihân olan ahiret ve mahşer zevkini dünyâ zevklerine tercih edişini şöyle dile getirmektedir:

Sefil Şenlik agibeti öz elinnen aradı

El çekmişem bu dünyâdan gör ki gönlüm haradı

İsterem mahşer zevkini bâki cihân oradı

Dünyada saltanat verip, gamdan âzâd eyleme (Âşık Şenlik, 131/14)

Âşık Şenlik'in tarîkat intisabı hakkında şiirlerinde yeterli bilgi yoktur. Bir şiirinde Nakşbendî tarîkatıyla irtibatı olduğu anlaşılmaktadır. Âşık Şenlik'in yaşadığı dönemde bölgede en etkili isim Nakşbendî şeyhi Seyyid Hamza Nigari'dir.⁴³⁵

Âşık Şenlik'in içerisinde bulunduğu Terekemeler arasında "Mürît" denilen bir topluluk vardır ve bu topluluğun bir özelliği çalgı eşliğinde dini merasim yapmalarıdır. Bu merasimde çay ve şerbet içilip çalgı aleti olarak teneke çalınmış ve Seyyit Hamza Nigari (ö. 1886)'nin şiirlerini söylenmiştir. Bu toplulukta en büyük günah sakal kesmektir. Bu yüzden Mürîtler sakallıdırlar. Arpaçay ve Susuz kazası Terekemeleri arasında da Mürîtler vardır. Ancak Ensar Aslan, Mürîtlerin eskiden olduğu gibi artık ayin yapmadıkları, sebebini “Yeni nesil bu merasimlere gereği kadar saygı göstermemekte, bu meclislere sadece eğlenmek için gelmektedirler. Halta bazı genç mürîtlerin çay ve şerbet yerine içki içmeleri, bu ayinlerin sonunu getirdi” şeklinde açıkladıklarını kaydetmektedir.⁴³⁶ Âşık Şenlik'in böyle bir ortamda Hamza Nigari'nin şiirleriyle ve onun bıraktığı tarîkat kültürü ile tanışmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu yüzden de şeyhini belirtmese de tarîkatının Nakşbendî olduğunu ifade etmiş olmalıdır. Müslümanlıkla Hıristiyanlığı mukayese ettiği bu şiirinde tarîkatının Nakşîbendî olduğunu şöyle dile getirmiştir:

⁴³⁵ Mîr Hamza, Hacı Hamza Nigârî, Seyyid Nigârî, Nigârî-i Karabâğî olarak da bilinen Hamza Nigârî Azerbaycan'ın Karabağ bölgesinde doğmuş, Halid-i Bağdadî'den hilafet almak istemiş ancak vefat ettiğini öğrenince, gördüğü bir rüyâ üzerine Anadolu'ya gelip Sivas'ta İsmail Şirvani (ö. 1270-1853)'ye intisap etmiştir. Hilafet aldıktan sonra Karabağdaki faaliyetleri neticesinde özellikle Karapapak (Terekeme) Türkleri'nden çok sayıda mürid edinmiştir. Aynı zamanda Türkçe Divan'ı bulunan Hamza Nigari'nin şiirlerinde özellikle ilâhî aşk, Ehl-i beyt muhabbeti ve Melâmet neşvesi şahsiyetini oluşturan temel öğelerdir. Nigârî'nin gazelleri, koşmaları ve kasideleri yalnız kendi müridleri arasında değil halk arasında bugün de okunmaktadır. Bu şiirler, eski Türk geleneklerinin bir devamı olarak toplu halde çeşitli meclislerde tempo tutularak söylenmektedir. Doğu Anadolu ve Kuzey Azerbaycan'da kendisine büyük saygı duyulmakta, hakkında çeşitli menkıbeler anlatılmaktadır; halen adı geçen yerlerde şöhret ve nüfuzu devam etmektedir. A. Azmi Bilgin, “Nigârî”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 85-87; Fatih Çınar, *Hamza Nigari'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Düşüncesi*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 2009, 116.

⁴³⁶ Aslan, *Çıldırli Âşık Şenlik*, 17.

Sizin hayruç üç kilse'di
Biz Nakşibendî tarkatı
Siz taptığınız İsa'dı
Biz de Muhammed ümmeti (Âşık Şenlik, 174/62-7)

Bir başka yerde de Abdulkadir-i Geylanî ve Veysel Karanî'den, onların yolundan, erkân sahibi olmaktan bahsederken Nakşibendî tarîkatını Hakk'ın yolu olarak ifade etmektedir:

Hıfzında zikreder mevcûd Kur'ân'ı
Tarîk-i Nakşibendî Hak'ın yaranı
Şeyh Abdulgadi, Veysel Garani
Terki dünyâ sâdık yâre taşırdım (Âşık Şenlik, 210/107-9)

Dünyanın fânî ve geçici olduğunu anlattığı bir şiirinde tarîkat intisabının kişiyi ziyana uğramaktan kurtarıcı özelliğine dikkat çekerek şöyle hitap der:

Veliler serveri Veysel Garani
Âlem-i ehede eyledi şani
Şah-ı Nakşibendî, Gadir Geylanî
Tarîkatta var mı erkânın senin (Âşık Şenlik, 146/32-6)

Sefil Şenlik der Veysel-i Garan
Hakikat tarikat yolunu bilen
Hakk'ın min bir ismin zikir eyleyen
Din yolunda o Sultanı neyledin (Âşık Şenlik, 163/47-8)

Bu ifadeler Âşık Şenlik'in, Abdulkadir Geylanî, Veysel Garani, Şah-ı Nakşibendî gibi tarîkat büyüklerine olan muhabbetinin göstergesi olarak kabul edilebilir.

Yaklaşık 64 yaşlarında hayata veda etmiş olan Âşık Şenlik'in ölüm tarihini Aslan 1913 olarak tespit etmiştir. Aslan'a göre Âşık Şenlik'in erken ölümüne sebep olan Revan yolculuğudur. Rivayete göre Şenlik Revan'da Hanların en ünlü âşıklarıyla karşılaşmış üstün gelir. Âşıkları yenilen ve dolayısıyla kendi itibarları da azalan Hanlar, bu Osmanlı âşığının yemeğine zehir koydururlar. Revan'da hastalanan Şenlik,

Gümrü'ye kadar trenle, oradan da öküz arabasıyla Çıldır'a gelirken Arpaçay'ın Dilaver Köyünde ölür. Cenazesi Suhara'ya getirilir. Mezarı Suhara'dadır.⁴³⁷

Ölümünden sonra cebinden çıkan bir kâğıda yazılmış şu değişî cenaze namazı kılınırken imam tarafından cemaate okunur:

Şenlik der bu dünyâ fânîdir fânî
İskender ü Rüstem, Süleyman hani
Ecel pazarından kurtarif canı
Ezrail'den mühlet alan öğünsün (Âşık Şenlik, 29)

2.2.3.6. Bayburtlu Celâlî

Celâlî, 1267/1850 yılında, Bayburt'un eski ismiyle Pulur/Demirözü bucağına bağlı Tahsini (şimdiki adı: Ozansu) Köyü'nde dünyâya gelmiş, 1915 yılında aynı köyde vefat etmiştir.⁴³⁸ Asıl adı Ahmet'tir. Bayburt'un Tahsini Köyü'nden olması hasebiyle Âşık Tahsini de denilen şâir, şiirlerinde diğer bâdeli âşıklar gibi rüyâda kendisine verilen Celâlî ve Celâlî Baba⁴³⁹ mahlaslarını kullanmıştır.

Celâlî, 14 yaşlarında iken meşhur Sünür Medresesi'nde bir müddet öğrenim görmüş ve bilhassa asıl adı Hacı Hoca Hasan olan ve Bayburtlu Bürhânî Baba'nın amcası olan müderris Hacı Hoca'dan ders almıştır.⁴⁴⁰

Hezâinin sır sanduğun açanın
Vâris-i enbiya kadri yücenin
Nesli melek mâhi Hacı Hoca'nın
Yoluna baş u cân koyanımız var
Okuttu "elif'i "dal"a yetirdi

⁴³⁷ Aslan, *Çıldır Âşık Şenlik*, 29.

⁴³⁸ Bayburtlu Celâlî'nin doğum tarihi hakkında 1813, 1815, 1840, 1845, 1850 gibi vefat tarihi hakkında da 1863, 1868, 1915 gibi farklı tarihler verilmiştir. Ancak Ahmet Doğan bu tarihlerden gerçeğe en yakın olanın 1850-1915 tarihleri olduğunu dile getirmiştir. Bkz. Ahmet Doğan, *Bayburtlu Celâlî Baba, hayatı, Edebi Şahsiyeti ve Şiirleri*, Ankara 1999, 24-29. Geniş bilgi için bkz: Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Erzurum Şâirleri*, 84-85; Köprülü, *Saz Şâirleri*, 481; Saadettin Nüzhet Ergun, *Türk Şâirleri*, II/944; Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüyâ Motifi*, 163.

⁴³⁹ Rivayete göre Ahmet, 14 yaşında dağda sığır çobanlığı yaparken uyuya kalır. Uykuda erenler Ahmet'in bileğine bir halka takarak ona "Celâlî" mahlası verirler. Ahmet uyandığı zaman içine bir ateş düşmüş, bir sevdâya düşer olmuştur. Doğan, *Bayburtlu Celâlî Baba*, 25.

⁴⁴⁰ Bazı şiirlerinde hocasını anmaktadır. (Bayburtlu Celâlî, 135/30; 158/70) Mahmut Kırtan, *Bayburtlu Bürhani Baba*, Yalova 1998, 6.

Bizi zenbûr gibi bala yetirdi

Nice mâlsızları mâla yetirdi

Lâ'li şarâbında gümânımız var. (Bayburtlu Celâlî, 159/70)

On yedi yaşında iken hocasından icâzet alan Celâlî Baba tekrar köyüne dönmüştür. Celâlî, yokluk içinde geçimini sürdürmüştür. Ondokuz yaşındayken kendi köyünden evlendiği hanımını kaybetmiş, oğlu da 1914 Sarıkamış Harekâtında şehit düşmüştür. Yaşanan bu hadiseler şiirine acı ve hüznün olarak yansımıştır.

Şiirlerinde içli bir coşkunluk hâkim olan Celâlî, gelenekte olduğu gibi, rüyâsında erenlerin elinden bâde içerek âşık olmuştur. Rivayete göre, küçük yaşta babasını kaybeden Celâlî, annesi ve küçük kardeşi ile birlikte dayısının evinde kalmakta ve iyi muamele görmemektedir. Bir gün çobanlık yaparken uyur ve koluna erenler tarafından bilezik takılır. Uyandığında kendinden geçmiş bir hâlde divânelik âlâmetleri göstererek otlattığı danaları güpegündüz köye getirir. Celâlî'nin bu hâli köylüleri telâşlandırır. Onun aklını oynattığını sanan köylüler, hemen köyün hocasını çağırarak Celâlî'nin derdine çâre aramaya koyulurlar. Celâlî, bu olayı şöyle dile getirmiştir:

Bir peri aşkından divâne oldum.

Çağladı gözyaşım akıyor hocam

Erenler şahından bir name aldım

Dilim ezber etmiş okuyor hocam.

Pir destinden nûş eyledim bu âbı

Anda açılmıştı aşkın kitâbı

Yegân yegân sor ki verem cevâbı

Bugün gam kervânım kalkıyor hocam

İndim seyreyledim irem düzleri

Kudretinden sürmelenmiş gözleri

Oturmuş bir bölük hûrikızları

İbrişimden halı dokuyor hocam

Selâm verdim merhabâsın isledim

*Canım kurban olsun sana üstâdım
Söyledim derdime dermân istedim
Zaman geçti kervan kalkıyor hocam*

*Bir yere cem' olmuş kırklar erenler
Her bakışta arşı kürsü görenler
Devâsız dertlere dermân verenler
Her biri bir derse bakıyor hocam*

*Yaktı Celâlî'yi bu aşkın nârı
Sağ başta durmuştu kırkların pîri
İçlerinde gördüm Horasan eri
Hû çekende canlar yakıyor hocam*(Bayburtlu Celâlî, 145/47,48)
Başka bir rivayete göre şu şiiri okumuştur:
*Ben bu gece rüyâlara dalmışım
Erenler şâhından dersim almışım
Dağ başında bir bilezik bulmuşam
Gözyaşıyla silem seni bilezik* (Bayburtlu Celâlî, 143/43)

Âşıklık geleneğinde rüyâ motifi ile birlikte yer alan bâde merasiminde şarap, şerbet, boncuk, şeker, ekmek, nar gibi unsurlar Celâlî'de bilezik olarak ortaya çıkmaktadır. Rüyada erenlerin taktığı bilezikle birlikte ilâhî aşka yönelen Celâlî birçok şiirinde aşka düşüp divâne olduğunu dile getirmiş, “İçlerinde gördüm Horasan eri/Hû çekende canlar yakıyor hocam”(Bayburtlu Celâlî, 145/47,48) ifadeleriyle dile getirdiği erenlerin hallerini model alarak kendini binbir isimli Sübhan'a hû çekmekle borçlu hissettiğini şu dizeleriyle dile getirmiştir:

*Celâlî derler divâne
Aşk ile geldim cihâna
Binbir isimli Sübhân'a
Hû çekmenin borçlusuyam* (Bayburtlu Celâlî, 112/7-4)

Sümmânî'nin Gülperisi gibi platonik sevgilisi olmayan Celâlî Baba'da daha ziyade zikir motifi öne çıkmakta, bâde gafletten uyanış fonksiyonu ile yer almaktadır.

“Kınamayın beni Hakk'ı sevenler” (Bayburtlu Celâlî, 124/20) diye başlayan şiirinde zikir, erenler tarafından verilen bir ders olarak dile getirilmektedir. Dalın ırganmasında rüzgârın, selin uyanmasında katrenin fonksiyonu ne ise âşıkta rüyâ ve bâde motifinin, Celâlî’de ise bileziğin fonksiyonu aynı olmaktadır. Bu noktada halk tarafından yanlış angılanan aşk ve cezbe halleri zikrin birer unsuru olarak kabul edilmekte ve Celali Baba’nın “Kınamayın beni Hakk'ı sevenler” serzenişi anlam kazanmaktadır:

*Kınamayın beni Hakk'ı sevenler
Rüzgâr esmeyince dal ırganır mı
Küllî boş değildir aşka düşenler
Katre düşmeyince sel uyanır mı*

*Dil-meftun olmasa âşık yârına
Yanar mı pervâne şem'in nârına
Âh u zâr çekmese Hak dîdârına
Uyanıp hâbından su dolanır mı*

*Öyle bir Mecnûn'um Leylâ'ya billâh
Okunur isminde harf-i bismillâh
Tutuştı her yanım hasbetenlillâh
Mevlâ'yı zikreden kul kınanır mı*

*On sekiz bin âlem Perverdigâr'ı
Mevlâ'm her kuluna vermez bu kârı
Günbegün artmakta bülbülün zârı
Goncasız gülşene gül yamanır mı*

*Buldu Celâlî'yi kırklar yediler
Erkânı öğretip hizmet verdiler
Haşredeki bu çarhı çevir dediler
Sormadım ki baba kol dayanır mı? (Bayburtlu Celâlî Baba, 124/20)*

Celâlî sözüne ve sohbetine itibar edilen bir kimsedir. Zaman zaman onun sohbetlerini dinlemeye, fikirlerinden istifade etmeye, uzaktan yakından pek çok kimse

gelmiş Celâlî de, misafirlerini hoşca karşılamış, onların müşküllerini halletmeye çalışmıştır. Bir sohbetle Celâlî'ye Peygamberimiz Hz. Muhammed hakkında ne düşündüğü sorulduğunda verdiği şu cevapta ilâhî aşkının kaynağını Hz. Muhammed olarak ifade etmektedir:

*Lâm-elif dersinde aşk ocağında
Ben elif dedikçe dilim döndü mim
Yedi kalem çalmış kudret bağında
Kalemi “mim”, imlâsı “mim”, pendî “mim”*

*O serv-i semendin öz otağında
Yedi nâr beslenmiş şâh dudağında
Dört ırmak akıyor cânın bağında
Çevresi “mim” gözesi “mim” bendi “mim”*

*Çoktan âşık oldum ben o dilbere
İsmin kitâp ettim aldım ezbere
İst edim Celâlî yazam deftere
Ülkesi “mim”, durağı “mim”, kendi “mim”(Bayburtlu Celâlî, 149/53)
Pek derindir ehl-i dilin dâvâsı
Ya elifte ya mimdedir fetvâsı
Sorma Celâlî'ye kimdir leylâsı
Elbet bir şem'anın pervânesiyem (Bayburtlu Celâlî, 147/49)*

Şiirlerinde tasavvuf ve tarîkat neşvesi sıklıkla yer alan Celâlî Baba, Nakşibendî tarîkatına intisabı neticesinde âşıklığa dervişlik misyonu yükleyen âşıklardandır. Celâlî Baba kendini; “*bir eli aşkta bir eli dervişanlıkta birisi*” olarak tanıtmaktadır. Ona göre aşk girdabının dalgası, mekteb-i irfânın pervâsı kendisidir.(Bayburtlu Celâlî, 150/54-2; 151/56-3) Halktan kendisini kınayanlara

“Sofî benim arkam dönünce ta'n taşın atma/Hem alıp satma

Gerçi bu Celâlî harâb ehl-i şu'ârâdır/Ammâ dervîşandır” (Bayburtlu Celâlî, 194/24) ifadeleriyle cevap vermekte ve kendini dervîş olarak ifade etmektedir.

Ayrıca Abdulkadir Geylani'ye yazdığı bir methiyede onu muhabbet dervişi, tarikat sultanı, aşkın irfânı olarak tavsif etmiştir. (Bayburtlu Celâlî, 107/1)

Diğer âşıklarda da olduğu gibi Celâlî Baba da aşk anlayışı sebebiyle halk tarafından anlaşılamamış ve kınanmıştır. Ancak o, kendisini kınayanların ehl-i zahir kişiler olduğunu, dile getirdiği ezeli aşk anlayışını anlamadıklarını, bu yüzden kınama yolu seçtiklerini ifade etmiştir:

Ne sehv ettim ki yâ Rab ehl-i zahir

Diyorlar küllî kâziptir şuârâ

Anı bilmez mi kim aşk-ı ezeldir

Çeken âşık-ı şeydâyı o yâre

Okurlar hakkıma âdât-ı gâvûn⁴⁴¹

Bu âyet istîfhâmın benden ara (Bayburtlu Celâlî, 181/1)

Şiirlerinde mestîlik ve harabat vurgusuyla öne çıkan ilâhî aşk temaları ve aşkla söylendiği müddetçe makbul gördüğü “ene’l-Hak” anlayışı neticesinde tekke, Cenâb-ı Hakk “Allah Allah” nidaları ile zikredildiği meyhâne olmaktadır.

Biz harâbât ehliyiz kâşânemiz vîrânedir

Sâlik-i pîr-i mugânız tekkemiz meyhânedir

Pirimiz var arımız yok bu melâmethânede

Ta’n-ı âlemden ne gam gam-hârımız peymânedir (Bayburtlu Celâlî, 191/18)

Hocam beni yaz mektebe ver aşk ile hem-râh/Tâlib-i dergâh

Ben kûşe-i vahdet severim gezdirme seyyâh/Er’rızk-ı Allâh

Alın ders-i ferâizden fıkıhtan danışmam/Özgeye okut karışmam

Ders-i ezeli âşık verir harf-i bismillah/Hem Nasrûnminallâh

Aşk ile Ene’l-hak der kişi her dem haktır/Aşk ki zevâl yoktur

Her ne ki sorsalar işit şu nîdâyı nâgâh/Der Allah Allah (Bayburtlu Celâlî, 193/23)

⁴⁴¹ “Onlar, azgınlar ve İblis’in adamları, hepsi, tepetakla oraya atılırlar”. 26/Şuara, 94. Bayburtlu Celâlî “Bu âyet istîfhâmın benden ara” ifadesiyle kendini kınayanların cehenneme sürükleneceklerini, kendinin ise bu sûrenin 89. ayetinde cehenneme sürüklenmekten kurtulacak kişiler olarak ifade edilen “kalb-i selim” kişilerden olacağını dile getirmek istemektedir.

Şiirlerinde yer yer şatahât dilini kullanmaktan çekinmeyen Celâlî Baba kendini “*Ya Hû diyen purperest*” olarak da tavsif etmiştir. Bu ifadeleri aşk ve cezbe geleneğinin bir yansıması ve melamet tavrı olarak görmek gerekmektedir.

Bulbül-i nazm u gazelim.

Yâ Hû diyen putperestim

Kâfir-i asl u ezelim

Yâ Hû diyen putperestim

Dünyâ gencine karışmam

Her üstâda söz danışmam

Namaz ehliyle konuşmam

Yâ Hû diyen putperestim

Bir peri peyker dâmânım

Arz-ı mânende revânım

Ne dînîm var ne îmânım

Yâ Hû diyen putperestim

Ben Celâlî nazm-ı gülzar

Bulbül gülzar içre gülzar

Ne Allah'ım ne nebîm var

Yâ Hû diyen putperestim (Bayburtlu Celâlî, 113/9)

Bazı araştırmacılar Celâlî Baba'nın Alevî veya Bektaşî olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁴² Ergun da Celâlî Baba'nın şiirlerinde geçen “şah-ı merdan”, “Horasan erleri” gibi ifadelerin, şâirin Bektâşîliğine değil, tarîkat mensubu bir saz şâiri olabileceğine işaret edebileceğini söyleyerek, Celâlî Baba'nın muhtemelen Erzurum ve muhitinde intişar eden tarîkatlardan birine mensup olduğunu belirtmiştir.⁴⁴³

Celâlî Baba'nın Alevî veya Bektaşî olduğunu söyleyenlere; “*Sultan Yaveri'nin harbin öğerim/Celâlî süd-be-süt kızılbaş derler*” (Bayburtlu Celâlî Baba, 166/79) ifadeleriyle serzenişte bulunduğu ve bu nisbeti pek kabullenemediği anlaşılmaktadır.

⁴⁴² Fındıkğlu, *Erzurum Şairleri*, 86.

⁴⁴³ Ergun, *Türk Şairleri*, 945.

Bayburtlu Celâlî Baba tarîkaten Nakşibendî-Halidî tarîkatı içerisinde Halid-i Bağdadî'nin Anadolu'daki halifelerinden Terzi Baba (ö. 1264/1848)'nın halifelerinden es-Seyyid Muhammed Beşir Erzincanî'ye intisabı bulunmaktadır. Terzi Baba'nın asıl adı Mehmed Vehbi olup mesleği terzilik olduğundan Terzi Ağa, Terzi Baba veya Hayyât Vehbi; boyunun uzunluğundan dolayı Uzun Terzi, Uzun Terzi Ağa diye tanınmıştır. Kırk yaşlarında iken Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden Abdullah Mekkî'ye intisap etmiştir. Rivayete göre Abdullah Mekkî'nin Erzincan'a geldiğini⁴⁴⁴ haber alan Terzi Baba, Kurşunlu Cami Medresesi'nde onu ziyarete gitmiş, birkaç gün sonra Abdullah Mekkî, Terzi Baba'yı davet ederek Hâlid el-Bağdâdî'nin verdiği emanet için uygun birini bulmak amacıyla yola çıktığını, kendisini bu emanete lâıyk gördüğünü söylemiş ve Terzi Baba'yı Nakşibendî-Hâlidî halifesi tayin etmiştir. Bu olaydan sonra Terzi Baba'nın şöhreti Erzincan, Erzurum, Gümüşhane, Bayburt ve Sivas yörelerinde yayılmış, menkıbeleri günümüze kadar gelmiştir. Hâlidîyye tarîkatının Erzincan ve çevresinde yayılmasını sağlayan Terzi Baba damatları Mustafa Fehmi Efendi ile Mehmed Rüşdü'den başka Süleyman Efendi (Leblebici Baba), Abdülbâki Baba, Abdüssamed Efendi, İrşâdî Baba gibi birçok halife yetiştirmiştir.⁴⁴⁵ Bayburtlu Celâlî'nin şu ifadelerinden Terz-i Baba'nın Bayburt civarındaki müridlerinin sayısının kırka ulaştığını, bunların içerisinde üç müridin şiir okuma kabiliyetinin olduğunu anlamaktayız. Bu üç kişi ise İrşâdî Baba, Ağlar Baba ve Celâlî Baba olarak kabul edilebilir.

Tarîk-i Vehbî'de irşâd olanlar kırka yaklaştı

İçinde nazm ü eş'âr okuyan üç tânemiz vardır

Celâlî bir nazarda arş u kürsü arzı eflâki

Hemîşe dem çekip yer yer gezen irfânemiz vardır (Bayburtlu Celâlî, 186/8-8)

Celâlî'nin Nakşibendî tarîkatına intisabını Kuyumcu eserinde şöyle anlatmaktadır:

“Nakşibendî büyüklerinden es-Seyyid Muhammed Beşir Erzincanî Hazretleri, yanında bir grup dervîşi ile birlikte Tahsini'ye gelmiştir. Bunlar arasında, Muhammed Beşir Efendi'den sonra yerine geçen Dede Paşa Hazretleri de bulunmaktadır. Dede Paşa

⁴⁴⁴ Aşkun'un verdiği bilgilere göre Erzincan'a gelen şeyh Abdullah Mekkî değil Palulu Şeyh Ali Efendi'dir. Vehbi Cem Aşkun, *Terzi Baba ve Erzincan Şâirleri*, Eskişehir 1956, 7.

⁴⁴⁵ Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri I/50*; Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefine-i Evliya I-V*, Haz.: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitâbevi, İstanbul 2011, 331-332; Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* (Haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi), İstanbul 2006, I, 344-346, 456-457, 469-470, 503-504; Nurettin Albayrak, “Terzi Baba”, *DİA*, XXXX, 221.

Hazretleri (1879/1973) ,⁴⁴⁶ Celâlî'nin intisabını şöyle anlatır: “Hazreti Pir (Muhammed Beşir Efendi), Tahsini'yi teşrife karar verince, birkaç ihvandandan ibâret bir kafiyeyle refakat etmeye başladık. Yolda, ne hikmetse, Hazreti Pir'in atı bir türlü yürümedi. Gençlik âlemi, tüfek ve ata olan merakım sebebiyle o zaman kırmızı altın liraya aldığım o havalide bir eşi daha bulunmayan cins atımı hemen Hazret-i Pir'e takdim ederek, nefsim de yürümekte ısrar eden ata bindim. Ne hikmetse Hazret-i Pir'in altında yürümeyen bu at, inadı bırakarak onu takibe başladı.

Tahsini'de büyük bir alâka ile karşılandık. Çok kimseler el ve himmet aldılar. Bu esnada, Celâlî de ziyarete geldi. Mecliste beş dakika kadar sükût hâli hâsıl oldu. Hazret-i Pir ile Celâlî'nin ikisi de murakabeye vardılar (sessizce başları önde gözleri yumuk bir süre beklediler). Bir müddet sonra Hazret-i Pir:

- “Celâlî, bizden el alsan iyi olur” diye buyurunca, Celâlî iftiharla:

-“Ben el almışam”⁴⁴⁷ karşılığını verdi.

Sabahleyin, Celâlî'nin tepetaklak düşüp hastalandığını işittik ve bir müddet sonra Tahsini'den ayrıldık. Aradan kırk gün kadar bir müddet geçtikten sonra, Celâlî'den bir mektup alan Hazreti Pir: “*Dede, haydi Tahsini'ye dönüyoruz*” buyurdu ve süratle hazırlanıp köy meydanına ulaştığımızda, Celâlî:

Durun üftâdeler istikbâline

⁴⁴⁶Dede Paşa Hazretleri (1878-4.9.1973) yılları arasında yaşamıştır. Asıl adı Musa'dır. Bayburt'un Yazıbaşı (Aşağı Lori) köyünden, Ağalar ailesindendir. 18-19 yaşlarında iken Nakşibendî Hâlidî Şeyhi Erzincanlı Beşir Efendi'ye bağlanmış ve onun halifesi olmuştur. Seksen yıllık ömründe bütün dünyâ zevklerini bir yana bırakarak; “Böyle bir sultana evlat olmuşuz / Daha bundan büyük şânımız mı var?” diyerek dergâh hizmetinde bulunmuştur. Mürşidinden sonra 40 yıla yakın bir müddetle tebliğ ve irşâd vazifesini sürdürmüştür. Bayburt, Erzincan, Erzurum ve civar illerde tevazu ehli olmasıyla ve çok sayıda menkıbeleri ile anılmaktadır. Kabr-i şerifi “Terzi Baba” kabristanındadır. Baybuyrtlulu Hicrânî de Dede Paşa Hazretlerinin sohbetlerinden faydalanmış ve onun sadık sevenlerinden olmuştur. Bkz. Taceddin Kayaoğlu – Mahmut Kırtan, *Bayburtlu Hicrânî*, Fide Yay., İstanbul 2006, XLI-XLII.

⁴⁴⁷ Celâlî'nin şeyhinin kendinden ders almasını istediğinde “*ben el almışım*” diyerek geri çevirmesinin sebebinin bir başka şiiirinden öğrenmekteyiz. O şiiirinde Hızır Baba'dan doksandokuz esmâdan ders aldığını ifade etmektedir:

*Dilim söyler doğru lisan
Demesinler buna noksan
Benim dersim tama doksan
Dokuz esmâdan almışam*

*Celâlî cemâlin cimdîr
Murâdın Elif'le Mim'dir
Sorsalar mürşîdin kimdir
Hızır Baba'dan almışam* (Bayburtlu Celâlî, 111/6-5)

*Velayet tahtının sultânı geldi
Dest uzadın lâl-i lebin balına
“Ledünni” ilminin irfânı geldi*

*Habib-i Kibriya ’nındır bu dergâh
Kâsem olsun inan vallahi billâh
Neden münkir olalım Allah Allah
Sultân-ı enbiyâ vârisi geldi*

*Celâlî selam dur gözle bu rahî
Budur burc-ı feleğin şems ü mahî
Tarik-i Nakşî ’nin pir-i penâhî
Elinde gavslık fermânı geldi (Bayburtlu Celâlî, 134/28)*

diye başlayıp devam eden; göz ve gönül perdelerinin kaldırılması üzerine açıkça görmeye başladığı velayet kemâllerini nazmeden meşhur şiirini irticalen okudu ve bu büyük mürşide (Muhammed Beşir Efendi’ye) bağlandı.

Celâlî, ani hastalığında, kırk gün yiyip içmeden yatmış, vücûdu eriyip ufalmış, yakınları ümidi keserek cenaze hazırlığına başlamışlar. Kırkıncı günü birdenbire doğrularak: “*Beşir Efendi Hazretlerinden haberiniz var mı? Bana kalem kâğıt getirin*” deyip ve iç yakıcı bir mektup yazarak özel olarak Hazret-i Pîr’e göndermiş ve hastalığını şöyle anlatmıştır: ‘Kırk gündür beni azaba tuttular. Yiyip içmeme, konuşma ve hareketime mâni olmalarından ayrı, her gece önüme bir çuval dolusundan koyarak, ‘Haydi bunu say’ diye zorlarlar, yüz binlerce küçük daneyi sayarken yaptığım bir yanlış üzerine de yeniden ‘Haydi bunu say’ diye karşı konması imkânsız bir azap ve çileyi tekrar edip dururlardı.’”

Celâlî, Beşir Efendi Hazretlerinin manen tecellisine kadar bu tarifsiz azabın devam ettiğini belirterek, ‘Hazreti Pir’in eliyle işaret edip ‘Kalk Kalk’ demesiyle de hiç rahatsızlık çekmemişim gibi, bu acaib hastalık geldiği şekilde, yine birden bire zayı oluvermiştir’ demiştir”.⁴⁴⁸

⁴⁴⁸ Fehmi Kuyumcu, *Evliyanın Dilinden*, Ankara 1978, 645-647.

Yukarıdaki şiirde geçen “*Tarik-i Nakşî’nin pir-i penâhı/Elinde gavslık fermânı geldi*” (Bayburtlu Celâlî, 134/28) ifadeleri de bu bilgileri desteklemektedir. Ayrıca “*Celâlî bâdeyle görülmez işin/Bu dertli sinenin dermânı geldi*” (Bayburtlu Celâlî, 135/29-3) ifadeleriyle bâde içmenin yeterli olmadığını, bir insan-ı kâmile intisabın gerekli olduğunu ifade etmektedir ki bu durum bizim âşıkların bâde içme merasimlerin tarikat intisabından önce gerçekleştiği ve bundan sonra dertlerine dermân aramak üzere tarikat ehli kişilere intisap ettikleri yönündeki kanaatimizi desteklemektedir.

Celâlî tarikatte önemli bir mesafe katetmiş olmalı ki Şeyhi Muhammed Beşir Efendi onun hakkında “*Celâlî bir müddet daha yaşasaydı, çok yüksek makamlara ulaşabilirdi*” demiştir.⁴⁴⁹

Celâlî’nin bütün değişlerini “irticalen” ve “sazsız” söylediği, gerek aldığı medrese tahsili gerekse mensubu olduğu Nakşibendî tarikatı terbiyesi sebebiyle ömrü boyunca eline saz almadığı da ifade edilmiştir.⁴⁵⁰

Celâlî Baba’nın doğum tarihinde ihtilaflar olduğu gibi ölüm tarihi konusunda da ihtilaflar vardır. Bu tarihler 1863, 1868, 1912 ve 1915 olarak değişmektedir. Bazı yanlış hesaplamalar yüzünden farklı tarihler verilse de genel olarak ölüm tarihi Temmuz 1915 kabul edilmektedir. Bir rivayete göre Celâlî Baba ölümünden önce; “*Beni şu karşı tepeye defnedin. Zira benden sonra Rus buraları işgal edecek, mezarımı çiğnemesinler*” diyerek doğduğu köy olan Tahsini/Ozansu Köyünün Bayburt çıkışındaki tepeyi defin yeri olarak vasiyet etmiştir. Nitekim 1916 yılında Rus istilasını gerçekleştirmiş, Celâlî Baba’nın dediği çıkmıştır.⁴⁵¹

2.2.3.7. Âşık Ruhsatî

Âşık Ruhsatî 1251/1835 yılında Sivas İlinin Kangal ilçesinin Deliktaş Bucağında dünyaya gelmiştir. Doğum tarihini Köprülü⁴⁵² 1856 olarak, Aşkun⁴⁵³ 1832, Güney⁴⁵⁴ ve

⁴⁴⁹ Kuyumcu, *Evliyanın Dilinden*, 645-647.

⁴⁵⁰ Doğan, *Bayburtlu Celâlî Baba*, 36; Fındıkoğlu, *Erzurum Şairleri*, 86.

⁴⁵¹ Doğan, *Bayburtlu Celâlî Baba*, 29, 32.

⁴⁵² Köprülü, *Türk Saz Şairleri*, 479.

⁴⁵³ Vehbi Cem Aşkun, *Büyük Halk ve Saz Şâiri Ruhsatî*, Sivas 1944, 7.

⁴⁵⁴ Eflatun Cem Güney-Çetin Eflatun Güney, *Âşık Ruhsatî Hayatı ve Şiirleri*, İstanbul 1963, 6.

Kaya ise doğum tarihinin 1251/1835 olduğunu tespit etmişlerdir. Âşık Ruhsatî (1327/1911) yılında Deliktaş'da vefat etmiştir.⁴⁵⁵

Ruhsatî bir köy âşığıdır. Ömrünün hemen hemen tamamını Sivas'ın Deliktaş Bucagında geçirmiştir. Babasının adı Mehmet, annesinin adı ise Safiye'dir.⁴⁵⁶ Ruhsatî babasını bir şiirinde “*Mescide çekti gönlüm takvayı gösterdi bana*” ifadesiyle gönlünü mescide çeken ve takva yolunu gösteren kişi olarak anmaktadır. Oniki yaşında anne-babasını kaybetmiştir. Kimi zaman Tecer⁴⁵⁷'deki değirmenlerin su işlerinde çalışmış, kimi zaman da köyünde kiracılık, rençberlik ve çobanlık yapmıştır. Bazen de inşaatlarda bennelik (duvarcılık) ile uğraştığı olmuştur. Şiirlerinden gurbet hayatı yaşadığı da anlaşılmaktadır. Ömrünün son zamanlarında kendi köyünde imamlık yapmıştır.⁴⁵⁸ Ruhsatî'nin ömrü fakirlikle geçmiş, bu yüzde şiirlerinde yoksulluktan şikayet hakim olmuştur. Dört evlilik yapmış, bu evliliklerinden de yirmi üç çocuğu olmuştur. Fakat bunların çoğunu daha hayattayken kaybetmiştir.⁴⁵⁹

Âşık Ruhsatî bâdeli âşıklar arasında kabul edilmektedir. Rivayete göre Kertme Köyü mezrasında uykuya dalmış ve pirlar tarafından bâde içirilmiştir. Bir çok şiirinde bâde konusunu işlemiş, bâdeli âşık olduğunu ifade etmiştir. (Âşık Ruhsatî, 155/117; 251/254; 344/400; 155/117) Çevresinde “Hakk Aşığı” olarak bilinmiş âşıklığın “bismillah” ile verildiğini söylemiştir. Bazı şiirlerinde bir gece uyurken pır/kırklar elinden bâde içtiğini (Âşık Ruhsatî, 119-60/5; 216-202/5; 260-268/2-4; 276-294/1), bir şiirinde ise bâde gösterip içirmediklerini (Âşık Ruhsatî, 169-138/4) dile getirmiştir. Bazı ifadelerine bakarsak Ruhsatî'nin önceleri bâdeye inanmadığını ancak bu deneyimi bizzât yaşadktan sonra huzur bulup şükrettiğini anlamaktayız.⁴⁶⁰ Ona göre bâde bulanık gönlünün Hakk'a durulmasını sağlamıştır:

Bir gece menamda gördüm muhabbetin bâdesin

⁴⁵⁵ Doğan Kaya, *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*, Sivas İli Kangal İlçesi Deliktaş ve Çevre Köyleri Kültür ve Turizm Derneği, Sivas 2005, 2, 4.

⁴⁵⁶ Güneyler, *Âşık Ruhsatî Hayatı ve Şiirleri*, İstanbul 1963, 8.

⁴⁵⁷ Sivas'ın Ulaş ilçesine bağlı bir köydür.

⁴⁵⁸ Kaya, *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*, 8.

⁴⁵⁹ Kaya, *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*, 7.

⁴⁶⁰ *Rücu ettim isyanımdan cümleden geçtim şükür*

Ol Hızır'dan bâdeler nûş eyledim ettim şükür

Yalan imiş inanırdım fendine dolabına

Gayri aklım fehmeyledi bâbı açtım çok şükür (Âşık Ruhsatî, 352-409/1) Ayrıca bkz. Âşık Ruhsatî, 344-400/5; 381-452/4.

İçmeden mest eyledi fincana aklım yetmedi (Âşık Ruhsatî, 155/117)

Besmeleyle devam ede ede gözüüm gardaşım

Ruhsatî'ye bu âşıklık verildi bismillah ile (Âşık Ruhsatî, 118/60)

Zuhur etti Ruhsat'ımız verildi

Bulanık gönlümüz Hakk'a duruldu (Âşık Ruhsatî, 386-461/5)

Asıl ismi Mustafa olmakla beraber Ruhsatî şiirlerinde; İcadî ve Cehdî mahlasları yanında Ruhsat, Ruhsat Baba, Âşık Ruhsat ve Ruhsatî mahlaslarını da kullandığını görmekteyiz. Bu mahlası Sivas'ın Korubaşı (yeni adı: Törnük) köyünden Şeyh İbrahim Efendi vermiştir.

Rivayete göre; "Ruhsatî genç yaşlarda Sivas'a Nakşibendî şeyhi Şeyh Şakir Efendi'nin yanına gelir, ondan himmet ister. Şakir Efendi de Ruhsatî'ye; "Bugün bekle, yarın benim yanıma biri gelecek, seni ona göndereyim, belki o himmet eder", der. "Sen sabahleyin Eğriköprü'nün orada bekle. Bir kağının üstünde kıl abalı, kıl şalvarlı, iri vücutlu birisi gelecek. İşte o, Törnüklü İbrahim Efendi'dir. Sivas'a buğday satmaya geliyor. Buğday pazarında buğdayı satıp benim yanıma gelin" der.

Ruhsatî, İbrahim Efendi'yi karşılar. Yol boyunca hiç konuşmazlar. Buğday sattıktan sonra Şakir Efendi'nin yanına gelirler. Şakir Efendi, İbrahim Efendi'ye durumu anlatır. İbrahim Efendi:

-Mustafa! Bugün yat, rüyâda ne görürsen bize söyle bakalım, der.

Mustafa istihareye dalar, rüyâsında yufka ekmeği yerken bir ses duyar.

-Mustafa sana ruhsat verildi!..

Şeyh Mustafa Efendi Mustafa'nın rüyâsını öğrenir ve şunu söyler:

Mustafa senin ruhsatın verilmiş, artık şiirlerinde Ruhsatî mahlasını kullan.⁴⁶¹

Ruhsatî irticalen şiir söyleyen fakat saz çalmayan bir âşıktır. Hakkında yazılmış kitâplarda ve makalelerde onun saz çaldığı ifade edilmişse de şiirlerinde saz çalmadığını kendisi dile getirmiştir:

⁴⁶¹ Kaya, *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*, 13-14.

Ne çöğürüm ne kavalım ne sazım

Bir Hakk'a yarar vardır niyazım (Âşık Ruhsatî, 345/401)

Ruhsatî'nin mensup olduğu tarikat Aşkun'a göre Nakşibendî,⁴⁶² Köprülü'ye göre Bektaşîliktir.⁴⁶³ Özyalçın⁴⁶⁴ ve Güney⁴⁶⁵ ise Nakşî mi, Bektaşî mi olduğuna dair bilgi vermemişlerdir. Şiirlerinde yer alan “gül gibi Bektâşîyiz”, “safî biz Bektâşîyiz” gibi ifadeler onun Bektaşî olduğunu göstermez. Bu durumu Aşkun şöyle açıklamaktadır: "Bu sözler bir âşığın Alevî köyünde, köylülerin kalbini kazanmak için Alevî-Bektaşî geleneğinden haberdâr olduğu ve Hacı Bektâş-ı Velî gibi bir velinin büyüklüğünü inkâr edemeyeceğini göstermek için söylemiştir."⁴⁶⁶ Kaya ise bir şiirinden hareketle Bektâşî olmadığını izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre eğer Ruhsatî Bektâşî olsaydı;

Sabahın seyrinde ben cuşa geldim

Dağlar Ya Muhammed Ali çağırır

Bülbülün efganı bağırimi deldi

Güller Ya Muhammed Ali çağırır

diyen Pir Sultan Abdal'a Ruhsatî;

Sen Ali'ye çağır ben de Allah'a

Görelim hangimiz haklı çıkarız

İbtida danışak Rasulullah'a

Görelim hangimiz haklı çıkarız (Âşık Ruhsatî, 383/457)

diye oldukça sert bir şekilde cevap verme gereği duymazdı. Bu yüzden Ruhsatî'ye Bektaşî hükmünü vermek yanlış olacaktır.⁴⁶⁷

Ruhsatî, İslamîyete tam bir teslimiyetle bağlı, inanmış, samimi bir müslümandır. İslam peygamberini ve ehl-i beyti aşk derecesinde sevmektedir.⁴⁶⁸ Bir çok şiirinde kerbelâ hadisesi, Hz. Ali'nin kahramanlıkları, Hasan ve Hüseyin, Selman, Kamber, Kızıl Deli, Musa Kazım, Cafer-i Sadık gibi büyüklerden bahsetmiştir. Ancak yine bu şiirlerde Hz. Muahmmmed'i, dört halifeyi ve Hz. Fatma'yı birlikte anmıştır.⁴⁶⁹ “Ümidim

⁴⁶² Aşkun, *Büyük Halk ve Saz Şâiri Ruhsatî*, 35.

⁴⁶³ Köprülü, *Saz Şairleri*, 479.

⁴⁶⁴ Kadri Özyalçın, *Deliktaşlı Ruhsatî*, Sivas 1936, XII-XIV.

⁴⁶⁵ Güney, *Erzurumlu Emrah*, 8.

⁴⁶⁶ Aşkun, *Büyük Halk ve Saz Şâiri Ruhsatî*, 37.

⁴⁶⁷ Kaya, *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*, 26.

⁴⁶⁸ Kaya, *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*, 129.

⁴⁶⁹ Bu hususta 12, 48, 111, 114, 176, 194, 229, 255, 275, 297, 377 nolu şiirlere bakılabilir.

muhkemdir beş ile dörde” ifadesindeki beş, Hz. Muhammed ve dört halifeyi; dört ise dört halifeyi sembolize etmektedir.⁴⁷⁰

*“Eğer mezhebim sorarsan cinpolattan katıyım
Hem Muhammed çarıyârı sevdiğim beştir benim”* (Âşık Ruhsatî, 229/223)

Şiirlerinde özellikle Allah ve peygamber sevgisi öne çıkmakta, bu minvalde salat u selam okumayı biricik hüneri saymaktadır:

*Dilimde ezkârım virdim
Bir Allah bir de Muhammed* (Âşık Ruhsatî, 109/47)
*Allah bir demeden gayri elde varım yoktur yok
Şita oldu dünyâ bana nev-baharım yoktur yok
....
Uşşak-ı Resul’üm deyi hatemimi basarım
Salat ü selamdan gayri bir hünerim yoktur yok* (Âşık Ruhsatî, 197/173)

Ruhsatî, şiirlerinde erken yaşlarda kendini dine adadığını, Kur’an’ı çok sevip işine çok bağlı olduğunu, yirmi yaşında Nakşbendî-Halidî tarikatına girerek sağlam bir imâna sahip olduğunu dile getirmektedir.

*Ruhsatî yirmi yaşında
Bağlanmış kendi işinde
Yüz dört kitâbın başında
Sevdim Kur’an’a bağlandım*

*Nakşî tarikatına girdim
Muhkem imâna bağlandım* (Âşık Ruhsatî, 213/198)

Bir şiirinde Rifai tekkesinden ve oradaki Hüseyin Efendi diye bir zâttan bahsetmektedir. (Âşık Ruhsatî, 114-54/6). Ancak bu hususta başka bir bilgi yoktur. Bununla beraber birçok şiirinde intisap ettiği şeyhini bizzât ismen ifade etmektedir. Buna göre şeyhi Terzi Baba⁴⁷¹,’nın müridi Şeyh Şakir Efendi⁴⁷²,’dir:

⁴⁷⁰ Kaya, *Sivas’ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*, 25.

⁴⁷¹ Terzi Baba (1776-1848) hakkında Bayburtlu Celâlî bölümünde geniş bilgi verilmiştir.

⁴⁷² Terzi Baba’nın müritlerinden olan Şeyh Şakir Efendi ise Kaya’nın dediği bilgilere göre Sivas’ta manifaturacılık yapmıştır. Mezarı önce Sivas’taki “Garipler Mezarlığı”nda iken, buranın kaldırılması üzerine na’sı “Halifelik Mezarlığı”na nakledilmiştir. Kaya, *Sivas’ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*, 21.

Ben de yalvarırım Terzi Baba 'ya
Olanca emeğim gitti hebaya (Âşık Ruhsatî, 254/258)
Tarîkatim Nakşibendi Terzi Baba sultanım
Şeyh Şakir Efendi gelse tazelenir imânım
Kibleye teveccüh etsem cesette titrer canım
Kalbimi ruşen eden ol cana aklım yetmedi (Âşık Ruhsatî, 155/117)

Tarîkat'ım Nakşibendî'nin Halidi Kolu'ndadır
İnabetim Hacı Şakir Efendi elindendir (Âşık Ruhsatî, 118/59)

Uğru ile Kadı Hikâyesi'nde de intisap ettiği Şakir Efendi ve Terzi Baba'yı şu ifadelerle anmaktadır.

Şakir Efendi 'den aldım edebî
Çalarım başımı taşa duvara (14. beyit)
Erzincan 'da güzel Terzi Baba 'nın
Deyrine sekiyem ben ol hubanın (359. beyit)
Ba-husus şeyhimdir Şakir Efendi
İderem ben ona her dem pesendi (296. beyit)

Ruhsatî, bir mürşide bağlandığı ve tarikat yolunda bir salik edasıyla ilerlediğini şiirlerine sıkça dile getirmiştir. “Eğdim boynum yetim ettim/Bir mürşit dâmenin tuttum” (Âşık Ruhsatî, 250/253-3), “Çile çektim kışladım/Emmâreye başladım” (Âşık Ruhsatî, 138/92-7) “Estağfirullah deyi nefse çaldım teberi” (Âşık Ruhsatî, 177/148) “Çekip aşkın Zülfikar'ın kaskatı/Nefs-i emmâreyi bağla bir zaman” (Âşık Ruhsatî, 244-245/4) ifadeleri tarikat eğitimine tabi yutulduğunu göstermektedir. Ancak O, mudara bir derviş olduğunu da itiraf etmekte, “Tarikimi kesti kılâb” ifadesiyle nefsine hâkim olamadığı için tarîkatta ilerleyemediğini dile getirmektedir:

“Tarîkata girdim post alamadım
Ölmedi nefsimi üstelemedim” (Âşık Ruhsatî, 210/193)
“İslâh-ı nefs olamadım
Ne kadar kılsam talep” (Âşık Ruhsatî, 288-312/1)
Bir mürşitten destur aldık
Yolun yarısında kaldık

*Mudara bir derviş olduk
Kabul eder ise Çalap*

*Ruhsat dersin bilemedi
Yaram tabip emlemedi
Dahi Hakk'ı bulamadı
Tarikimi kesti kilab (Âşık Ruhsatî, 288/312-5)*

Ruhsatî'nin Nakşibendîlikle ilgili intibaları, düşünceleri, inancı şiirlerinde fazlasıyla yer almıştır. Bunlardan bazıları şöyledir;

*Tarîkatım Nakşî amma
Bize Veysi kulu derler (Âşık Ruhsatî, 316/354-1)*

*Tarik-i Nakşî'nin halis koluyum
Mürşîdim izlerim izlerim turnam (Âşık Ruhsatî, 211/194-3)*

*Tevrat, Zebur, İncil, Kur'ân dördü dilde ezberim
Tarîkatım Nakşibendî bu binadan essela (Âşık Ruhsatî, 95/27)*

*Nakşî'den giydim tacım
Zikr u tesbihtir ilâcım (Âşık Ruhsatî, 139/92-4)*

*Tarîkatım Nakşî'dir bendine bend olmuşum
Lâilâhe illallah hem dilimin ezberi (Âşık Ruhsatî, 177/148)*

*Bir cami yaptırsan bin bir köşeli
Horasânî halı ile döşeli
Bir Nakşî tekkesi bile temeli
Ah neyleyim yürekte var elde yok (Âşık Ruhsatî, 193/168-8)*

*Eğer tarikim sorarsan Nakşibendî itiyim
Eğer mertlikten sorarsan cümledenizden kötüyüm
Eğer mezhepden sorarsan cinpolattan katıyım*

Hem Muhammet çar-ı yârı sevdiğim beştir benim (Âşık Ruhsatî, 229/223-4)

Öyle pek pedersiz pirsiz sanmanız

Tarîkatım şeyhim çobanım da var

Zikr ü tesbih ile kurulmuş tahtım

Tarik-i Nakşî'den açılmış bahtım

Ârif meclisinde oturdum kalktım

Himmetim erkânım iz'anım da var (Âşık Ruhsatî, 299/329-2)

Değirmensiz susuz döner taşımız

Elli beşe kadem bastı yaşımız

Kudret haznesinden gelir aşımız

Tarik-i Nakşî'den zikrimiz vardır (Âşık Ruhsatî, 325/368-2)

Ben derim Ruhsat almışım Nakşibendî tarikım

O da sarılmış yakama yüz karasın gösterir (Âşık Ruhsatî, 340/393-5)

Tarik-i Nakşî'den alıp inabet

Arayıp derdine dermâna yetiş (Âşık Ruhsatî, 360/422-5)

Tarik-i Nakşî'den tamdır postumuz

Muhammed'den gayri yoktur dostumuz (Âşık Ruhsatî, 385/460-4)

Dat zevrağım sadr-ı mahal ismin ezber dildedir

Tı tarikim Nakşibendi pirimiz sultan olur (Âşık Ruhsatî, 347-404/8)

Neticede Ruhsatî müntesibi olduğu tarîkati ve şeyhini her fırsatta dile getirmiş, bir derviş edasıyla şiirler söylemiştir. Tarîkat intisabı onun dünyâyâ bakışını etkilemiş, zühd anlayışına sahip olmasını sağlamıştır. Bu yüzden birçok şiirinde dünyayı yermiştir. Bu noktada kendini dünyâdan vazgeçmiş sabır köşesinde “Hak Hak” diyen bir dervişe benzetmiştir:

Geri getiremem giden ömrümü

Ne harabı belli ne de mamuru

Âhir vaktin mümkün değil tamiri

Dünya bir kırılmış bardak diyorum

Yapışmışım bir mürşîdin peşinden

Dağılmış Ruhsat'ın aklı başından

Vazgeldim dünyânın gıllığışından

Sabır köşesinde Hak Hak diyorum (Âşık Ruhsatî, 237/234-5)

2.2.3.8. Zileli Âşık Hacı Talibî

Âşık Hacı Talibî XVIII. yüzyıl âşıklarından olup Zile'de doğmuş ve orada vefat etmiştir. Hayatını kahvecilikle geçiren Talibî, Turhal şeyhi olarak tanınan ve Borlu Ahmed Kuddûsî'nin de şeyhi olan Nakşî şeyhi Turhallı Mustafa Efendi⁴⁷³ (ö.1205/1794)'nin halifelerindendir. Çevresinde çok sevilen, saygı duyulan bir şahsiyet olduğu söylenmektedir.⁴⁷⁴

Âşık Hacı Talibî'nin Şeyhi ve intisabı ile ilgili şiirlerinde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Günümüze çok az şiiri ulaştığı göz önünde bulundurulduğunda intisabına yönelik şiirlerin günümüze ulaşmamış olabileceğini kabul edebiliriz. Bununla beraber şiirlerinden Talibi'nin Eyke, Kudüs ve Mısır'a gittiği, Hafız olduğu ve Zile'de vâizlik yaptığı (Âşık talibi, 12), Zile halkıyla bazı problemler yaşadığı (Âşık Talibi, 48), Nasihat Destanı (Âşık Talibi, 36) ve Beğenmez Destanı (Âşık Talibi, 46) ile halka nasihatlerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Yine şiirlerinde Cafer-i sadık (Âşık talibi, 20) ve Balım Sultan'ın adından bahseden (Âşık Talibi, 16) Talibi'de aşk ve melamet vurgusu öne çıkmakta ve bir şiirinde bâde içtiğini dile getirmektedir. (Âşık Talibi, 55)

⁴⁷³ Doğum tarihi kesin olmayan Turhallı Mustafa Efendi (ö.1205/1794) Tokat Turhal'da dünyâya gelmiştir. Kendisi XVIII. yüzyılda yaşayan medrese mezunu, on yedi Nakşibendi şeyhlerinden biridir. Eğitim hayatına Amasya'da başlamış, İstanbul'da devam etmiştir. Tasavvufa, Şam'da intisab etmiştir. Burada Ali el-Murâdî (ö.1184/1770)'ye intisab ederek, Nakşîliğin Müceddidiye kolundan icazetini almıştır. Mustafa Efendi, Yeniçeri kökenli olmasına rağmen, sonradan tasavvufa meyletmiş, Turhal'a giderek bir zâviye açıp, halkın ve ileri gelenlerin saygı ve sevgilerini kazanmıştır. Devlet yöneticiler tarafından ziyaret edilen Mustafa Efendi'nin istekleri halk tarafından kabul görmüştür. O, aynı zamanda Anadolu'da Halidiye'nin yayılmasından önce Nakşibendiliğin yayılmasında öncülük yapmıştır. Geniş bilgi için bkz. Ali Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, Bor'lu Ahmed Kuddûsî Vakfı, Niğde 2012, 38; Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. yy)*, İnsan Yay., İstanbul 2003, 108.

⁴⁷⁴ Türk bilim ve sanat hayatına önemli katkılarda bulunan Mustafa Necati Sepetçioğlu ve Prof. Dr. Mümtaz Turgut Topbaş Talibi soyundan gelmektedir. Bkz. Mehmet Yardımcı, *Zileli Âşık Talibi*, İnanç Yayınları, İstanbul 1989, 5.

Halk ile yaşadığı problemler de bu melamet anlayışına sahip olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Şu şiiri onun kişiliğini yansıtmaktadır:

*Mest görüp zâhid beni sanma demi meyhânedeyim
Nûş edüp bezmi ezelden cûra'ı peymâneyim
Tâ düşüp aşka değiştim varlığı her nem ki var
Geldiğim dosttan bana arzim düdam ü hayrânım*

*Bir melâmet kâğıyım dünyâda bin gavgâ ile
Bed likalardan halas olmaz serim dâva ile
Kimseler mahiyetim şerh eylemez mâna ile
Günbegün amma lâfızda söylenir efsâneyim*

*Bende buldum istedim bi şaddı payan lütf ü hak
Ol sebep hâke düştüm haşre dek hastalık ayak
Eyledim ehli kemâlden (Men Aref) dersin bak
Hacetim nâmerde yoktur merdinen merdâneyim*

*Tâlibî kavlinde gerçektir güzel ahdinde yâr
Şem'a yansın gam mıdır pervâneye odda karar
Gözlerim hicran elinden ağlasın koyzar ü zar
Böyle kalmaz bir gün olur vuslat-ı cânâneyim (Âşık Talibi, 50)*

2.2.4. Rifâî Âşıklar

Rifâiyye Ahmed er-Rifâî'ye (ö. 578/1182) nisbet edilen bir tarikat olup XII. yüzyılda teşekkül eden tarikatlar arasında kuruluşunu tamamlayıp teşkilâtlanan İslâm dünyasının ilk tarikatlarından birisidir. Rifâiyye tarikatının esasları Ahmed er-Rifâî tarafından tesbit edilmiştir. Onun ifadesine göre Rifâiyye Kitap ve Sünnet'e dayanan, tevazu ve alçak gönüllülüğün esas alındığı bir tarikattır.⁴⁷⁵ Çalışmamıza dâhil ettiğimiz âşıklardan Âşık Sümmânî ve Bardızlı Nihânî'nin Rifâî tarikatine intisap etmesinde Horasan'ın Sanamer Köyü'nde yaşayan Hacı Ahmed Baba (ö. 1912)'nın etkisi vardır.

⁴⁷⁵ Mustafa Tahralı, "Rifâiyye", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 99-103; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 217-271.

2.2.4.1. Âşık Sümmânî

Sümmânî 1862 yılında Erzurum'un Narman ilçesinin Samikale Köyünde doğmuştur.⁴⁷⁶ Asıl adı Hüseyin olup sonradan Sümmânî mahlasıyla meşhur olmuştur. Babası Kafkaslardan Anadolu'ya göç etmiş Kasımoğullarından Hasan Efendi'dir. Fakir bir hayat sürdüğü söylenen Hasan Efendi aynı zamanda köylülerin bilgisine müracaat edip iltifat ettiği birisidir.

Ümmî olduğu bilinen Sümmânî, çocukluk döneminde gerekli temel dinî ve ahlâkî bilgileri babasından öğrenmiştir. Ayrıca Sümmânî;

Üstadım hocadır himmeti hâzır
Muhabbet bahsinde misli la nâzır
Bu ledün ilminde olmuştur vezir
Himmetle açıldı zekâvetimiz (Âşık Sümmânî, 365/277)

ifadeleriyle de kimi kastettiğini çıkaramadığımız, ledün ilmine mazhar olmuş hocasının himmetiyle anlama ve kavrama kabiliyetinin açıldığını ifade etmiştir.⁴⁷⁷

Sümmânî ileri seviyede dinî tahsil görmemesine rağmen, toplumun temel İslamî değer yargıları ve anlayışlarına sahip birisidir. Şiirlerinde de dinî bilgi, duyarlılık ve hassasiyeti açıkça görülür. Öyle anlaşıyor ki Sümmânî, medrese eğitimi görmese de o tarihlerde medrese, cami, kütüphaneleriyle ünlü olan doğunun ilim ve kültür merkezi Erzurum'da bulunmuş olduğu çevre ve etkisinde kaldığı kişilerden bu neş'eyi elde etmiştir. Yine

Sümmânî geziyor dünyâyı teftiş
Sanma ki ülkene düştü bir baykuş
Hem mollayım hem âşığım hem derviş
On iki ilimden dersim var benim (Âşık Sümmânî, 77)

⁴⁷⁶ Sümmânî'nin doğum tarihi hakkında 1960, 1961 ve 1962 şeklinde farklı tespitler yapılmıştır. Şiirlerinde geçen "Tarih seksen dokuz on bir yaşımda" 1278/1861 ve "Bin iki yüz yetmiş yedide geldim" 1277/1860 şeklindeki sözlü gelenekle ulaşan farklı rivayetler onun doğum tarihi hakkında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Muhtemelen kameri takvim farklılığından da olsa gerek bu tarihler 1860 ile 1862 arasında değişmektedir. Geniş bilgi için bkz. Haşim Nezihî Okay, *Âşık Sümmânî*, Maarif Kitaphanesi, İstanbul 1934, 6; Mehmet Kardeş, *Meşhur Saz Şâiri Âşık Sümmânî*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1963, XVII; Nesib Yağmurdereli, *Sümmânî Hayatı Şiirleri*, Ülkü Basımevi, İstanbul 1939, 23; Abdullah Develioğlu, *Büyük İnsanlar*, 463; Abdulkadir Erkal, *Âşık Sümmânî Divanı*, Birleşik Yay., Ankara 2012, 1-4; 19-21.

⁴⁷⁷ Cengiz Gündoğdu, "Âşık Sümmânî'de Aşkın Metafiziziği", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, cilt: VIII, sayı: 18, 123.

tarzındaki ifadeleriyle ise kanaatimize göre belli bir tahsil görerek molla olduğunu değil, bâdeli âşık olarak gördüğü rüyâ ile elde ettiği kazanımlara vurgu yapmaktadır. Dervişliği ise onun tasavvuf neş’esine sahip olduğuna işaret etmektedir. “*On iki ilimden dersim var benim*” ifadesiyle, rüyâ vasıtasıyla dinî erkânı aldığını kasetmiş olabileceği gibi, âşıkların âşık fasıllarının on iki ana temasını oluşturan taksim, peşrev, divân, semâi (aruza dayalı), kalenderi, müstezad, methiye, satranç, koşma, semâi (heceye dayalı), mâni ve destan türlerini kasettiği de düşünülebilir. Öyle anlaşıyor ki o, molla, âşık ve derviş olmayı bâde yoluyla elde ettiğini (veya elde edebileceğini) ifade etmektedir.⁴⁷⁸

Sümmânî’nin hayatıyla ilgili halk arasında en çok bilinen ve anlatılan husus, bizzât kendinin de içinde yoğrulduğu geleneğin etkisiyle şiirlerinde dillendirdiği rüyâda pir elinden bâde içmesi olayıdır. Sümmânî’nin hayatı ve şiirleri bu olayla birlikte renklenmekte ve yukarıda “bâdeli âşık” geleneğinden bahsederken ifade ettiğimiz gibi o da rüyâ yoluyla bir kıza (Gülperi) âşık olma, irticalen şiir söyleme yeteneği, ilmî ve ledünnî bilgiye sahip olma, mahlas alma gibi bazı kazanımları elde etmektedir.⁴⁷⁹ Âşık Sümmânî’ye mahlası⁴⁸⁰ rüyâda pirlar tarafından verilmiştir.

Sümmânî bâde içme olayından sonra şiirler söylemeye başlar ancak henüz saz çalmasını bilmemektedir. Babası ile birlikte Erzurum’a giderek âşıklar çevresine katılır.

⁴⁷⁸ Gündoğdu, “Âşık Sümmânî’de Aşkın Metafiziği”, 124.

⁴⁷⁹ Daha geniş bilgi için bkz: Düzgün, “Âşık Edebiyatı”, 193; Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüyâ Motifi*, 91-93.

⁴⁸⁰ Sümmânî kelimesinin gerek yazılışında gerekse anlamında ihtilaf vardır. El yazmalarında ثَمَّانِي ve صَمَّانِي şeklinde iki farklı yazılışa da rastlamak mümkündür. Bu durum Sümmânî kelimesindeki ihtilafın başından beri devam ettiğini göstermektedir. Şiirler incelendiğinde bu konuda yeterli bilgi yer almadığı görülmektedir. Her üç kelimeyi dil kuralları ve anlam açısından inceleyecek olursak ثَمَّانِي Arapçada “sonra” anlamındaki ثُمَّ kelimesinden ism-i mensup yapılarak “son(ray)a ait, sonuncu” anlamını vermek mümkündür. Âşık Sümmânî üzerine yapılan ilk çalışmalarda bu anlam verilmiştir. Bkz. Hayrettin Rayman, *Âşık Sümmânî*, Ankara 1997, 39; Abdulkadir Erkal, *Âşık Sümmânî*, Fenomen Yay., Erzurum 2007, 13. Halk arasında daha çok bu anlamı yaygındır ve Sümmânî’nin son hak âşığı olduğu kanaati dile getirilir.

Bazı araştırmacılar ise Sümmânî mahlasını صَمَّانِي şeklinde olabileceğinden hareketle anlam arayışını sürdürmüşlerdir. Buna göre “Sümmânî” kelimesi muhtemelen (s-m-m) kökünün sıfat-ı müşebbehesi olan ve sağır, sert, sağlam, dayanıklı, iri kaya anlamına gelen ‘esamm’ kelimesinin⁴⁸⁰ çoğulu ‘sümmân’ın sonuna nisbet ‘y’si eklenerek ‘Sümmânî’ şekline dönüşmüştür. Kelimenin ‘sağlam, dayanıklı’ gibi manaları dikkate alınarak Sümmânî mahlasının yaşadığı sürece çektiği sıkıntıları, tahammül edilmez acıları çağrıştıran bir anlamda kullanmış olabileceği söylenmiştir. Ayrıca Âşık Sümmânî’nin köyünün isminin “sarp, dayanıklı kale” anlamına gelen Samikale olması ve mahlasın Samikaleli anlamıyla verilmiş olabileceği bu görüşü desteklemektedir. Ancak bu kelimenin Arapçada çok kullanılan bir kelime olmaması âşığın mahlasını bu şekliyle kullandığı ihtimalini zayıflatmaktadır. Gündoğdu, “Âşık Sümmânî’de Aşkın Metafiziği”, 122; Nurettin Albayrak, *Sümmânî*, Timaş Yay., İstanbul 2001, 24.

Sümmânî kelimesinin bir üçüncü şekli olan سَمَّانِي ise kullanımı dil kuralları bakımından en uygun olanıdır. سَمَّان Arapçada “keklik” anlamlarına gelmektedir. Kekliklerin çokça bulunduğu bir köyde doğup büyüyen, dağlarda hayvân otlatırken çokça karşılaşması muhtemel olan Âşık Sümmânî’nin mahlasını bu şekliyle kullanmış olması bir ihtimal olarak değerlendirilebilir.

Âşık kahvelerinde ve meclislerinde âşıklık geleneğini ve saz çalmayı öğrenmeye başlar. *Sümmânî*'nin birçok âşıktan etkilenmesine karşın, yetişmesinde dönemin ünlü âşığı Erbâbî'nin önemli katkısı vardır. Onun asıl saz hocasının da Erbâbî⁴⁸¹ olduğu söylenir. Erbâbî'den âşıklığın inceliklerini öğrendikten sonra bilgi ve görgüsünü artırmış, âşık fasıllarına ve atışmalarına bizzât katılmıştır.⁴⁸² Böylece o âşık geleneğinin tamamlayıcı unsurlarından biri olan ustadan ders alma işini de tamamlamıştır.

Sümmânî, sonraki yıllarda âşıklığına ve irfânına ilişkin çok şeyler duyduğu âşık Şenlik'i görmek için Kars'a gitmiş ve onunla karşılaşmıştır. Günler süren atışmalardan sonra birbirlerini etkilemiş ve çok iyi arkadaş olmuşlar, Şenlik'in annesi Sümmânî'yi gömleğinden geçirip evlat edinmiştir.⁴⁸³ Daha sonraki dönemlerde yurt içinde gittiği yerlerde Sezaî, Nihânî, Mâhirî, Zülâlî, Huzûrî, Mazlûmî, İkrarî, Kenzî, Kelâmî, İzânî ve kendi ustası Erbâbî ile atışmalar yapmıştır.⁴⁸⁴

Sümmânî'nin karşı karşıya geldiği kişiler, yaşadığı olaylar, bulunduğu meclisler, yaşadığı hayat seyri düşünce ve anlayışını genişletmiş, tecrübesi ona olgun ve halk arasında ârif kavramı ile ifade edilen bir şahsiyet kazanmasını sağlamıştır.

Tasavvufî gelenekte bir kimse âlim, fazıl ve kâmil de olsa ruh dünyâsını aydınlatacak bir kâmil mürşîde ihtiyaç duyar. Bu ihtiyacı giderme ve bu yolda sağlıklı bir yürüyüş için ilk adım talibin kendisini Allah'dan alıkoyacak ilgi ve alakalardan kurtularak samimi bir şekilde o'na yönelmesidir. Sümmânî bu hususu şu sözleriyle dile getirir:

*Bir adam başına mürşîd olamaz
Varıp bir kâmile danışmayınca
Candan geçmeyince cânân bulunmaz
Gönül her eşyâya karışmayınca* (Âşık Sümmânî, 156/2)

⁴⁸¹ Erbâbî, H.1220/M.1805 yılında Erzurum'un Karaz (Kahramanlar) köyünde doğmuş, daha sonra Erzurum'a yerleşmiş, genç yaşlarda bir dergâha intisap etmiştir. Aynı zamanda klasik edebiyatımızın bir mensubu olan Erbâbî'nin aruzla yazdığı şiirler bir divân halinde toplanmıştır. Ömrünün son yıllarını Erzurum'da Caferiye mahallesindeki evinde geçiren Erbâbî, yaşadığı dönemlerde şehrin edebi ve bedii hayatında büyük rol oynamış ve H.1300/M.1882 tarihinde Erzurum'da ölmüştür. Fındıkoğlu, *Erzurum Şairleri*, 81-85.

⁴⁸² Rayman, *Âşık Sümmânî*, 40; Yağmurdereli, *Sümmânî Hayatı Şiirleri*, 28.

⁴⁸³ Aslan, *Çıldırli Âşık Şenlik Hayatı, Şiirleri ve Hikâyeleri*, 99-100.

⁴⁸⁴ Abdulkadir Erkal, "Sümmânî'nin Âşık Edebiyatına Olan Etkisi", *Narman Sosyal Kültür Sanat Dergisi*, Sayı: 1, 1999, 38-44; Sümmânî'nin yaptığı âşık karşılaşmalarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Dilaver Düzgün, "Çıldırli Âşık Şenlik ile Narmanlı Âşık Sümmânî'nin Karşılaşmaları", *Millî Folklor*, c.VI, Yıl: 12, sayı: 48, kış 2000, 26.

Ömrü hibe ettim kıyl ile kâla
Kâl ile erer mi insan kemâla
Vardır iştîyâkım bir muhkem dala
Yapışmadan müddetimi doldurma. (Âşık Sümmânî, 165/13)

Tasavvuf safa, vefa ve Hz. Peygamber'in ahlakıyla ahlaklanmaktır. Ahlaklanmak için sülûka, sülûk için de ârif ve kâmil bir mürşide ihtiyaç vardır. Sümmânî de kâmil bir mürşide başvurma, tarîkat kulpuna yapışarak Hak divânına bir yaverle ulaşma iştîyakında olduğunu şu dizeleriyle dile getirir:

Sümmânî'yem görmedim hiçbir sefâ
Her sefâ dalına konmuş bir cefâ
Her ne istedimse yok durur vefâ
Tarîkat kulpuna yapışmayınca. (Âşık Sümmânî, 156/2)

Var mı Sümmân gibi meyl-i avâre
Âhesteâheste varır o yere
Evvela desturlu bir yâver ara
Yâversiz çıkılmaz şâh divânına. (Âşık Sümmânî, 168/16)

Sümmânî kemâl ehline gönülden bağlılığı kurtuluş vesilesi olarak görmekte ve şunları söylemektedir:

Kâmiller sevmezler kendi pâyesin
Onlar kaldırmışlar dünyâ riyâsın
Kimse bilmez hiç kimsenin mayasın
Onla kalkıp, düşüp, konuşmayınca (Âşık Sümmânî, 156/2)

Sümmânî'nin kişiliğinin oluşmasında, iç dünyâsının şekillenmesinde en büyük katkıyı sağlayan ve ondaki tasavvufî neş'eye kaynaklık eden iki gönül sultanı kendi tabiriyle yâveri vardır. Bunlardan biri Nakşibendî, Kadirî ve Halvetî tarîkatlarından icazetli olan Narmanlı Şeyh İbrahim Ethem Erzurumî (Ethem Baba)⁴⁸⁵ diğeri ise

⁴⁸⁵ Bu zât icazetnâmesinde Şeyh İbrahim Ethem Erzurumî, halk arasında ise Ethem Baba olarak bilinir. 1836 yılında Erzurum'da dünyâ'ya gelmiştir. Babası Afganistan'dan göç ederek Erzurum'a yerleşmiş olan Şeyh Muhammed Nesibî'dir. Sivas'a gidip Halvetî Şeyhlerinden Şemseddîn-i Sûzî'ye intisab etmiş ve ondan hilafet alarak halkı irşat etmek üzere yine Narman'a gönderilmiştir. Zamanından intikal eden

Horasan'ın Sanamer Köyünden Rifâî tarîkatı şeyhi Hacı Ahmet Baba'dır.⁴⁸⁶ Süm mânî'nin bu zâtlarla yakın münasebetleri olduğu düşünülüşünde onun Kadirî, Nakşî, Halvetî ve Rifâî tarikatlerinin neş'esinden haberdâr olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁸⁷

Süm mânî'nin Ethem Baba ile ilişkilerine dair fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak halkın ve torunlarının anlattıklarına göre Süm mânî Narman'da Ethem Baba'nın dergâhına gider, sohbetlere iştirak eder, zikirlerine katılmış. Hatta bir gün tekkeye geldiğinde Ethem Baba'yı coşmuş bir halde zikir yaparken görmüş, bunun üzerine onu bir bülbüle benzeterek şu şiiri söylemiştir:

Bir gün vardım dost bağına

Ne hoş öter cûşun bülbül

Açmış güller müzeyyen

Ya nedir telaşın bülbül

Bülbülün ne fikri vardır

Dâim hamd ü şükri vardır

Dört bin isme zikri vardır

El zanneder kuşun bülbül

Bülbül ne hayal hâbında

Nûşi var âşkın âbında

Dâim sen rızâ bâbında

yaşlı kişiler ve mezar taşındaki: “*Tarikimiz Nakşibendî, Mesleğimiz Halvetî, edebimiz Kâdiridir. Biz Muhammed ümmeti oniki tarikatta vardır Şeyhimizin hidmeti*” ibaresinden anlaşıldığına göre o, Nakşibendî ve Kadirî tarikatlarından da icazet almıştır. Aralarında halk arasında çok tanınan Avnî mahlasıyla Abdullah Hoca ve Molla Recep’inde bulunduğu çok sayıda mürid yetiştirmiştir. Abdurrezak Türk, *Erzurum’un Kandilleri*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2014, 479.

⁴⁸⁶ Hacı Ahmet Baba 1792 yılında Van’da dünyâya gelmiştir. Babası dönemin büyük Şeyhlerinden Seyyid Yûsuf-ı Nâilî’dir. Elde mevcut silsilenamesine göre 19. dedesi, Rifâî tarikatının kurucusu olan Seyyid Ahmed er-Rifâî olup, 36. dedesi Hz. Hüseyin’dir. Küçük yaşlarda kendisini ilme adayan Ahmed Baba ilk eğitimini babasının dergâhında almıştır. Kısa zamanda hem ilmi sahada, hem de tasavvuf sahasında hatırı sayılır bir kişilik kazanmıştır. Hacı Ahmed Baba, manevî işaret olarak gördüğü bir rüyâ üzerine sıkça seyahat etmiştir. İlk seyahatini İstanbul’a yapmıştır. İstanbul’da kaldığı süre zarfında müteaddit defa Hicaz’a yaya olarak gidip gelmiştir. Daha sonra, Narman’a gelmiş ve ardından bir tayin ile Sanamer’e yerleşmiş, burada Rifâî dergâhını inşa ederek hizmetini sürdürmüştür. II. Abdülhamit ile de görüşen ve 93 harbine iştirak eden Hacı Ahmed Baba, 1912 yılında 120 yaşında Hakk’ın rahmetine kavuşmuştur. Cenazesi vasiyeti üzerine yıllarca yaşadığı Sanamer Köyü’ndeki evine defnedilmiştir. Seyyid Hacı Ahmed Baba’dan sonra yerine, Seyyid Yakup Baba ve Seyyid Hacı Mevlüt Baba postnişîn olmuştur. (www.rifailer.org/mevludbaba.htm 13.10.2007) Sebahattin Bulut, “Sanamerli Hacı Ahmet Baba”, *Erzurumda İz Bırakanlar*, Kültür Yay., İstanbul 1995, 106; Türk, *Erzurum’un Kandilleri*, 425.

⁴⁸⁷ Geniş bilgi için bkz: Gündoğdu, “Âşık Süm mânî’de Aşkın Metafizigi”, 132.

Sümmân olsun eşin bülbül (Âşık Sümmânî, 382/15)

Şiirlerinden anlaşıldığına göre Sümmânî'nin tasavvufî neş'eyi aldığı asıl şahsiyet, Sanamerli Hacı Ahmet Baba'dır. Torunu Hüseyin Sümmânîoğlu'nun belirttiğine göre Sümmânî bu zâttan tarîkat dersi de almış ve dervişler halkasına katılmıştır.⁴⁸⁸ Sanamerli Hacı Ahmet Baba'ya intisap edip ettiği hakkında kesin bir şey söylemek mümkün gözükme de ondan feyz aldığını bizzât kendisi şiirlerinde dillendirmektedir.⁴⁸⁹

Madeni âl-i âbâdır, erkânı Hacı Baba'nın

Elçisi bâd-ı sabâdır, mihmânı Hacı Baba'nın

Bütün mü'minler gülüdür, feyzi ile bağ tüllüdür

Er bağının bülbülüdür, gülşeni Hacı Baba'nın

Cümle uşşagın gülüdür, Tûr-i Sînâ sümbülüdür

Kapında zaif kuludur Sümmânî, Hacı Baba'nın. (Âşık Sümmânî, 390/23)

Sümmânî, tasavvufî neş'esine kaynaklı eden zâtın Sanamerli Hacı Ahmet Baba olduğunu yine onu tavsif ettiği bir diğer şiirinde şöyle dile getirmektedir:

Mest ü hayran etmiş ol bâd-ı sabâ

Ciğerin hun etmiş ser âl-i âbâ

Hâki Sanamerli er Hacı Baba

Himmetinden eyvallâhı gösterir

Râhda âlem açar ehiyâ gibi

Arzda dalga vurur deriyâ gibi

Sümmânî'nin çeşminde tutiyâ gibi

Aradığım nişangâhı gösterir (Âşık Sümmânî, 324/222)

Sümmânî'nin bu şiirde atfettiği değerler göz önüne alınırsa onun Hacı Ahmet Baba'ya itimad ve bağlılığı da ortaya çıkmış oluyor. Son mısra da belirttiği gibi

⁴⁸⁸ Hüseyin Sümmânîoğlu ile yaptığım hususi görüşmede, dedesi Âşık Sümmânî'nin Sanamerli Hacı Ahmet Baba'dan ders aldığını bizzât ifade etmiştir. Geniş bilgi için bkz: Osman Nuri Karadayı, *Narmanlı Âşık Sümmânî'nin Şiirlerindeki Tasavvufî Motifler*, Lisans Tezi, Erzurum 2004.

⁴⁸⁹ Gündoğdu, "Âşık Sümmânî'de Aşkın Metafiziği", 133.

Sümmânî aradığı nişangâhı Hacı Ahmet Baba sayesinde bulmuş olmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Sümmânî'nin duygu ve düşünce dünyâsını aydınlatan, adab ve erkân sahibi olmasını sağlayan da bu şeyhin himmetidir.⁴⁹⁰

*Mürşid-i kâmile eyledim hizmet
Bana kalsa cüzi arkân bizde var
Erenler bâbından yetişse himmet
Gâhî zâhir, gâhî pünhân bizde var (Âşık Sümmânî, 68)*

Sümmânî'nin çok sevdiği ve saygı duyduğu Hacı Ahmet Baba vefat ettiğinde yazdığı şu şiir yine ona bağlılığının derecesini ortaya koymaktadır:

*Hâki Sanamer'in mücevher bendi
Varisi ehlullâh uşşakın gendi
Vatanı değişti yok değil kendi
Beşerden göç etti rûhen elveda.*

*Severiz âşıklar âl-i âbâyı
Görürüz gözleriz vakt-i sabâyı
Posta vekil etti Yakub Baba 'yı⁴⁹¹
Acaba dedi mi Sümman elveda (Âşık Sümmânî, 159/6)*

Ayrıca Hacı Ahmed Baba'nın torunları Âşık Sümmânî'nin “beni” ve “gözlerim” redifli şu iki şiiri dedeleri Hacı Ahmed Baba'ya yazdığını ifade etmektedir:

*Ezelden bu aşkın pervânesiyem
Yanarım aşkına yâri gözlerim
Ben Hacı Babanın mestânesiyem
Uyar ashâbına âri gözlerim*

*Mürşid dervişinden olur haberdâr
Evlâd-ı Rasûldur nesli peygamber*

⁴⁹⁰ Gündoğdu, “Âşık Sümmânî’de Aşkın Metafizigi”, 133.

⁴⁹¹ Yakup Baba, Seyyid Hacı Ahmed Baba'nın oğlu olup 93 Harbinde Horum ve Zivin tabyalarında Ruslar ile yapılan muharebelerde Yüzbaşı Cevat Bey'in birliğini takviye eden milis kuvvetlerinin reisi olarak 1915 tarihinde Sarıkamış'ta anlından vurularak yılında şehit olmuştur. Zeki Başar, *İçtimai Adetlerimiz ve İnançlarımız*, Erzurum, 1972.

Rıfâî kolunda oldem ser-te-ser
Sertâcım sahib ol piri gözlerim (Âşık Sümmanî, 247/121)
İhvan ülkesinde, sadık bağbanım,
Bağına münasip, bar'landır beni.
Misali bülbülem, şem'a pervâne
Hidâyet bâbın da, zârlandır beni.

Sümmani dilbere, ikrâr verince,
Erenler bab'ında, boyun eğince,
Mürşid ile mürid, halka kurunca
Pîrlerin aşkına fırlandır beni (Âşık Sümmanî, 211/71)

Ömrünün son günlerini köyünde geçiren Âşık Sümmanî, farklı tarihler verilmekle birlikte genel kabule göre 5 Şubat 1915 tarihinde vefat etmiştir.⁴⁹²

Der Sümmânî tamam oldu muhabbet
Biz varalım, siz olasız selamet
Kalktı bu karyeden çekildi kısmet
Göründü gözüme yol yavaş yavaş (Âşık Sümmânî, 339/240)

Cân mülküne düştü cânân elleri
Gönül ham hayâle çattı elverir
Matem bülbülleri sinem şehrinde
Dâd u feryâd edip öttü elverir

Sümmân vadeleşti yâren işinde
Ölüm kâr u bândır ecel peşinde
Mâhî Şubat Pazar günü beşinde
Âhırî mühletim bitti elverir (Âşık Sümmânî, 328/226)

⁴⁹² Okay, *Âşık Sümmânî*, 6; Yağmurdereli, *Sümmânî Hayatı Şiirleri*, 24; Kardeş, *Meşhur Saz Şâiri Âşık Sümmânî*, XVII; Rayman, *Âşık Sümmânî*, 41; Erkal, *Âşık Sümmânî Divânı*, 19-22.

2.2.4.2. Bardızlı Nihanî

Asıl adı Mustafa olan Nihanî, 1884 yılında Erzurum'un Şenkaya ilçesi Bardız (Gaziler) bucağına bağlı Göreşken Köyü'nde dünyâya gelmiş,⁴⁹³ 12 Mart 1967 tarihinde vefat etmiştir.⁴⁹⁴ Babası demircilik yapan Recep Usta, annesi Ahıska Türklerinden bir ailesin kızı Mahbûbe Hanım'dır. Nihanî, soyadı kanunu çıkınca "Gedik" soyadını almıştır.

Uzun yıllar köylerde imamlık yapmış ve ziraatle uğraşmıştır. Hayatında babasının çok önemli bir yeri olduğunu söylemiştir: "*Babam bölgemizde yaygın olan Rûfai tarîkatı şeyhlerinden Sanamerli Hacı Ahmet Baba'dan ders almıştı. Nefsini ödürmek için sık sık zikir halkalarına katılırdı. Onların bu hareketleri aynaya çarpan ışıık misali benim de ruhuma aksetti.*"⁴⁹⁵ Babasının etkisiyle önce Rifai tarîkatına daha sonra Kâdirî tarikatına da girmiştir.⁴⁹⁶ Gökalp, onun Kâdirî tarîkatine müntesip olduğunu ve geceleri uyumayıp post üzerinde sabahlayan bir derviş olduğunu dile getirmektedir.⁴⁹⁷ Şiirlerinden de zikir ve ibâdete çok önem verdiği anlaşılmaktadır. (Bardızlı Nihanî, 138/6; 147/16)

Zikri Hak hakikatında

Feyz-i ilmî hikmetinde

Rûfai tarîkatında

Kolum: "Allah" diyer gider

Dervişim pir bazarında

Gezmeli dost nazarında

Abdulkadir hızarında

Kolum: "Allah" diyer gider (Bardızlı Nihanî, 196/89-3)

Kurtarmak istersen matemden, gamdan

⁴⁹³ Bu köy daha önceleri Kars'ın Sarıkamış ilçesine bağlıdır.

⁴⁹⁴ Zekeriya Gedik, *Bardızlı Âşık Nihanî Dîvânı*, İstanbul 1995, 13, 245. Bazı kaynaklarda doğum tarihi 1885 olarak da gösterilmiştir. Bkz. Mehmet Gökalp, *Bardızlı Âşık Nihânî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1988, 1.

⁴⁹⁵ Gedik, *Bardızlı Âşık Nihanî Dîvânı*, 15, 49.

⁴⁹⁶ Oğlu Mürsel de babası gibi Rifai tarîkatına intisap etmiş, babasının vefatından sonra Menzil dergâhına bağlanmıştır. Mürsel Baba olarak tanınmıştır.

⁴⁹⁷ Gökalp, *Bardızlı Âşık Nihânî*, 9-10.

Ayrılma zikrile devran-ı demden
Yetişir bir feyiz Gavs-ı Âzam'dan
Huzuruna boyun bur gecelerde (Bardızlı Nihanî, 148/16-2)

Rah-ı tarîkatte âlim var amma
O bağa münasip gülüm var amma
Açılmış gevher lalim var amma
Lakin haris olup alan nerededir (Bardızlı Nihanî, 200(97-3))

Torunu Zekeriya Gedik'in bildirdiğine göre Nihanî'nin her yıl aralıksız olarak bir halvet dönemi vardır. O günlerde dünyâ ile ilişkisini keser ve varidat-ı ilâhîyyeden gönlüne açılan bir pencereden sevdiklerini seyreder, zaman zaman Mihrubân, bâde içiren dervişler, I. Dünya savaşında eliyle toprağa verdiği şehitler gibi mânevî misafirler ağırlar, onlarla konuşmuş. Bu dönemde mümkün oldukça yanına kimse alınmazmış. Dervişteki bu hal 11 mart 1967 tarihine kadar devam etmiştir. Bu son halvet dönemi 3-4 gün sürmüştür.⁴⁹⁸

Şiirlerde verilen 1318/1900 yılında yani 16 yaşında iken dedesiyle birlikte bir sünnet törenine katılmak için gittikleri Oltu'nun Terpenk Köyü'nde atları otlattığı sırada çalılıklar arasında yolunu kaybetmiş, yolunu ararken bir şehit mezarıyla karşılaşmış (Tek Şehit Mezarı), abdest alarak iki rekât namaz kıldıktan sonra orada uyuya kalmıştır. Rüyasında üç derviş gelip yeşil bir evrak vererek üzerindeki Mihrubân yazısını okumasını istemişler ve okuyunca ilki Allah aşkına, ikincisi Hz. Muhammed Mustafa adına, üçüncüsü de sevdiği kız Merubân adına olmak üzere üç bâde sunmuşlardır. Üçüncü bâdeden sonra Mirubân'ı göstermişler, görüntü kaybolunca da ona Nihanî mahlasını vermiş, “bundan böyle mana gülistanının bülbülü oldun” demişlerdir.⁴⁹⁹

Kırk üç yıldır bu sevdâya düşeli
Ya Allah, ya Settar diyer gezerim
Üç derviş manada gördüm neşeli
Onlar her ne derse yazar gezerim (Bardızlı Nihanî, 178/60)

⁴⁹⁸ Gedik, *Bardızlı Âşık Nihanî Dîvânı*, 116-117.

⁴⁹⁹ Gedik, *Bardızlı Âşık Nihanî Dîvânı*, 13-17, 113, 116.

Şehit mezarının yanında bulunan Mustafa uzun müddet baygın kalmış, halk onu cinlerin çarptığını düşünmüştür. Zakim Köyünden Habib hocaya durum arz edilince onun bâde içip âşık olduğu anlaşılmış ve Narmanlı Âşık Sümmânî'ye haber salınmıştır. Âşık Sümmânî de ziyaret için Bardız'a gitmiş ve Nihani ile atışmalar yapmış, âşıklık mesleğini öğretmiştir.⁵⁰⁰

Şiirlerinde ilahî aşk konusunu yoğun bir şekilde işlemiş ve bütün mecazî aşk unsurlarının ötesinde gerçekte Allah ve peygamber âşığı olduğunu dillendirmiştir.

Öyle bir yar sevdim “lâ mekândadır”

Arayıp bulmaya çalışın kuşlar (Bardızlı Nihanî, 198/93-4)

İbtida olmuşum âşık ol Hüdâ'dır sevdiğim

Hem onun yarı Muhammed Mustafa'dır sevdiğim

Kıl müyesser cümlemizi görmeye Cemâl'ini

Bin bir ismin sahibi sırr-ı Hüdâ'dır sevdiğim

İki cihân serverinin ruhuna yüz bin selam

Yokları var eyleyen hak Kibriya'dır sevdiğim (Bardızlı Nihanî, 184/70)

Âlemde ağyârdan umulmaz vefa

O yâri yaradan Yâr'dır sevdiğim (Bardızlı Nihanî, 186/74-3)

Sorsalar nihani sevdiğin kimdir

Sevdiğim dostumun delili “cim”dir

Sevdiğim “Elif”in sevdiği “mim”dir

Olmuş bir güzelin kulu desinler (Bardızlı Nihanî, 197/91)

Tir-i müjgân yanar bağrımda bir ok

Sorulmaz Mevlâ'nın sırrı hikmeti çok

Senden başka yalvaracak yârim yok

Kapındaki bu bîçâre kimindir (Bardızlı Nihanî, 197/92)

⁵⁰⁰ Gedik, *Bardızlı Âşık Nihanî Dîvânı*, 21-38.

*İbtida olmuşum âşık haline bu güzelin
 Muhabbetten halk ola cemâline bu güzelin
 Sevdiğinden Gani Mevlâm kendine yar eylemiş
 Şeker-i sükker ezilmiş diline bu güzelin*

*Anın yüzünü görenler “lâ” görmez cehennemi
 Nübüvvet mührü basılmış dalına bu güzelin*

*Yüz yirmi dört bin güzelden hepsinin alasıdır
 Cümle canlar kurban olsun yoluna bu güzelin (Bardızlı Nihanî, 195/88)*

*Kimse bilmez ne hayale vuruldum
 Emsali lâ bir cemâle vuruldum
 İki mim bir ha bir dala vuruldum (Muhammed)
 Bunun için diyar diyar gezerim*

*Çıkmaz sevdâsı serimden
 Bu sevdâsı Muhammed'in (Bardızlı Nihanî, 189/80)*

Yukarıdaki şiirlerden de anlaşılacağı gibi Âşık Nihani tam bir Allah ve Peygamber âşığıdır. Diyar diyar gezisini, O'nu sevmesine bağlayarak hüsn-i ta'lil yapmakta, aşk anlayışının zirve noktasına Allah ve Hz. Muhammed aşkını yerleştirmektedir. Ona göre Hz. Muhammed'i sevmeyen muhannettir. (Bardızlı Nihanî, 228/138-6) Gözünde ne dünya sevgisi ne cennet arzusu vardır. O Cemalullah'ı müşahede etmeyeceği cenneti dahi istememektedir:

*Der Nihan dünyayı elbet istemem
 Vefâsız ağyâra minnet istemem
 Görmemiş cemâlin cennet istemem
 Adular benimle ne dava görür (Bardızlı Nihanî, 196/90)*

Âşık Nihani'nin gözünde kâinat Cenâb-ı Hakk'ın tecellilerinin görüldüğü bir ayna mesabesindedir. Varlığa bu nazarla bakabilmek için tarîkata intisap etmek ve kalp

aynasını temiz tutmak şarttır. Ona göre bu şekilde “*men aref*” sırrına erişenler zemin ve semayı farklı bir nazarla görür ve tecellilerin kaynağı olan Cemâlullah’ı arzular:

Tarîkat bağına basanlar kasedem

Vücutta alleme’l-esmâyı görür

On sekiz bin âlemde misl-i bir âdem

Kendisi seyrederek dünyâyı görür (Bardızlı Nihani, 196/90)

Men aref sırrına olanlar agâh

Murâdı maksûdu ol Cemâlullah (Bardızlı Nihani, 145/12-5)

Cehdet kazanasın hak rızasını

La mekân mülkünün müheyyasını

İhlas ile silen kalp aynasını

Seyr eder zemini semayı görür (Bardızlı Nihani, 196/90)

Âşık Nihani’nin hayatında önemli bir yere sahip olan bir başka husus da 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşından sonra Kars-Ardahan-Batum yöresinin Ruslara bırakılmasıyla birlikte yaşanan esarettir. Bu sırada büyük sıkıntılar yaşayan Nihani bir ara Ruslar tarafından tutuklanmıştır. Babası ve iki kardeşi dâhil olmak üzere Bardız-Deresi köylerinden 190 kişi esir edilip Sübiryâ’ya gönderilmiştir. Ayrıca Sarıkamış Harekâtı’ndan sonra Ermenilerin köylerde Müslümanlara yaptığı zulümleri görmüştür. Tüm bu yaşananlar şiirlerine olduğu gibi aksetmiştir. Dolayısıyla şiirlerde Türklerin cihângir olacakları ideali sürekli canlı bir şekilde yer almıştır.⁵⁰¹

2.2.5. Kâdirî Âşıklar

Abdülkâdir-i Geylânî’ye (ö. 561/1165-66) nisbet edilen ve İslâm dünyasının ilk ve en yaygın tarikatı olan Kadiriyye’yi Anadolu’ya XV. yüzyılda, Hacı Bayrâm-ı Velî’nin müridi iken onun emri üzerine Hama’ya gidip Abdülkâdir-i Geylânî’nin soyundan Hüseyin el-Hamevî’den hilâfet alan Eşrefoğlu Rûmî getirmiştir.⁵⁰² Çalışmamızda ele aldığımız âşıklardan Âşık Seyrânî’nin Halep’te bir Kâdirî şeyhe intisap ettiği ifade

⁵⁰¹ Detaylı bilgi için bkz. Gedik, *Bardızlı Âşık Nihani Dîvânı*, 50-61.

⁵⁰² Dilaver Güner, *Abdulkadir Geylânî, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, 327-409; Nihat Azamat, “Kâdiriyye”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 131-136.

edilmiştir. Âşık Ceyhûnî Balak Baba'ya, Âşık Kemali Baba ise Borlu Şeyh Kuddûsî Baba'nın (1769-1849) oğlu Şeyh Hacı Abdurrahman Efendi (ö. 1902)'ye intisap etmiştir. Melâmet meşrepliği ile bilinen Kuddûsî Baba'nın Âşık Seyrânî üzerinde önemli derecede etkisi vardır.

2.2.5.1. Âşık Seyrânî

19. yüzyılın tanınmış halk şâirlerinden biri olan Seyranî 1800 yılında Kayseri'nin Develi (Everek) ilçesinde doğmuştur. Doğum tarihi hakkında kaynaklar farklı bilgiler vermektedir. Okay, Seyranî hakkında ilk matbu eseri veren Hazım Ulusoy'a dayanarak doğum tarihini 1807 olarak gösterir. İslamoğlu da onun "Altmış beşte kemiklerim ezdirdim" mısrasına dayanarak 1800 yılında doğduğunu ifade etmiştir.⁵⁰³ Asıl adı Mehmet'tir. Seyranî ise mahlasıdır.⁵⁰⁴ Babası Oruza Camii İmamı Cafer Efendi, annesi Emine Hatun'dur. Ulusoy'a göre Seyranî dört kardeşli bir ailenin en büyük evladıdır.⁵⁰⁵ İslamoğlu'nun tespitlerine göre ise iki çocuklu bir ailenin ikinci erkek evladıdır.⁵⁰⁶

Sözlü rivayetler içinde yer alan bir olay, Seyrânî'nin "bâdeli âşık" olduğunu düşündürür. Buna göre, on beş yaşlarındayken babasının hasta olduğu bir gün sabah namazı için camiye açmaya giden Seyrânî, cami kapısının açık olduğunu, kandillerin yandığını, camide tanımadığı güzel yüzlü insanların bulunduğunu görmüş, onlarla namaz kılmış, namaz bittikten sonra beraber camiden çıkmıştır. Bu kişilerle birlikte

⁵⁰³ Geniş bilgi için bkz. H. Nezihi Okay, *Develi'li Seyranî*, İstanbul Maarif Kitaphanesi ve Matbaası, İstanbul 1963, 7; A. Hazım Ulusoy, *Sânihât-ı Seyranî*, Matbaa-ı Millî, İstanbul 1340, 6; Köprülü, *Saz Şâirleri*, 476; Mustafa İslamoğlu, *Seyrânî, Hayatı-Kişiliği-Sanatı-Şiirleri*, Denge Yay., İstanbul 2007, 14; Hasan Ali Kasır, *Develili Seyranî, Hayatı, Sanatı, Şiirleri*, Orhan Ofset, İstanbul 1984, 11.

⁵⁰⁴ Diğer âşıklarda görülen bâde içme geleneğini hemen bütün özellikleriyle Seyranî'de de görmekteyiz. Onun şiire başlaması ve mahlas alışı aşağıda bahsedeceğimiz efsaneye dayandırılabilir. Çünkü dilimizde "seyran etmek" deyişi genellikle gezip dolaşmak anlamında kullanılmaktadır. Rivayete göre; "Bir yaz mevsiminin mehtaplı gecesinde mahalle mescidinin imamı olan pederinin kapısı vurulur. "Cemaat dışarıda kaldı, sabah namazının vakti geçiyor" gibi sesler yükselir. Babası yatağından telaşla fırlar. O zaman onbeş yaşında bulunan oğlu Mehmet'i mescidi açmaya ve kandilleri yakmaya gönderir. Fakat Mehmet kapıyı açtığında kandillerin yandığını görür. Donuk ve ölgün ışıklar saçan kandillerin altında muntazam saflar bağlayan yeşil kavuklu, aksakallı, iri gövdeli, kıyafetleri azametli, nûr yüzlü bir cemaat görür. Titrer, korkar, düşer bayılır ve günlerce ortadan kaybolur. Nihayet bir hafta sonra Mehmetlikten Seyranî mahlaslı şâir baygın bir halde bağda bulunur."Yine anlatıldığına göre namaz kılınıp dışarı çıkılınca mescitteki insanlar Seyranî'yi "gezelim" diyerek alıp Elbiz bağlarına götürürler. Orada üzüm yerler. Hâlbuki mevsim kıştır ve ortalık karla kaplıdır. Oradan Bağdat'a giderek İmam-ı Âzam'ı ziyaret ederler. Sonra tekrar Elbiz bağlarına gelip üzüm yiyerek dağılırlar. Mehmet evine döndüğünde gördüklerinin tesiriyle şiirler söylemeye başlar. Bkz. Develioğlu, *Büyük İnsanlar*, 449-450; Kasır, *Develili Seyranî*, 14-15.

⁵⁰⁵ Ulusoy, *Sânihât-ı Seyrânî*, 6.

⁵⁰⁶ İslamoğlu, *Seyrânî*, 14.

Elbiz bağlarına gitmişler, mevsimin kış olmasına rağmen bağda üzüm yemişler, oradan Bağdat'a giderek İmâm-ı Âzam'ı ziyaret edip Elbiz bağlarına dönmüşlerdir. Bir hafta sonra bağda baygın durumda bulunan Mehmed, "Seyrânî" mahlasını alarak saz çalmaya ve şiir söylemeye başlamıştır.⁵⁰⁷

İlk eğitimini babasının yanında tamamlayan Seyranî daha sonra Halasiye Medresesine devam etmiş ancak tahsilini tamamlamadan medreseden ayrılmıştır. Medreseden hangi sebeple ayrıldığını bilinmiyor ancak onun dinî tasavvufî bilgilerinin kaynağını teşkil eden ve şiirlerinde tesiri açıkça görülen bu tahsilin yeri önemlidir. Halk şâirlerinin gördüğü ilgiden cesaret alarak memleketini, evini barkını bırakıp İstanbul yollarına düşen Seyrânî Niğde, Bor, Konya hattından İstanbul'a 1832'de gitmiştir. İstanbul'da bulunduğu süre içinde Köprülü Medresesine devam etmiş ve hat sanatı ile nakkâşlık öğrenmiştir.⁵⁰⁸ Sultan Abdülmecid devrinde İstanbul'da bulunan Seyrânî, haksızlık ve yolsuzluklara karşı eleştirileri sebebiyle kendisini çekemeyenlerin olumsuz propagandaları sonucu saraydan sürgüne mahkûm edilmiştir.⁵⁰⁹ Nüfuzlu hemşehrilerinden biri (Maviş Ağa, Ali Celalettin Efendi, Develizâde Kasımpaşa) vasıtasıyla bir kervana katılarak Halep'e kaçırılmıştır.(1839) Seyranî'nin memlekette uzakta geçen bu gurbet hayatı yaklaşık üç yıl sürmüştür.

Seyranî üç yıllık Halep seyahati sırasında karşılaştığı bir Kadirî şeyhine bağlanarak tasavvufî terbiyesini tamamlamış, Develi'ye bir Kadirî halifesi olarak dönmüştür. Bundan sonraki tüm yaşamı boyunca sekiz müridi olmuştur. Bunlardan biri de 'Sultanoğlu' adıyla bilinen Ermeni asıllı bir mühtedîdir. Çok varlıklı olan Sultanoğlu, Develi merkezine ve köylerine cami, köprü ve çeşme yaptırmıştır.⁵¹⁰

Seyranî, şiirlerinde çok çaba gösterdiği halde tarîkatte ilerleyip maksûduna erememenin ezikliğini şöyle terennüm etmiştir:

Varsam kırklar Mekke'sine

Tuğra olsam sikkesine

⁵⁰⁷ Nurettin Albayrak, "Seyranî", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 37.

⁵⁰⁸ Hasan Ali Kasır, *Develili Seyrani, Hayatı, Sanatı, Şiirleri*, Orhan Ofset, İstanbul 1984, 62.

⁵⁰⁹ Dilden dile dolaşan bu acı haber şâire ulaşınca tepkisini şöyle dile getirir:⁵⁰⁹

Bozmak mümkün ise aklın bıkırını

Boz da bakir iken dul gönder beni

Hakkın mekânından özge bir mekân

Bulmak mümkün ise bul gönder beni. Bkz. İslamoğlu, *Seyrânî*, 16.

⁵¹⁰ İslamoğlu, *Seyrânî*, 37-38.

*Bir gerçeğin tekkesine
Seremedim postum seni*

*Dersim aldım ism-i Hû'dan
Kara toprak kanlar yutan
Seyranî keyfîmce sudan
Doldurmadım testim seni (Âşık Seyranî, 66)*

Her ne kadar bir gerçeğin tekkesine postunu seremediğini söylese de kalpten bir yakarıyla Allah'tan erenlerin eteğinden elini kesmemesi için dua etmiştir. Seyranî'ye göre doğru yolu bulabilmek, hem dünyâda hem de ahirette saadeti yakalayabilmek için bir mürşidin elinden tutmak gerekir:

*Bir mürşide el ver hak olam dersin
Dü cihânda yüzüm ak ola dersin
Şefaât bahrine gark olam dersin
Medine'de yatan Sultana yalvar (Âşık Seyranî, 34)*

*Arı geçmez çiçeğinden
Çiçek geçmez biteğinden
Erenlerin eteğinden
Kesme Rabbim elim benim (Âşık Seyranî, 154)*

Seyranî'nin hayat felsefesi halk katında iyi bilinip kibre kapılarak Hak katında gözden düşmektense, halk katında kötü bilinip Hak katında makbul olmaktır. Bu durum onu melamet çizgisine taşımıştır. Bazı şiirlerinde çevresindekileri cizye korkusundan Müslüman olmakla ve riyakârlıkla suçlar (Âşık Seyrânî, 245/167-15) ve riyakâr olmaktansa rüsvâ-yı bednâm olmayı yeğler:

*Hakka bir âdem riyâ ile ibâdet etmemden
Belki yeğdir kendinî rüsvâ-yı bednâm eylese (Âşık Seyranî, 304/14-3)*

Âşık Seyranî bir şiirinde kendisini ehl-i tarikat olarak başkalarına da örnek gösterir. Ona göre kalbin paslarını silmenin yolu başkalarının ne dediğine bakmadan ezelden geldiği gibi geri dönmektir:

Hak yolunda benim çalımına bak

*Ehl-i tarik olan bu çalım gider
Benim anda olan gidişime bak
O da benim gibi bu çalım gider*

*Ezelden bu aşka böyle giderdim
Kâh akar kâh döner böyle giderdim
Ben kalbim pasını böyle giderdim
Gel sen de bak bana bu çalım gider*

*Eser kaba poyraz eseri kalmaz
Göçer güzelliğin eseri kalmaz
Kötünün dünyâda eseri kalmaz
Bu kesim kıyâfet bu çalım gider*

*Rast geldim ben tatar ile ulağa
Sefinemiz düştü şimdi kolağa
Seyrânî her sözü koymaz kulağa
Bu çalımda geldi bu çalım gider (Âşık Seyrânî, 255/179)*

Âşık Seyranî'nin melâmet presiplerini yansıtan bu düşünceye sahip olmasında, devrin bazı önemli şahsiyetlerinin payı çok büyüktür. Özellikle şiirlerinde olduğu gibi kişiliği üzerinde de Kadirî şeyhi Ahmet Kuddusî⁵¹¹'nin büyük etkisi vardır. Ahmet Kuddusî bir tekke şâiridir ve Develi'de bağlıları bulunmaktadır. Dikkat çekici husus, bir Kadirî şeyhi olan bu zâtın da Melâmî meşrep olmasıdır. Seyranî de bu meşrebi benimsemiş, bunda da, “*Melâmîyyundanız biz*” diyen Ahmet Kuddusî'yi örnek almıştır. Bunu şu ifadeleriyle dile getirmiştir.⁵¹²

*“Enel-Hak” demedim “Ente’l-Hak” dedim
Melâmet dalında astırdın beni (Âşık Seyranî, 29)*

⁵¹¹ Kuddusî Baba: Maraşlıoğlu Ahmet Kuddûsî bin Abdullah'tır. (d.1760-ö.1848). Niğde'nin Bor ilçelerindendir. Kuddusî Baba, Seyranî'nin çağdaşı ve dostudur. Eski ve yeni harflerle dîvânı vardır. Söz konusu dîvân tekke edebiyatının seçkin örneklerindendir. Kadirî tarikatının Şeyhliğini yürüten Kuddûsî Baba'nın yurt içinde ve yurt dışında binlerce bağlısı olmuştur. 88 yaşında ölmüştür. Kabri Bor'dadır.

⁵¹² İslamoğlu, *Seyrânî*, 25-29.

Rivayete göre onun sarığının kenarına diktiği kadehlere bakarak ayyaş biri olduğunu söyleyenler vardır. Şâir bu söylentilere içtiği şarâbın üzüm şarâbı değil de aşk şarâbı olduğunu söyleyerek cevap verir ama dile düştüğünün farkındadır:

*Ezelden içmiştim aşkın şarâbın
Sanma ki çubuklu üzümünden içtim (Âşık Seyranî, 28)*

*Kalmamış nasihat verir bir âdem
Meyhur muyum elde yok bâdem
Sınarım kendimi yoktur irâdem
Ne yaman düşürdüm dile ben beni (Âşık Seyranî, 25)*

Seyranî, bir şiirinde Muhammed Bahaüddin'den manevî himmet aldığını, bir başka şiirinde ise Abdal-ı Aksarayî⁵¹³'nin değil Hacı Bektaş-ı Veli'nin talibi olduğunu, Mevlevîlikteki ney ve defe yatkın olduğunu dile getirmektedir. Bazı araştırmacılar onu aşağıdaki mısralarına dayanarak Nakşibendî tarîkatı mensubu gösterirler.⁵¹⁴

*Bahaüddin Muhammed'den o pir-i Nakşibendî'mden
Yetiştirdi fikrimi ruhânî himmet dil-i pesendimden (Âşık Seyranî, 37)*

*Hünkâr Hacı Bektaş tâlibiyim ben
Değilim Abdal-ı Aksarâyî'nin
Şems-i Tebriz gibi galibiyim ben
Mevlevîlerdeki def ü nâyînin (Âşık Seyranî, 238/157-1)*

Seyranî'nin Mevlânâ Halid-i Bağdadî'nin halifesi Hasan Kozanî⁵¹⁵'ye intisap ettiği de iddia edilmiştir. Bu zâta, “Seyranî nasıldır?” diye sorulduğunda “*Melâmî*

⁵¹³ Safevî şeyhi, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin müşşidi olup Şeyh Hamîdüddin Aksarâyî (ö. 815/1412) adıyla da bilinir. Türk tasavvuf tarihinde Safevî-Erdebilî geleneğini Anadolu'ya taşıyan bir mutasavvıf olarak önemli bir yere sahip bulunan Somuncu Baba'nın benimsemiş olduğu tasavvuf düşüncesinde melâmetî anlayış ön plana çıkar. Onun en önemli halifesi ve kendisinden sonra fikirlerinin Anadolu coğrafyasına yayılmasını sağlayan şahsiyet Akşemseddin ve Bıçakçı Ömer Dede gibi iki farklı meşrebe ve karaktere sahip şahsiyeti yetiştiren, II. Murad devri Anadolu sûfiliğine damgasını vurmuş Hacı Bayrâm-ı Velî'dir. Bkz. Haşim Şahin, “Somuncu Baba”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 377.

⁵¹⁴ İslamoğlu, *Seyranî*, 37.

⁵¹⁵ Hasan Kozanî: Hacı Hattat diye anılır. 1863 yılında ölmüştür. Arapça dîvânı ve Türkçe basılmış mevlidi vardır. Bkz. Develioğlu, *Büyük İnsanlar*, 220.

meşreptir, sonunu iyi getirir” dediği nakledilir.⁵¹⁶ Kozanî’nin bu öngörüsü doğru çıkmış, Seyranî, sonunda 200 beyitlik ‘İstiğfarnâme’⁵¹⁷’sini yazmıştır.

Şâirin hayatında etkili olan bir başka şahsiyet de Kayserili Nakşî âlim Hacı Torun Efendi’⁵¹⁸’dir.

Seyranî, gerek Ahmet Hazım tarafından gerekse Okay tarafından özellikle Alevî-Bektaşî bir şâir olarak tanıtılmıştır⁵¹⁹. Oysa şiirleri incelendiğinde aksine onun Alevî-Bektaşî çevrelerine karşı mesafeli olduğu anlaşılmaktadır:

Böyle mi Müslümanlığın usülü

Bıyığınız ağzınıza basılı

Hazret-i Ali yaptı gusülü

Gelsin imtihâna bilenleriniz

Yoktu kitâbınız şeytan piriniz

Hep murdardır ölenlerle diriniz

Gayya deresidir sizin yeriniz

Dolanır boynunuza yılanlarınız

Allah diye taptığınız Ali’dir

Ali Allah değil hâşâ velidir

Gittiğiniz yollar şeytan yoludur

Dört kitâptan hariç olanlarınız

⁵¹⁶ Develioğlu, *Büyük İnsanlar*, 449.

⁵¹⁷ Develioğlu’nun bildirdiğine göre babası bu istiğfarnameyi okumuş ancak daha sonra bir türlü bulamamıştır. Hayatının son zamanlarında çok fakir düşüp aç kalan Seyranî, yiyecek bir şey bulmayınca o anda yanında bulunan bağ yapraklarını küle batırarak yemiş ve “Ey nefis, ballar börekler yedin adam olmadın. Şimdi bu küllemeyi ye de belki adam olursun” demiş ve bütün günahlarından istiğfar ederek bu istiğfarnameyi yazmıştır. Bkz. Develioğlu, *Büyük İnsanlar*, 450.

⁵¹⁸ Hacı Torun Efendi: asıl adı Mehmet Salih’tir.(1799-1885) daha çocukluk çağında babasını kaybedip dedesi olan, ulemadan Musa Efendi’nin yanında kalmıştır. Kayserinin ünlü bilginlerinden ders alıp öğrenimini tamamlayan Torun Efendi Cami-i Kebir’de imamlık ve müderrislik yapmıştır. Hac dönüşü Darende müftüsü kanalıyla Nakşibendî tarikatına girmiştir. 1839’da yazdığı “*İşaretü’l-Kur’an*” adlı eseriyle Sultan Abulmecit’in iltifatını kazanıp hazineden kendisine aylık bağlamıştır. 1885 yılında vefat eden Torun Efendi’nin mezarı Kayseri’ni Hunat Camii’nin iç avlusundadır. Bkz. Ahmet Madazlı, “Hacı Torun Efendi”, *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 498-499; Develioğlu, *Büyük İnsanlar*, 203-204.

⁵¹⁹ H. Nezihi Okay, *Develi’li Seyranî*, Maarif Kitaphanesi, İstanbul MCMLXIII, 13-17; Hasan Ali Kasır, *Develili Seyrani, Hayatı, Sanatı, Şiirleri*, Orhan Ofset, İstanbul 1984, 39.

*Gel yanma Seyranî Hüseyin için
Allah bilmiyor mu Yezid'in suçun
Gusülsüz ölüyü gömmeniz niçin
Acem düzmesidir planlarınız (Âşık Seyrânî, 296/249)*

Kasır, çeşitli onun Bektaşî olmadığını ortaya koyan şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Seyrânî Bektâşî değildir. Ancak şiirlerinde, yaşadığı dönemin etkileri olarak kabul edeceğimiz Bektâşî unsurlardan çok azı karışmıştır. Bir imam oğlu olması, Develi'nin Bektâşîlik'ten uzak bir muhit olarak kalması, çağdaşı büyük şair ve Kâdirî şeyhi Kuddûsi Baba ile aralarındaki menkıbeleşen dostluğu, Kur'an ve Sünnet doğrultusunda bir müslümanlığı şiirleştirmesi, şiirlerinde Hacı Bektaş, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'den başka, Bektâşîlerin değer verdiği ve hep sözlerini ettikleri menkıbelerini şiirleştirdikleri Oniki İmama, Balım Sultan'a, Kızıl Deli Sultan'a ait tek mısra bile olmayışı şairimizin Bektâşî olmadığını ispatıdır.

Seyrânî, bir tekke disiplini içinde yetişmemiştir. Serazat bir ruh yapısı, bunun yansıması olan derbeder bir hayat ve ikisini de yansıtan bir şiir dünyası vardır. Tasavvufun içindedir şairimiz, fakat herhangi bir tarikatın disiplini altında değildir. Sonra, hiç bir mutasavvıf şairin cesaret edemediği taşlama alanına girmiştir. Bir taşlama şairi olarak ün yapmıştır. Mecsupluğunu da bu kişiliğine ilâve edersek Seyrânî, bir dostun yerinde bir tesbitiyle, “ipi kendi boynunda bir şair”dir.

Tasavvuf erbâbının, gelmiş-geçmiş büyük mutasavvıflardan hürmetle bahsetmesi, onlara bağlılıklarını ifade etmesi ‘edep’tendir. Seyrânî de bu edep gereği, yukarıda alıntıladığımız mısralarda, Hacı Bektaş-ı Veli, Hallac-ı Mansur, Nesimi, Şah-ı Nakşibend gibi gönül ehlinde övgüyle sözletmektedir. Buradan da, Seyrânî'nin şu ya da bu tarikattan olduğu sonucunu çıkaramayız. Anlaşılan Seyrânî, bu konuda da bir ‘arı beyi’dir. Tasavvufun güllerinden, çiçeklerinden, ayırım gözetmeden faydalanmış, herhangi bir tarikatın propagandisti olmamış, ‘pirlerin tek gözede’ birleştiklerini görebilmiştir”⁵²⁰.

Seyrânî, şiirlerinde yer yer Ehl-i Beytten, evlâd-ı resûlden sevgi ve saygı çerçevesinde bahseder. Bu nedenle Bektaşî zevkine pek yabancı değildir. İstanbul seferi

⁵²⁰ Kasır, *Develili Seyrânî*, 44-45.

sırasında, bir müddet kaldığı Yeniçerilerin karargâhı haline gelen Semai Kahvelerinde Bektaşî çevreyle tanışmış ve bu da şiirlerine yansımıştır. Nefesleri bu dönemin ürünüdür. Seyranî'deki ehl-i beyt sevgisinin kaynağı peygamber efendimizdir. Hz. Ali hakkında “Haydar-ı Kerrâr, Şâh-ı Merdân, Esedullâh” gibi ifadeler kullanır ve her inananın gözünde kutlu olan Hz. Ali için sevgisini sıkça dile getirir:

*Ebubekir Ömer Osman
Var onlardan bize ihsan
Şefaât kanımız burhan
Onlar tatlı diller bizi (Âşık Seyranî, 34)*

*Her evliyâ Hakk'ın ser esrârıdır
Rical-i gaibler mihnet barıdır
Hak habibullahın çaryârıdır
Ebubekir Ömer Osman'a yalvar (Âşık Seyranî, 34)*

*Vicdanıma uygun bir âli fitrat
Fahr-i âlem gibi mir bulamadım
Din-i Muhammed'e gayret ve nusrat
Etmiş Ali gibi şîr bulamadım (Âşık Seyranî, 37)*

Âşık Seyranî Halep dönüşü bir süre Develi'de bağıyla tarlasıyla uğraşır. Gerek Develi'de gerek Kayseri'de şiirleriyle, sohbetleriyle dost halkasını genişletir. Bir süre sonra Develi'den ayrılarak memleketin çeşitli yerlerini dolaşmaya başlar. Yaşı ilerleyip de artık dizlerinde derman kalmadığını görünce memleketine döner ve ömrünün kalan kısmın Develi'de tamamlayarak 1866'da Hakk'ın rahmetine kavuşur.⁵²¹ “*Mini mini yavrular üzerimde gezecek*” diyen Seyrânî, ölümünden uzun yıllar sonra mezarının üzerine okul yapılmasıyla; yine “*Yaparlar resmini dikerler bir gün*” ifadesiyle de heykelinin dikileceğini öngörmüş gibidir.⁵²²

*Akıbet benzim gibi sarıçiçekli ot biter
Âşık-ı sadıklığım kabrim sana isbat eder (Âşık Seyranî, 18)*

⁵²¹ Bir bahar ahrete intikal eden şâirimizin kabri, Develi Lisesi'nin güney doğusundaki eski mezarlıktayken, bu mezarlık daha sonra kaldırılarak ortaokul yapılmış, şâirin kemikleri de diğerleri ile birlikte başka bir mezarlığa nakledilmiştir.

⁵²² İslamoğlu, *Seyrânî*, 17-18.

Şâir, ıstıraplı ve sefil bir ömür sürmüştür. Rivayete göre, ölümünden iki gün evvel açlığını dindirecek bir parça ekmek bulamadığı için üzüm yaprağını meşe külüne bandırıp yemiş, ardından da: “*Ey nefis! Şimdiye dek ballar, börekler yedin, adam olmadın. Şimdi şu küllemeyi ye de, belki adam olursun*” demiştir.⁵²³

Şiirlerinde fakirlik, yetimler, gurbet, riyakârlık, rüşvet, zulüm gibi sosyal olaylara oldukça duyarlı olan Âşık Seyrânî ölümüne karşı teslimiyetçi bir tavır segilemiştir:

*Evvel ahir bir kurbanlık tekeyim
Vakti gelsin bıçağını çal bana (Âşık Seyrânî, 168/40-2)*

Ona göre doğmak farz, ölmek ise sünnettir. Nitekim ümmeti olduğumuz Hz. Peygamber de ölümü tatmıştır. İnsana düşen ise erenlerin yolunu izlemek, en son varılacak menzili her zaman içinde taşıyarak ölümüne minnet etmeden imân ile⁵²⁴Hakk’ın rızasını gözlemektir:

*İkidir kulağım hiç biri duymaz
Erenler izini izler ağlarım
Yüküm ağır yolum menzile uzak
Deve gibi ben de dizler ağlarım*

*Bir münasip tacım yoktur giyecek
Bir helal ekmeğim yoktur yiyecek
Bir tabib bulmadım derdim diyecek
Derdi derûnumda gizler ağlarım*

*Doğması farz amma ölmesi sünnet
Seyrânî ecele eylemez minnet
Kimi hûri ister kimisi cennet
Ben hakkın rızasın gözler ağlarım (Âşık Seyrânî, 217/123-2)*

⁵²³ İslamoğlu, *Seyrânî*, 18.

⁵²⁴ *Rabbim senin ile ettiğim ahdi
Bulayım kal'a-yı îman içinde
Âhir zaman olup doğunca Mehdi
Kalmasın imânım gûman içinde*(Âşık Seyrânî, 173/47-1)

2.2.5.2. Âşık Ceyhunî

Ceyhunî Baba ve Ceyhunî diye de anılan Zileli Ceyhunî⁵²⁵ 1847'de Zile'nin Çıknıkçı mahallesinde doğmuştur. Asıl adı Ömer'dir. Babası Çördükoğulları'ndan Ahmet'tir. Ailesi Himmetoğulları diye anılırlar. Ceyhunî, Zile'den çok küçük yaşlarda ayrılmış ve Tokat'a gelmiş, babası onun saz ve şiire olan merakını hiçbir zaman hoş görmemesine rağmen Tokatlı Nuri'nin çırağı olmuş, ondan saz ve kafiye dersi görmüştür. O sıralar ustasının ısrarıyla Balak Baba'nın başında bulunduğu Kadirî tarikatına girmiştir.⁵²⁶

Ceyhunî Tokat'tan ayrıldıktan sonra uzun süre Anadolu'yu gezip dolaşmıştır. Hatta Şam'a kadar gitmiştir. Ceyhunî, Çorum'a ve Alaca'ya 35 yaşlarında iken gelmiştir. 1892 yılında, babası Zile'de vefat edince, Zile'ye giderek evlerini ve diğer mallarını satmış ve Çorum'a yerleşmiştir.⁵²⁷

Kaynaklar Ceyhunî'yi, huy ve karakteri sevecen, güler yüzlü, ilk görünüşü itimad telkin eden ve hürmete sevkedici, başında daima beyaz külahıyla temiz giyimli bir zât olarak tarif ederler.⁵²⁸

Bâdeli âşık olup olmadığı hususunda net bilgiler yoksa da bazı şiirlerindeki ifadelerle bakılırsa bâdeli âşıklardan kabul edilebilir:

Bir yere cem olmuş pirlar erenler

Anda tekmi olmuştur sırar erenler

Muhabbet meyini verdi verenler

Düştü bir katresi sinem dağladı (Âşık Ceyhunî, 38/12)

Küre-i sevdâya uğradı yolum

⁵²⁵ Zileli Âşık Ceyhunî'nin dışında başka Ceyhunîler de vardır. Erzurumlu Ceyhunî (ö. 1888) İstanbul'da yaşamış ve Yedikule'de bulunan Hacı Hasan Baba'ya intişap etmiş Bektâşî bir âşıktır. Şiirlerinde dört kapı, tevella, teberra gibi konuları işlemiş, Hz. Ali, Ehl-i beyt, Kerbelâ hadisesine yer vermiştir. Bir de Kars'ın Cilavuz'a bağlı Akkom köyünde doğup, bir müddet Hasan Harakani medresesine devam ettikten sonra Sivas'a oradan da Tokat'a göç edip buraya yerleşen Karslı Ceyhunî vardır ki bu âşığın şiirlerinde daha çok vatanseverlik hâkimdir ve şiirleri sadedir. Yaklaşık aynı dönemde yaşadıklarından Zileli Ceyhunî'nin şiirleri bu âşığın şiirleri ile karıştırılmıştır. Bkz. Hayrettin İvgin – Mehmet Yardımcı, *Zileli Âşık Ceyhunî ve Diğer Ceyhunîler*, Ürün Yay., Ankara 1996, 107-116.

⁵²⁶ İvgin-Yardımcı, *Zileli Âşık Ceyhunî ve Diğer Ceyhunîler*, 7.

⁵²⁷ İvgin-Yardımcı, *Zileli Âşık Ceyhunî ve Diğer Ceyhunîler*, 8.

⁵²⁸ H. Cahit Öztelli, *Zileli Şâirler*, Samsun 1944, 88–107; İvgin-Yardımcı, *Zileli Âşık Ceyhunî ve Diğer Ceyhunîler*, 12-13.

*Bir ateş verdiler ocaklarından
Dedim çekemem ben zayıf kulum
Dedi oku aşkın sebaklarından*

*İkrar verip aldım anın behini.
Çaldım o meydanın def ü neyini
Erenler kurmuşlar vahdet meyini
Bana da sundular çanaklarından*

*Ledün ilmi derler mahremi oldum
Katre-i vücûdun külzemi oldum
Şu tıflı şî'annın meryemi oldum
Geçtim o tenhaca sokaklarından*

*Sırr-ı ene'l-hakkı diyecek kimdir?
Kanaat lokmasını yiyecek kimdir?
Melâmet hırkasını giyecek kimdir?
Ceyhunî var Nuri çıraklarından (Âşık Ceyhunî, 52/25)*

Ceyhunî'nin gerek şiirlerinde gerekse hakkında yazılan kitâplarda tarîkat müntesipliği hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Ceyhunî'nin ustası Tokatlı Nuri'nin ısrarıyla Kadirî tarîkatının şeyhlerinden Balak Baba'ya intisap ettiği bildirilmektedir. Tarîkata girişi nedeniyle çevresinde Ceyhunî, Ceyhunî Baba, Baba Ceyhunî gibi adlarla isim yapmış olup, Tokat, Çorum, Yozgat yörelerinde çok geniş bir nüfuza sahip olmuştur. Hatta bu yörede çok tanınmış olması nedeniyle Çorumlu olarak gösterilmek hatasına düşülmüştür.⁵²⁹

İhtiyarlığına doğru Bektâşîyye tarîkatına girdiği, bu yüzden Alevîler arasında şöhrete sahip olduğu söylenmekteyse de⁵³⁰ gazelleri içerisinde Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve Kerbelâ hadisesini anlatan 48, 51, 52, 53, 54 nolu şiirlerinin dışında Bektâşîliği anımsatan başka bir şiiri bulunmamaktadır. İvgin ve Yardımcı âşığın Bektâşîlikle ilgili

⁵²⁹ Öztelli, *Zileli Şâirler*, 88; İvgin-Yardımcı, *Zileli Âşık Ceyhunî ve Diğer Ceyhunîler*, 12.

⁵³⁰ Haşim Nezihi Okay, "Ceyhunî", *Folklor Dergisi*, Yıl:1, Sayı: 10–11–12, Şubat-Mart-Nisan 1970, 34–42.

şiiirlerinin olmamasını bu tarîkate sonradan girmiş olmasına bağlamışlarsa⁵³¹ da her âşık gibi Ceyhunî de Bektâşî çevrelerde bulunmuş, halkın hissiyatını dikkate alarak bazı şiiirler söylemiş olabilir.

Zile'nin Çıknıkçı Nahiyesinde doğan Ceyhunî, ölüm tarihi ihtilaflı olmakla birlikte genel kanaate göre 1328/1912 yılında Alaca'nın İsaahacılı Köyü'nde ölmüştür. Hasta yatağında iken şu son münacatı söylediği, başında bulunanların bunu hemen yazdıkları anlatılmaktadır.⁵³²

Ya Rab budur senden naz u niyâzım

Beni böyle derd ü gamda bırakma

Hakîkate tebdil eyle mecâzım

Ettiğim isyânı başıma kakma

Tutuldu damanım nefs-i hevâya

Geçti nazik ömrüm eyvâh hevâya

Varınca kara yüz rûz ü cezâyâ

Sil sil isyânımı gerdana takma

Cürm ile kabul et kalb-i mahsunu

Naümit bırakma kıyamet günü

Her vechile kabul et Ceyhun 'u

Habibim aşkınçün narına yakma (Âşık Ceyhunî, 29/3)

2.2.5.3. Âşık Kemâlî Baba

Âşık Kemâlî baba Niğde'nin Bor ilçesine bağlı Altunhisar (eski adı Ortaköy) bucağının Ulukışla köyünde dünyâyâ gelmiştir. Asıl adı Mustafa'dır. Babasının adı Hasan, annesinin Ayşe'dir. Babası Muhtacî mahlasıyla şiiirler söyleyen bir şâirdir. Kudüs'ten gelip Ulukışla'ya yerleşmiştir.⁵³³ Mustafa'nın ilk âşıklık ustası da babasıdır.

Küçük yaşta babasını kaybeden Mustafa kardeşleriyle birlikte çiftçilik yaparak geçimini sağlamaya çalışmıştır. Bir gün hayvânları otlatırken gözüne zikir yapmakta

⁵³¹ İvgin-Yardımcı, *Zileli Âşık Ceyhunî ve Diğer Ceyhunîler*, 18.

⁵³² İvgin-Yardımcı, *Zileli Âşık Ceyhunî ve Diğer Ceyhunîler*, 10.

⁵³³ Nail Tan, *Altunhisarlı Âşık Kemâlî Baba*, Ankara 2006, 21.

olan kırk pir görünür. Önce korkar ama sonra pirler Mustafa'yı da aralarına alırlar. Birlikte zikre devam ederler. Zikrin sonunda Mustafa kendinden geçer, bayılır. Tarla sürmekte olan ağabeyi Mustafa'yı aramaya çıkar ve onu baygın bir şekilde bulur. Uyuduğunu sanır. Mustafa kendine geldiğinde kırk pirle zikrettiğini anlatmaya başlar. Ağabeyi “suss” diyerek sözünü yarıda keser. Fakat Mustafa olanları ne de olsa anlatmıştır. Oysa âşıklık geleneğine göre anlatmaması gerekiyordu. Anlattığı için olağanüstü kişilik yeteneklerini kazanamayacak ve bir süre daha dili çözölemeyecektir. Dini şiirler söyleyemeyecek ancak din dışı şiirler söyleyebilecektir.

Otuzbeş yaşına kadar Ulukışlada yaşadıkdan sonra Bor'a gidip Şeyh Kuddûsî Baba'nın (1769-1849) oğlu Şeyh Hacı Abdurrahman Efendi⁵³⁴den (ö. 1902) ders almış ve Kadiriyye tarikatına intisap etmiştir. Altı yıl bu meclise devam eden Kemâlî Baba, Daire, kudüm, çalpara çalmayı öğrenmiş, dürüstlüğü ve temiz ahlakı ile sevilmiştir. Rivayete göre bu altı yılın sonunda evinde yattığı bir sırada, “Mustafa” diye çağrıldığını duymuş, dışarı çıktığında karşısında üç sakallı pir görmüştür. Pirler Mustafa'yı aralarına almışlar ve birincisi: “*Götürelim*”, ikincisi “*İçirelim*”, üçüncüsü içtiğini başkalarına söyleyeceğini ileri sürerek “*İçirmeyelim*” der. Sonunda biri ceketinden bir şişe çıkarıp Mustafa'nın ağzına tutmuş. Şişeden üç yudum içen Mustafa içmeye devam etmek isterken içirmeyelim diyen pir dirseğiyle onu itmiş, daha fazla içmesine engel olmuştur.⁵³⁵ Mustafa başına gelenleri bu defa başkalarına anlatmamış, dili çözülmüş ve şiir söylemeye başlamıştır.

⁵³⁴ Turhal şeyhi Mustafa Efendi'den Nakşi icazeti de bulunan Ahmed Kuddûsî Kâdirî tarikatinden de icaztli olup daha ziyade Kâdirî tarikatı üzerine faaliyetlerini sürdürmüştür. Vefatından sonra herhangi bir kimseyi kendisinden sonra halife tayin etmemesine rağmen, oğlu Abdurrahman Rûhî, Kuddûsî'nin irşâd görevini üstlenmiştir. Onun da vefatının ardından torunu Ali Efendi bu görevi ifâ etmiştir. Ali Efendi'nin 1938 yılında vefatının ardında bu göreve bir süre vekâlet eden Hacı İbrahim Girgin (Hacı Emmi) görevi bir müddet sonra Ali Efendi'nin oğlu Ahmed Eren'e bırakmıştır. Daha sonra Ali Efendi'nin kardeşi İbrahim Efendi bu vazifeyi sürdürmüş, 1961 yılında vefatı üzerine oğlu İhsan Eren babasının görevini devr almıştır. Geniş bilgi için bkz. Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, 47.

⁵³⁵ Şu şiirin rüyâdaki pirler hakkında yazıldığı anlaşılmaktadır.

*Biriktiler, bir araya geldiler/Türlü cefâlar çeken hep onlardır
Duaları kabul, sözleri gerçek/Sabırlan murâda eren onlardır
Münâfık olanlar Hakk'ı göremez/Hakk'ın dîvânına doğru varamaz
İlişmen sofuya aklı ermez/Derdimi derdine katan onlardır
Erenler sırrını duyan katıldı/ Pazardan pazara hurcu satıldı
Mağrip tarafından bir top atıldı/Maşrık tarafından tutan onlardır
Garip Kemâlî der, derdim esesin/Aklı olan çeker ahret tasasın
Herkes destur almış, atmış esasın/Her biri bir dağda yatan onlardır (Âşık Kemali Baba, 128)*

Altunhisar bucağında yaşayan Tahir Efendi⁵³⁶ (Âşık Tahiri, 1812-1882) Mustafa'nın şiir söylediğini duymuş ve onu yanına çağırmış, düzenlediği bir toplantıda Âşık Mustafa ile Âşık Hafız'ı sınava tabi tutmuştur. Bir kutu göstererek içinde ne olduğunu sormuş, Âşık Hafız kutuyu koklayarak misk-i amber olduğunu söylemiş Âşık Mustafa da şu dörtlülle cevap vermiştir:

*Misk-i amber kokusunu hırkadan yoklamazam
Yabanî, dağda biten laleyi versen istemem
Ben cemâlâşıklısıyım, başka şeye bakmazam
Der Kemâlî cennet-i âlâ versen istemem*

Bu dörtlük üzerine Âşık Tahir Efendi “Sen kemâle ermişsin” diyerek Mustafa'ya Kemâlî mahlasını vermiştir.⁵³⁷

Âşık Kemâlî Baba hakkında çalışma yapan Nail Tan ilk çalışmasında âşığı Bektâşî olarak tanıtmıştır. Ancak daha sonra Kâdirî olduğunu anlamış ve şu düzeltmeyi yapmıştır. “*Divandaki Kerbelâ Olayı, Hacı Bektaş-i Velî şiirlerine*⁵³⁸ *bakarak Dr. Müjgân Cunbur’la birlikte Bektâşî damgasını vurmuştuk Kemâlî Baba’ya. İlahilerini, nefes o adlandırmıştık.*”⁵³⁹

Âşık Kemâlî Baba'nın şiirlerinde daha ziyade cemâl iştıyakı ve ilâhî aşk kendini hissettirmektedir. O Cemâlullah'a karşı sadece dünyâyı değil cenneti bile istemez. Bütün gayreti Cemâlullah'a nail olmaktır:

*Hem anın zâkiriyim, zîkr-i Hudâ'ı severem
Kendime mürşit edindim pîr-i Şihullah'ı ben
Enbiyalar, evliyâlar cümlesi olsun nihan
Çok aradım bulamadım Hasretullah'ı ben
Öz vatan tuttum bakâyı, göçerem bir gün olur
Fânîdünyâ devletini istemem billahi ben
Der Kemâlî cennetin maddesini verdim size
Bana yeter, elverir görsem Cemâlullah'ı ben (Âşık Kemali Baba, 129)*

⁵³⁶ Geniş bilgi için bkz. Nail Tan-Hayrettin İvgin, “ÂşıkTahiri Bibliyografyası” Mifad Yay., Ankara 1983.

⁵³⁷ Tan, *Altunhisarlı Âşık Kemâlî Baba*, 12.

⁵³⁸ Bu şiirler için bkz. Tan, *Altunhisarlı Âşık Kemâlî Baba*, 122-125.

⁵³⁹ Tan, *Altunhisarlı Âşık Kemâlî Baba*, 3.

Yakıp beni kül eden
Allah, Muhammed ya Hû
Çeşmim yaşın sel eden
Allah, Muhammed ya Hû (Âşık Kemali Baba, 107/İlahi)

Saz çalmadığı, tarikat çalgılarından def ve kudüm çaldığı bilinmektedir.⁵⁴⁰ Ölüm anının yaklaştığını anlayan oğluna “*beni köye götür, temizle ve yatağıma yatır*” der. Oğlu da öyle yapar. O gece vefat eder.⁵⁴¹ Şu şiiri yalan dünyâyı ve geçiciliğini anlatmaktadır.

Yalan dünyâyı meyleden
Kalır geri yayak bizden

Kemâli 'yim malı n'idem
Aşkın katerini yedem
Iyal evlâdı terk edem
Kalır bunlar soyak bizden (Âşık Kemâlî Baba, 117)

2.2.6. Halvetî Âşıklar

Şeyh Sirâceddin Ömer b. Ekmeleddin el-Lahcî el-Halvetî (ö. 800/1397) tarafından kurulan Halvetiyye, tarikatın “pir-i sâni”si olarak bilinen Yahya Şirvânî (ö. 862/1458)’nin gönderdiği Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1486), Habib-i Karamanî (Ö. 902/1496) ve Muhammed-i Erzincanî (ö. 878/1474) gibi halifeler vasıtasıyla Anadolu’da yayılmıştır. Halvetiyye tarikatı Rûşeniyye (kurucusu Dede Ömer Rûşenî, ö. 892/1487), Cemâliyye (kurucusu Cemâl-i Halvetî, ö. 899/1494), Ahmediyye (kurucusu Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin, ö. 910/1504) ve Şemsiyye (kurucusu Şemseddin Sivâsî, ö. 1006/1597) şeklinde dört ana kola ayrılmış, bu kollardan çeşitli şubeler meydana gelmiştir.⁵⁴² Halvetî tarikatına intisabı net olmamakla birlikte Âşık Dertlî’nin, bazı araştırmacılar tarafından sünnî bir çevrede yetiştiği ve Halvetî tarikatına intisap ettiği

⁵⁴⁰ Tan, *Altunhisarlı Âşık Kemâlî Baba*, 10.

⁵⁴¹ Tan, *Altunhisarlı Âşık Kemâlî Baba*, 18.

⁵⁴² Osman Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 2008, 183-186.

ifade edilmiştir. Bununla beraber Âşık Dertlî'nin şiirlerinde yoğun bir şekilde Bektâşî neşvesi hâkimdir.

2.2.6.1. Âşık Dertlî

Asıl adı İbrahim olan Âşık Dertlî, Bolu'ya sekiz ve Gerede'ye bir saat mesafedeki Çağa, yeni adıyla Reşadiye nahiyesinin Şahnalar Köyünde, 1186/1772 yılında doğmuştur.⁵⁴³ Babası Kara Hüseyinoğullarından Bayraktar Ali Ağa isimli bir köylü, annesi de yine aynı köyden Ayşe Hanımdır. Babasının vefatından sonra tarlalarının da gasbedilmesiyle sıkıntılı günler yaşayan İbrahim akrabalarından Dörtdivan'ın Deveciler Köyünde oturan Hacı Ömer Ağa'nın babasının yanına sığınmıştır. Rahat bulamayınca İstanbul'a gitmiş, fakat orada da fazla kalamadan ayrılmıştır. Konya'ya gelerek Hacı Asım Usta adlı bir kahvecinin yanında üç yıl çıraklık yapmıştır. Konya'dan Mısır'a giden İbrahim on yıl Mısır'da kalmış, orada âşık kahvehaneleri ve tekkelerde bulunmuş,⁵⁴⁴ sonra köyüne geri dönmüştür. Bu seyahatleri sırasında çeşitli tasavvuf çevrelerine giren ve âşık tarzı şiir geleneği ile tanışan İbrahim, saz çalmaya ve şiir söylemeye başlamıştır. Ancak İbrahim'in, hangi âşığın yanında yetiştiği, mahlasının kim tarafından verildiği gibi hususlarda yeterli bilgi bulunmamaktadır.⁵⁴⁵

Şiirlerinde yoğun bir şekilde tasavvufî neş'e görülmekte olan Dertli'nin bu neş'eyi nereden aldığı hakkında Ahmet Talat şu açıklamayı yapmaktadır: “Mısır'a seyahatinde yolda bir mürşid-i kâmile rast gelmiş ve aldığı talimat mucibince hareket etmiştir. Binaenaleyh ümmî olduğu ve hatta ebcedi bilmediği halde asarında görülen neş'e-i tasavvufî işte bu seyahatteki tesadüften ve Konya kahvehanesinde veya Mısır sarayındaki nefesten almıştır”.⁵⁴⁶ Ayrıca Talat, başka bir çalışmasında Köprülü'den aldığı bir belgeyi kaynak göstererek şu rivayeti aktarmaktadır: “Bir gün Mısır'da çarşıda dolaşırken ehli harabattan, gayet perişan kıyâfetli bir derviş yanına gelüp sağ kulağından tutarak şiddetle çekip gaip oldu. Dertli de bihuş düştü. Kendine gelince aşk galebe etti; gazeliyat tulua başladı. Hatta:

Bilmez idim ol şehdi hakikat ne şirindir

⁵⁴³ Dilaver Düzgün, *Dertli Divanı, Karşılaştırmalı Metin*, Fenomen Yay., Erzurum 2011, 23; Şemseddin Kutlu, *Dertli*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1988, 9; Köprülü, *Saz Şâirleri*, 677.

⁵⁴⁴ Nuri Yüce, “Dertli”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 186.

⁵⁴⁵ Düzgün, *Dertli Divanı*, 23-25.

⁵⁴⁶ Çankırılı Ahmet Talat, *Âşık Dertlî-Hayatı, Divanı*, Bolu 1928, 9.

Bir ehli hakikat bana tattırdı çelikten

beyt-i kalendarisini o zaman söylemiştir” .⁵⁴⁷

Bu hadise Dertli'nin bâdeli âşık oluşuna bir delil olarak kabul edilmişse de rüyâ motifi ve bâde içme hususu muğlaktır.⁵⁴⁸

Bu konuda ikinci bir rivayet de şöyledir:

“Evliya-yı hâvî ve o zaman bir merkezi irfân olan Konya'ya ellerinde teber, arkalarında hırkaî fakru melâmet, hesapsız dervişler uğruyor ve ekseriya İbrahim'in (Dertli) hizmet ettiği kahvehanede kalıyorlardı. Seyyahlar hakkında hürmet, onların erenlerden olduğuna kanaat besleyen ustası, kendisinde bazı harikuladeliğler gördüğü bir seyyaha, iyi hizmet etmesini İbrahim'e tembih etmiş, otuz dokuz gün hizmetinde kusur etmediği bu seyyah da İbrahim'den kırkinci günün sabahı bir bardak su istemiş, ikinci bardağı İbrahim'e besmele ile içirmiş, işte neşeyi, aşkı; İbrahim bu bir bardak sudan, tabiri diğerle şarâbı kevserden almıştı” .⁵⁴⁹

Dertli hakkında yazılan eserlerin hemen hepsinde onun Bektaşî-Kızılbaş-Alevî olduğundan bahsedilmektedir. “Ayb görmek Dertli'nin sizler Kızılbaş olduğun”⁵⁵⁰ ifadesi ve bunun haricinde başta Kerbelâ hadisesi⁵⁵¹ olmak üzere Yezid'e lanet, ehli-beyt sevgisi, Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşîlik hakkında hürmetkâr ifadeleri Dertli'nin Bektaşî hatta Kızılbaş olduğu yönünde değerlendirmelere sebebiyet vermiştir. “Miskîn Beypazarlı garîb Dertli'ye/Kimi ak külâh eder kimi Kızılbaş” (Âşık Dertlî, 209/115-3) ifadelerine bakılırsa Kızılbaş nisbesini halkın verdiğini ancak bunu Dertli'nin kabul etmediğini anlamak mümkündür.

Köprülü, Dertli'nin tarîkatı hakkında “Lâubâlî, derbeder tabiatı, öyle görünüyor ki, Bektaşî tekkelerinde yaşayan serbest ve basit tasavvuf telâkkilerini kolayca

⁵⁴⁷ (Düzgün, *Dertli Divanı*, 32) Ahmet Talat Onay, “Âşık Dertlî'ye Dair Yeni İki Vesika”, *Halk Bilgisi Haberleri*, sayı: 108, Birinciteşrin 1940, 277'den naklen.

⁵⁴⁸ Düzgün, *Derli Divanı*, 36.

⁵⁴⁹ Ahmet Talat, *Âşık Dertlî*, 6; Düzgün, *Dertli Divanı*, 31; Halıcı, *Âşık Şem'i Hayatı ve Şiirleri*, III-IV.

⁵⁵⁰ *Bildiniz mi siz Yezid'in bağrının taş olduğun*

Zahiren İslamlığın batında kalles olduğun

Ta'n kılman dertleriyle gözlerim yaş olduğun

Ayb görmek Dertli'nin sizler Kızılbaş olduğun

Ya nice medhedeyim dünyâ ve ukba namı var

La feta illâ Ali, la Seyfe illâ Zülfikar (Âşık Dertlî, 167/78-6)

⁵⁵¹ *Can u baş terkeyledik bizler imameyn aşkına*

Bende-i Şah-ı şehîd-i Kerbelâ derler bize (Âşık Dertlî, 89/17)

kavramasına hizmet etmiş, Bektaşî ve Şî'i anânelerini öğrenmiş, propagandacı Bektaşî-Kızılbaş şâirleri tarzında bektaşî şiirleri, devriye ler, nefesler, Kerbelâ şehidleri için mersiyeleler de yazmıştır. Halvetî tarîkatine mensup olduğu hakkındaki iddialara rağmen, Bektaşî olduğunu, bazı manzumelerinde açıkça söylemektedir. Yeniçerilerin kaldırılmasından sonra Osmanlı İmparatorluğunun Bektaşîler aleyhinde şiddetli bir siyâset tâkip ettiği ve Bektaşî tekkelerini kapattığı sırada, Dertli de belki kendisini Halvetîtarîkatine mensup göstermek mecburiyetinde kalmıştır; fakat zevkine, meşrebine uygun gelen bu Bektaşî pantheisme'i, onu hiçbir zaman mutaassıp bir Bektaşî şâiri yapmamıştır".⁵⁵² değerlendirmesini yapmakta ve Halvetî tarîkatına mensup olsa da derberder tabiatı gereği kendini Bektaşî meşrebine yakın gördüğünü dile getirmektedir.

Çankırlı Ahmet Talat, Dertli'nin çocukluktan itibaren sünnî bir çevrede sünnî olarak yetişmiş, inancı oldukça sağlam hatta Halvetîyye tarîkatına mensup biri olduğunu belirtmektedir. Ona göre Dertlî'nin şiirlerinde yer alan ve Kızılbaşlığı ihsas ettiren şiirler şâirin tabiatı gereği meylettiği ve karşılaştığı çevreler sebebiyle ortaya çıkmıştır:

"Dertlî'yi kızıl mülhid, koyu Kızılbaş diye tavsif edenler, haksızlık etmiş olurlar. Vakıa Dertli Bektaşî'dir; peygamber hanedanının muhibbidir; hakîkî bir müslümandır. Oğullarından birinin adının Ömer olması da bu hakîkatin açık bir delilidir. Dertli Kızılbaş olmak isteseydi bile olamazdı; çünkü bu o kadar da kolay bir iş değildir. Kızılbaşlıkta tarîkata girebilme ancak aileyi de sürüklemekle kabildir. Şâir koyu bir sünnî olan karısını da alarak, bir Kızılbaş köyüne giderek yapılacak ayine birlikte girmek lazımdır ki bu kadarını ondan beklemek abes olur. Oğullarıyla torunlarının sünnî olmaları ise bu bahiste fazla söze hacet bırakmaz. Dertli ne Kızılbaş ne de Şîi'dir; Halvetîyye tarîkatına mensup bir dede, Bektâşîliğe sempati duyan bir âşıktır. Her sünnî gibi peygamber hanedanını sevmiş, Kerbelâ vakasından büyük elem duymuştur. Her şâir ve âşık gibi o da mersiye, medhiye ile beraber, Kızılbaş ve Bektaşî dostlarını memnun edecek nefesler de söylemiştir. Dertlî'yi bazı şiirlerinden hareketle Bektaşî ve Şîi tanımak hata olur."⁵⁵³

Şemseddin Kutlu da aynı bağlamda şunları söylemektedir: "Dertli aslında Halvetîyye tarîkatına mensup, Sünnî bir müslümandır. Köyünde, muhitinde ne Kızılbaş vardı ne de Bektaşî. Bu cihetle iyi bir Sünnî terbiyesi almıştı. Fikrimce Dertli,

⁵⁵² Köprülü, *Saz Şâirleri*, 687-688.

⁵⁵³ Çankırlı Ahmet Talat, *Âşık Dertlî, Hayatı ve Dîvânı*, 1928.

*Bektâşîliği zevk ve karakterine uyun bularak, çok sonraları Bektaşî olmuştur. Fakat ileri gidememiş, belki tarikat dostu olarak kalmıştır. Hatta Bektâşîlik onu mutaassıp bir Bektaşî şâiri bile yapamamıştır”.*⁵⁵⁴

“İltifat etmez cihâna dertli abdalın senin

Celvet-i devr-i felekten hoş gelir halvet bana” (Âşık Dertlî, 74-5/7) ifadeleriyle celvet yerine halveti tercih eden Dertli, bir taraftan içinde bulunduğu tarikat anlayışını dile getirmekte bir taraftan da meşrebini ifade etmektedir.

O birçok şiirinde vâizin azap ayetlerini okuyarak halkı korkutmasını eleştirerek sevgiye dayalı aşk ve cezbe geleneğinin izlerini şiirlerine yansıtmıştır. Onun gözünde vâiz zahir manandan öteye geçemeyerek kesrette kalmıştır. Asıl ulaşılması gereken nokta ise vahdet/birlik halidir.⁵⁵⁵ Bu mertebeye ulaşmanın yolu ise aşktan geçmektedir. Aşk yahşî bir kisbet, her çiçekte sırr-ı Hakk’ı gösteren bir ibrettir:

Ehl-i Hakk’ın nazrasından geldi bu gayret bana

Salik-i Hakk’ın ki hiç lazım değil şöhret bana (Âşık Dertlî, 74-5/1)

Mecsim-i gül geldi seyrettim şükufe kesretin

Sırr-ı Hakk’tan her çiçek gösterdi bir ibret bana (Âşık Dertlî, 74-5/2)

Câme-i dibayı bahşettim cihânın halkına

Aşk ile yahşi abamız yahşi bir kisvet bana (Âşık Dertlî, 74-5/3)

Onun gözünde aşk imânla özdeştir. Yalnız o imânı izhâr etmek yerine aşkı izhâr etmeyi tercih ederek melamet meşrep bir tavır takınmayı prensip edinmiştir. İmanı aşk ile dile getirdiğinde zâhidlerin gözünde dinden çıktığını dile getirmiş ve “*Ehl-i aşk câmlar içer imânı artar şevk ile/Sofiye bal şerbeti olsunda imân olmasın*” (Âşık Dertlî, 152-68/4) ifadeleriyle oldukça dikkat çekici bir mukayese ile onların zahir görüntüye takılıp kalmalarını eleştirmiştir.

Sırr-ı Hak irfân-ı aşk aşkın kitâbından çıkar

Zâhida sanma mukarrirler cevabından çıkar

⁵⁵⁴ Kutlu, Dertlî, 68.

⁵⁵⁵ Meclis-i vâizde ey dil cana sıkletler gelir

Âlem-i kesrette durma al başın bir yana çek (Âşık Dertlî, 117-39/2)

*Boş değildir zâhida köhne abası dervişin
Defneler bilmez misin kasrın harabından çıkar*

*Aşk ile dava kılıp imâni izhâr eylesem
Zannederler Dertli'yi imân hicâbından çıkar (Âşık Dertlî, 164-77/5)*

Hâlbuki Dertli için aşk ile rüsvâ-yı âlem olmak, melamet taşlarına göğüs germek iftihar duyulacak bir şeydir. Çünkü Dertli bu günün divânesi değil ezel bezminin divânesidir.

*Cemâlinden kemâl ahz etmede cismimdeki cânım
Sıfat-ı zât-ı pâkindir elest bezminde imânım
Kemâl-i kudretinden Âdem'i zât eylemiş zâtım
Şükür eşyâ ile halk etmemiş hilkatte insânım(Âşık Dertlî, 128/49)*

*Aşk ile rüsvâ-yı âlem n'eylerin ben kendimi
Her melamet taşları geldikçe bir minnet bana (Âşık Dertlî, 74-5/6)*

*Şimdiki divâne sanma'n Dertli-i bî-çâreyi
Ta ezel kâtipleri yazmış divâna ey gönül (Âşık Dertlî, 125-46/5)*

Birçok şiirinde mestîlik ve harabat vurguları yapan Dertli'nin melamet tavırlarının sebebi ezeli aşk anlayışıdır. Dolayısıyla Dertli'de zühd ve takva geleneği çerçevesinde tasavvufî unsurları aramaktansa aşk ve cezbe geleneği çerçevesinde ilâhî aşk vurgularını göz önünde tutarak tasavvufî neşvesi hakkında kanaat edinmek daha doğru olacaktır. Kendini “*Tekye-i pir-i harabatın hâdim-i hasıyım/Bir nigah-ı iltifatıdır heman devlet bana*” (Âşık Dertlî, 74-5/5) tarik-i aşkın has hizmetkârı olarak ifade eden Dertli, bir başka şiirinde zahir ve batının kendisine keşfolduğunu, ehl-i irfân birisi olduğunu dile getirmektedir (Âşık Dertlî, 150-66/5).

Halkın Dertli hakkındaki inancı; sabah namazını Mekke'de, Medine'de kılan, eliyle geyiklere tuz yediren, yayalada evine sağılmak üzere geyikler gelen, ölümünden

yüz yıl sonra mezarı açıldığında cesedi çürümeyen, o gece kabrinde iki mum yanan, evi siğil ve gece yanığı hastalıklarına şifa olan kerâmet sahibi olduğudur.⁵⁵⁶

“*Hamit devrinde doğdum, Mecit gününde gideceğim*” diyen Derli 1263/1848 yılında bir gece Ankara’da Alişan Bey’in konağında misafir iken, hamisine artık göç zamanı geldiğini ve kendisinin saçlarından öpmek istediğini söyleyerek, saçlarından öpmüş ve orada bulunanlardan helallik alarak sofadaki bir hasır üzerine uzanmış ve orada can vermiştir.⁵⁵⁷

Evvelce bir manzumesinde; “*Mevtimde Müneccim Tepesi mansıbım olsun/Taşları cevahirdir anın toprağı zerdir*” diyen şâir, bu arzusu yerine gelsin diye Alişan Bey tarafından Müneccim Tepeye defnedilmiştir. Bu tepede o zamanlar Ankara’nın büyük meyhânelerinin bulunduğu rivayet edilir.⁵⁵⁸

2.2.7. Tarîkatı Belli Olmayan Âşıklar

2.2.7.1. Âşık Kâtibî

Kâtibî’nin, doğum ve vefat tarihleri net değildir. Kayıkçı Kul Mustafa, Kuloğlu ve Gedaî ile arkadaş olduğu ve IV. Murat’a yazdığı şiirlerden (Âşık Kâtibî, 20/21; 64/61) XVII. âşıklarından olduğu anlaşılmaktadır⁵⁵⁹. Kasır, onun 1595 yılında doğduğunu ve Erzurumlu olduğunu ifade etmektedir⁵⁶⁰.

Kâtibî mahlasını kullanmasının sebebini bir şiirinde Mecnûn’un divânını yazmak istemesi olarak açıklamaktadır (Âşık Kâtibî, 64/63-5).

Ergun onun hakkında “*İrfanı ve ehl-i dil olmayı tavsiye eden, rind bir adamdır, dünyevi zevk, ona nazaran aşktır.*” demektedir ve şiirlerindeki tasavvuf neş’esinin bir özenme mahiyetinde kaldığını, hakîkî bir mutasavvıf olmadığını söylemektedir.⁵⁶¹

Kâtibî, bir şiirinde “*Aşkım hakîkîdir mecâzî sanma*” (Kâtibî, 11/8-4) diyerek mecâzî aşk ile hakîkî aşk ayrımı yapmakta, mecâzî aşkı “*İkinci gönlümün dildârı*”

⁵⁵⁶ Düzgün, *Dertli Divanı*, 32, 35.

⁵⁵⁷ Düzgün, *Dertli Divanı*, 34.

⁵⁵⁸ Köprülü, *Saz Şâirleri*, 684.

⁵⁵⁹ Saadettin Nüzhet Ergun, *XVII. Yüzyıl Saz Şâirlerinden Kâtibî*, Sühulett Kütüphanesi, t.y., 14.

⁵⁶⁰ Hasan Ali Kasır, *Erzurum Şâirleri*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999, 33.

⁵⁶¹ Saadettin Nüzhet Ergun, *XVII. Yüzyıl Saz Şâirlerinden Kâtibî*, Sühulett Kütüphanesi, t.y., 18.

(Kâtibî, 11/9-1) ifadesiyle dile getirmektedir. Birinci gönül dildârı elest bezmiyle alakalı olarak Allah'tır:

*Bilmek istersen şehâ biz de Hüdâ'yilerdeniz
Lâmekân şehri fezasında nidâyilerdeniz
Tekye-i gamda sema' iden semâîlerdeniz
Cânını dostâ fedâ iden fedâyilerdeniz*

*Kâna erdik tâ ezel bezm-i Elest'tir bezmimiz
Salik-i rah-ı hakikat haknümâdır azmimiz
Mest olur divân-ı Yahya ger görürse nazmımız
Hemdem- sahip makal Hassan edâyilerdeniz*

*Küntü Kenz'in mahzeninde Kâtibî bulduk eser
Anın için Künfekân'dan çekmeyiz asla hazer
Vuslat-ı cânânda duyduk sırr-ı mahfiden haber
Nâ ehiller sanmasın aşktan cüdâyilerdeniz (Kâtibî, 66/62-5)*

“Can tenden ayrılır senden ayrılmaz” (Kâtibî, 941/45) nakaratlı şiiri kanaatimizce Yusuf-i Sâni olarak tavsif ettiği Hz. Muhammed'e yönelik yazılmıştır. Başka bir şiirinde de emrine kul olduğu sultan, derdinin Lokman'ı, cennet bahçesinin Rıdvan'ı (Kâtibî, 63/59) olarak tavsif ettiği Hz. Peygamber'e bâd-ı sabâ ile hasret ve hürmetini sunmaktadır. (Kâtibî, 69/63) Kâtibî, beşerî aşka yönelik şiirler söylese de kendi içinde ilâhî aşkı dillendirmektedir:

*Hak'kın cemâline âşıkolanlar
Haftada bir yüziün görsün güzelin (Kâtibî, 24/24-5)*

*Aklı yoktur gönlü yardan cüdânın
Dostu m-olur bencileyin gedânın
Munisi olmadın hikmet Hüdâ'nın
Hakikat gözedir bir yoldaşile (Kâtibî, 7/4-4)*

Pirlerin yol ve erkânını tanıdıktan ve onlara gönül verdikten sonra halk içinde adının deli olduğunu (Kâtibî, 13/10-5) ifade etmekte ve buna suçlamalara karşı şu savunmada bulunmaktadır:

Alıp vebalimi girerler kana

Kalbimdeki gizli sırra kim bakar (Kâtibî, 28/29-4)

2.2.7.2. Kuloğlu

XVII. âşıklarından olan Kuloğlu'nun asıl ismi Süleyman'dır. Safranbolu'da dünyaya gelmiştir. Musahip Mustafa Paşa'nın babasıdır. IV. Murâd devrinde yaşadığı, onun 1049/1640 tarihinde ölümü vesilesiyle mersiye yazdığı (Kuloğlu, 35/10) bilinmektedir⁵⁶².

Tarîkat bağlantısı konusunda şiirlerinde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Köprülü, vaktiyle Halvetîyye tarîkatinin Uşşakiyye meşayihinden Gelibolu'lu Sinan Efendi'ye intisaplı olduğunu söylemişse de daha sonra iki ayrı Kuloğlu'nun bulunduğu, Sinan efendiye intisaplı olan Kuloğlu'nun "Mesabihu's-Şerif"i nazmen tercüme edip divânını "Divân-ı Hümayün" adıyla bastıran kişi olduğu; Âşık Kuloğlu'nun ise âşık tarzı şiirlerinin olduğu, tarîkat intisabının tam olarak tesbit edilemediği ortaya çıkmıştır.⁵⁶³

Daha çok kahramanlık ve aşk konularında şiirleri bulunan Kuloğlu, tasavvufî neşveden uzak değildir. Şiirleri beşerî aşktan daha çok ilâhî aşka yöneliktir. Bir şiirinde "Çeker dergâh arzusini" ifadesiyle dergâha gitmeyi arzuladığını, nûr yüzlü bir şeyhi görüp ondan himmetlendiğini ve onun gülistanında bülbül olduğunu dile getirmektedir. Kanaatimizce bu şiiri Kuloğlu'nun bâdeli âşık olduğunu ifade etmektedir. Özellikle şiirin "Gelin dinleyin yarenler/Kulak asın bu destana/İçin hocam şerbetinden/Olun esrük ü mestâne" (Kuloğlu, 40/11) şeklinde başlaması yaşadığı bir olayı anlattığı izlenimi vermekte ve diğer bâdeli âşıkların bâde içme merasimlerini anlattıkları tarza benzemektedir.

Gözüme gözüktü bir er

Âlemi kıldı münevver

Aldım gevher sattım gevher

⁵⁶² Sadettin Nüzhet Ergun, *Kuloğlu*, Sühulet Kütüphanesi, t.y., 10-15.

⁵⁶³ Köprülü, *Saz Şâirleri*, 117-118.

İriştim ma'den ü kâna (Kuloğlu, 40/11)

Abdal olduğunu, muhabbet bahrine daldığını ve post giyerek nazlı dostu aradığını⁵⁶⁴ söyleyen Kuloğlu, aşkının ezelden kendine verildiğini, mâşukuna kul olduğunu, bu yolda satılmaktansa ölmeyi tercih ettiğini dile getirmektedir. (Kuloğlu, 41/13) Şiirlerinden hacca gittiği, Hz. Peygamber'e övgülü ifadelerle şiirler yazdığı, karşısında duran ravzayı derdinin dermânı, gülünün bülbülü olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu şiirlerden ilâhî aşkının kaynağının Hz. Peygamber olduğunu söyleyebiliriz. (Kuloğlu, 49/18,19)

2.2.7.3. Kusûrî

Asıl adı Ömer olan Kusûrî 1193/1780 yılında Darende'nin Ayvalı ilçesine bağlı Kızılcaşar Köyünde doğmuş, 1269/1853 yılında da vefat etmiştir. Çocukluğunda bir müddet mektepte okumuş 16 yaşında iken de kendi ifadesiyle “*aşk ile mahmur olup sevdâya düşmüş*”tür.

Hayatı boyunca Maraş, Çorum, Karahisar, Şehirkışla, Keskin, Ortaköy, Gazibeğ, Çongar, Sorsavuş, Elbeğli, Kızılcaşar, Absın, Güzeloğlan, Gümüşdigin gibi birçok şehri dolaşmış, altı defa evlenmiştir.⁵⁶⁵

Bilgegil, Kusûrî'nin şiirlerinde işlenen mevzuları şöyle sıralamaktadır:

1. Sevgilileri karşısında geçirdiği türlü türlü ruhî değişimler; onların zulümlerine maruz kalmak veya onlardan ayrı düşmek yüzünden duyduğu sızılardan terennümü ve onların ruhî, uzvî her türlü husûsiyetlerinin tavsifi; vuslat demlerinde beraberce geçirdikleri anların yâdı ve onları elinden almak isteyen veya alan rakipler karşı duyduğu gayz ve kinle kendisini terkeden sevgililerine nefretini ifade eden manzumeleri;
2. Arzularının tatmin edilememesi yüzünden duyduğu ıstıraplarla; yaralı kalbini Allah huzurunda teşhir ederek ondan başka sığınacağı olmadığını bildirip merhamet ve muavenetle kusurlarının affını dilediği manzumeleri;
3. Saadetin hangi maverasına çıkarsa çıksın, tatmin olmak bilmeyen gönlünü istizah maksadıyla söylediği manzumelerle, ahirete mûtaallik mevzularla beslenen manzumeleri;

⁵⁶⁴ *Halden bilen nazlı dostu/Arayıp gezer yürürüm.* (Kuloğlu, 41/13-5)

⁵⁶⁵ M. Kaya Bilgegil, *XVIII. Asır Saz Şâirlerinden Kusûrî*, Salkımsöğüt Yay., Erzurum 2011, 7-9.

4. İlahi aşkla çırpınan ruhunun feryad u zarı ile, bu sızlanıştan memnuniyetini; her şeyin Allah'tan gelmiş olup tekrar ona döneceğini ifade eden tasavvuf kokulu manzumeleriyle; peygamber için yazdığı şefaate dileyici mahiyetteki methiyeleri ve kâinatın yaratılışı, hayatta muvaffak olmanın yolları, insanlığın şiarı hakkındaki tettebbu, tefekkür ve duyma mahsulü olan didaktik mahiyetteki manzumeleri;

5. Yaşadığı zaman ve muhitin husûsiyetleriyle, o zaman ve muhitte vaki olan herhangi bir hadiseyi tahkiye ve devrinin ahlak düşkünlerini zemmetmek maksadıyla söylenen manzumeleri;

6. Muammaları.⁵⁶⁶

Bir şiirinde kendini aşk fedayisi olarak ifade eden Kusûrî, Hüdâ'yı dilinden hiç düşürmediğini, mey içerek divânında durup vücut şehrini bîcan ettiğini, bu sebeple tarik-i irfânda itibarının olduğunu dile getirir (Kusûrî, 21/4-4,5).

Gerek “*Dost elinden bâde içtim bîhoşem*” (Kusûrî, 40/33-3) ifadesi gerekse şiirlerinde bâdeden sıkça bahsetmesi bâdeli âşık olduğuna bir işaret sayılabilir.

“*Yar çevir yüzünü nâ haleflerden/Eyle var tenhâda pirlere hizmet*” (Kusûrî, 41/36-2) ifadeleriyle pirlere hizmet etmenin gereğini dile getiren Kusûrî, hayatını ve yaşadığı önemli olayları tarihleriyle birlikte detaylı bir şekilde yazmasına rağmen tarîkata intisabından hiç bahsetmemektedir. Bununla beraber “*Biz tarikat ehliyüz yokdur bizim inkârımız/Râhımız râh-ı mukarreb seçikdür erbâbımız*”, “*Dil melil yüz yerde dâim dervişem ednâ gibi*”⁵⁶⁷ ifadelerinden -muhtemelen ömrünün sonuna doğru- bir tarîkata intisap ettiğini anlamak mümkündür. Ancak bir şiirinde “*Her tarikin mürşidinden destur aldım şöyle bil*”⁵⁶⁸ ifadesiyle birçok tarikat çevresi ile irtibat kurduğunu ifade etmektedir. Bununla beraber özellikle ömrünün sonuna doğru itikat ve amel hususunda büyük bir titizlik gösterdiği ifade edilmektedir⁵⁶⁹.

⁵⁶⁶ Bilgegil, *XVIII. Asır Saz Şâirlerinden Kusûrî*, 12-13.

⁵⁶⁷ Bilgegil, *Kusûrî*, 10.

⁵⁶⁸ *Fikrin zikre düşür pünhânın ara* (Kusûrî, 20/2-2)

Dâd-ı Hak'tandır bu yekta haşa kendimden değil

Her tarikin mürşidinden destur aldım şöyle bil

Bunca âlem içre gezdim olmadım asla hacil

Kusûrî'nin çok cümleden çok cümleden esgar benim, ebter benim (Kusûrî, 61/60-4)

⁵⁶⁹ Bilgegil, *Kusûrî*, 18.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUFLA İLİŞKİLERİ AÇISINDAN ÂŞIKLIĞA GEÇİŞTE GELENEK UNSURLARI

3.1. ÂŞIKLIĞA GEÇİŞTE GELENEKSEL UNSURLAR

Âşıklar âşıklığa başlamayı ya da yetişip usta âşık olmayı geleneksel bir unsur olarak gördükleri iki önemli yol olan usta yanında yetiştirme ya da rüyâda “Âşıklar Meclisi” kurmuş ‘pîr’ elinden aşk bâdesi içerek “bâdeli âşık” olmaya bağlarlar. Türk halk edebiyatında ve hikâyelerinde sıkça karşımıza çıkmakta olan ve çok eskilere kadar giden “rüyâda pîr elinden bâde içme”, Âşık Edebiyatı’nda bir gelenek icabıdır.⁵⁷⁰ Duygusal bir yapıya sahip, ruhunda şâirlik olan âşıklar bâde içmeyi önemli bir ihtiyaç olarak görürler.⁵⁷¹

Âşıkların rüyâ motifi belli bir plâna sahiptir. Örneklerin pek çoğunda rüyâ manevî veya maddî büyük bir sıkıntının ardından âşık adayları sıkıntılarından kurtulmak üzere Allah’a yalvarması sonucunda kutsal mevkilerde uyurken görülmektedir. Mezar ve pınarlar rüyâların en çok görüldüğü müşterek mevkilerdir. Rüyâda kutsal bir kişi veya kişiler bazen bir genç kızın elinden kahramana aşk bâdesi sunarlar. Hızır, İlyas, üçler, kırklar, üç derviş, bir pîr, sadece bir yaşlı adam veya yaşlı bir kadın rüyâlarda yer alan kutsal kişilerdir. Kutsal kişilerin çeşitlilik göstermelerine rağmen rüyâdaki rolleri hep aynıdır. Bu kutsal kişiler kahramana bir veya üç bardak dolu (bâde) sunarlar veya kız ile oğlana birbirlerine sundururlar. Kahramana çok güzel bir kız tanıttıktan sonra adını ve memleketini söylerler, şiirlerinde kullanacağı bir mahlas verirler. Kahramanlara ihtiyaçları olduğunda yardım edeceklerini belirtirler. Kahraman kutsal kişinin elinden bâdeyi içtikten sonra vücûdunu bir ateş sarar. Düşer bayılır, ağzından kanlı köpük gelir.⁵⁷² Âşık adayı bu halde 3-6-7 gün kalır. Herkes onun deli olduğunu düşünürken yaşlı bir kadın veya erkek sazın teline dokunur. Saz sesiyle kahraman gözlerini açar.

⁵⁷⁰ M. Fuad Köprülü, “Türk edebiyatının Menşei”, *Edebiyat Araştırmaları I*, Ötüken Yay., İstanbul 1989, 57.

⁵⁷¹ Albayrak, “Âşık”, 548.

⁵⁷² Ağzından köpük gelmesi ile ölmeden evvel ölme ya da yaşarken dirilme anlayışı, bir bakıma kendini kurban etme, eski kimliğini yok ederek yeni kimlikle yeniden doğma anlamını taşır. Bkz. Esat Korkmaz, *Eski Türk İnançları ve Şamanizm Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul 2008, 15-16.

Sazı eline alır, kendine verilen mahlasla irticalen şiirler söylemeye başlar. Böylece hem bâdeli hem de Hak âşığı olurlar.⁵⁷³

Halk inanışına göre Pir, “Hızır”; sûfî inanışına göre ise bir “Veli”dir. Sünnî âşıklardaki “dolu”yu içirici ve imdada yetişici olan “Hızır”ın yerine, Alevî ve Bektaşî âşıklarında Hz. Ali yer almaktadır. Halk inanışına ve bâdeli âşıkların şiirlerinde işaret ettiğine göre bâdeyi Hızır’ın yerine üç pîrin bir arada sundukları da olmaktadır. Rivâyetlere göre rüyâlarında Hz. Muhammed’i görüp âşık olanlar da bulunmaktadır.⁵⁷⁴

Âşıklık geleneğindeki rüyâ motifi üzerine günümüze kadar yapılan çalışmalarda genellikle bu rüyâ motifinin oluşmasının temelinde Şamanizmin olduğu vurgulanmıştır. Bu hususta ilk çalışmalardan biri İlhan Başgöz’e aittir. Başgöz, “*Türk Halk Hikayelerinde Düş Motifi Zinciri*”⁵⁷⁵ başlıklı incelemesinde Türklerin Müslümanlığı kabul etmelerinden önceki inançları olan Şamanizm ve Şamanlık etrafında teşekkül eden kültürlerini, âyin ve törelerini, halk hikâyelerinde tekrarlanan ve kompleks bir motif olan rüyâ motifinden hareketle İslâmî şekle ve ruha bürünüşü olarak açıklamakta, rüyâ motifi ile Şamanlık arasında bağlantılar kurmaktadır:

“Türk-Mogol geleneğinde şaman olabilmek için üç yol vardır. Birincisi ruhlar tarafından seçilip, çağırılma; ikincisi şamanlığın babadan oğula geçmesi, üçüncüsü de kişinin kendi isteği ile şaman olması idi. Hangi yolla olursa olsun, şaman olabilmek için bir eğitim almak gerekli idi. Bu eğitim ya düşler, hayallemeler ve kendinden geçmelerle yeni adaya ilham ediliyor, yahut hasta iyi etmenin tekniği, ruhların adı ve şaman mitolojisi bir yaşlı şaman tarafından adaya öğretiliyordu. Bu eğitimden birincisini ruhlar, ikincisini görgülü bir şaman veriyordu. Şamanın mesleğe girme töreni bu eğitim devresini izliyordu. Bu tören bazen herkesin önünde yapılan gerçek bir tören olabilirdi, bazen de genç adayın içine düştüğü sayıklamalar, kendinden geçmeler, düşler ve hayallemeler tören yerine geçer, aday bunlarla mesleğe alıştırılmış olurdu. Şaman adayı, 13-19 yaşları arasında, ilkin sık sık ruhlar tarafından yoklanıyor ve ona kendisinin geleceğin şamanı olarak seçildiği söyleniyordu. Aday ilkin büyük bir direnme gösteriyor, fakat bunaltı ve kendinden geçmeler içinde bu ziyaretler sıklaşıyor, genç,

⁵⁷³ İlhan Başgöz, *Folklor Yazıları*, Adam Yay., İstanbul 1986, 26; Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüyâ Motifi*, 47.

⁵⁷⁴ Umay Günay, “Âşık Edebiyatında Rüyâ Motifinin Tipleri ve Tahlili”, *Mehmet Kaplan Armağanı*, İstanbul 1984, 18.

⁵⁷⁵ Başgöz, *Folklor Yazıları*, 24-38.

yalnızlık aramaya, dağlarda ve ormanlarda tek başına dolaşmaya başlıyor. Düşünde konuşuyor, türküler söylüyor, sık sık düşüp bayılıyor, ruhu bedeninden ayrılarak gökyüzüne çıkıyor, orda Tanrılar ve başka ruhlarla konuşuyor. Düşler, sayıklamalar, kendinden geçmeler içinde gelen bu bunalım, şamanın mesleğe girme töreni yerine geçiyor ve genç aday bu devreden sonra şaman oluyordu. Yıldırım çarpması, bir ağaçtan düşme, dayak yeme ve büyük yorgunluklar da bir gencin şaman olması neticesini verebilirdi. Adaylar bu bunalıtı sırasında mezarların yanında yatıp uyurlar, kendilerini kaybettikleri vakit günlerce bir şey yemeden kalırlar, dağda bayırda dolaşmaktan bazen ağızları burunları kan ve köpük içinde kalmış olarak evlerine dönerlerdi. İçlerine düştükleri bu hali şamanlar ateşe benzetiyorlar ve onu yakıcı olarak tarif ediyorlardı. Şaman davulu, başka görevlerinin yanında genç adayı içine düştüğü kendinden geçme halinden uyandırmak görevini de yüklenmişti. Davulu getirip yanında üç defa döğünce, şamanlar düştükleri bunalımdan kurtulup, gözlerini açıyorlardı”.⁵⁷⁶

Başgöz’e göre şamanların mukaddes ruhlar tarafından seçilmeleri, mesleğe çağrılmaları, içlerine düşen yakıcı ateş, kendinden geçmeler, ağızlarından kan köpük gelmesi, çalgı sesi duymadan kendilerine gelememeleri, şaman olmalarına sebep olabilen yorgunluklar, dayak yemeler, mezarların yanına yatıp uyumaları, hikâyelerimizdeki düş motifleri zincirinin de bellibaşlı nakışlarıdır. Bu törenlerin yapısı (structure) ile âşıklarımızın düşte mesleğe girme törenlerinin yapısı birbirinin aynıdır. Her ikisinde de, bir çile çekerek hazırlanma devri, onun ardından sembolik şekilde eski kişiliğin öldürülmesi ve yeni bir ad veya mahlasla yeni mesleğe girme devirleri vardır.⁵⁷⁷

Başgöz’ün bu tespitlerini temel alıp Jung ve V.M. Zhirmunskii gibi batılı araştırmacıların da görüşleriyle destekleyerek konuyu bir ileri noktaya taşıyan Umay Günay’a göre Âşık Edebiyatı geleneği içinde sade kişilikten sanatçı kişiliğe geçişte önemli role ve fonksiyona sahip olan rüyâ motifi, Orta Asya Türk kültüründe yer alan Şamanlığa giriş merasimlerinin İslâmiyet ve Osmanlı kültürü altında sembolleşerek

⁵⁷⁶ Başgöz, *Folklor Yazıları*, 29-30.

⁵⁷⁷ Başgöz, *Folklor Yazıları*, 30. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Merdan Güven, “Bâdeli Âşık Geleneğinde Şamanî Kültür İzleri”, *I. Uluslararası Âşık Sümmânî ve Âşıklık Geleneği Sempozyumu*, Haz.: Abdulkadir Erkal, 31 Mayıs-2 Haziran 2012, Birleşik Yay., Ankara 2012, 467-474.

“Kültür Örneği Rüya Motifi”⁵⁷⁸ ne dönüşmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu rüyâ motiflerinin ortaya çıkışları, muhtevâları ve sonuçlanmaları daima müşterek bir yapıya sahiptir. Bu ortak plan incelendiğinde âşık adaylarının aşk, sanat ve bilgiye Hazırlık Safhası, Rüya, Uyanış ve İlk Değiş olarak dört safhada ulaştıkları görülür.⁵⁷⁹

Günay’a göre Şamanlığa giriş merasimleri milletimizin kollektif şuur altında muhafaza edilmiş, ozan-baksı edebiyat geleneğinin İslâmiyet içinde Âşık Edebiyatı geleneği haline dönüşmesi sırasında rüyâ şeklinde ortaya çıkmıştır. İslâmiyetin kutsal kişilerin görüldüğü rüyâlara verdiği değerin tesiri ile bu rüyâlar toplum tarafından takdirle kabul edilmiştir. İslâmiyet’in kabulünden bir süre sonra küçümsenen ve eski saygı değer yerlerini kaybeden ozanlar, bu rüyâlarla din büyüklerinden aldıkları ruhsat sayesinde toplum içindeki eski yerlerine kavuşmuşlardır.⁵⁸⁰

Anadolu’daki rüyâ motifine, Şamanlığa ait pek çok unsurun katılmasında Alevî-Bektaşî tarikatlarının ve bazı diğer tarikatların kabul merasimlerinin rolü büyüktür. Bu şekil değiştirme XVI. yüzyılda gerçekleşmiş olmalıdır. Çünkü bu devirde Osmanlı merkezî Sünnî hükümeti, Bâtınî tarikatların dinî pratiklerine daha az hoşgörü göstermeye başlamıştır. Özellikle Alevî ve Bektaşî tarikatlarının üzerinde duruldu. İran’ın, Anadolu Şiîleri üzerindeki tesirleri ve Yavuz Sultan Selim’in bunlara uyguladığı büyük baskı, dinî pratiklerini açık olarak yapmalarını büyük ölçüde güçleştirmiştir. Bu baskı, dinî pratiklerin hayali motiflere dönmesine yardım etmiştir. Âşık şiiri denilen yeni bir şiir tipinin görünmeğe başlaması da bu devirde olmuştur. Eski ozanların

⁵⁷⁸ Antropologlara göre ilkel gruplar arasında kişinin günlük hayatı ve şahsiyetine bağlı normal rüyâların yanında gelenek yönünden önemli rüyâlar vardır. Birinci tipteki rüyâlar “*serbest*” veya “*ferdî*” rüyâlar, ikinci tiptekiler ise “*resmî rüyâlar*” veya “*kültür örneği*” rüyâlar diye isimlendirilmektedirler. Bu görüşe göre “*kültür örneği*” rüyâlar yerli kültürün yaşadığı sürece yaşar ve bu kültür dağılınca bu rüyâlar da kaybolur. Dışarıdan gelen tesirlerle eski kültür dağılınca bu rüyâlar da kaybolur. Dışarıdan gelen tesirler de eski kültür sembollerinin kaybolmasına sebep olur. Kültür örneği rüyâların meydana gelmesinde belirli bir şekilde şartlanma söz konusudur. İlk çocukluk yıllarından itibaren bu tür rüyâlara âşinalığın yanında, bu rüyâları benimsemek ve bu konu ile ilgili törenlere katılmak bu şartlanmayı sağlamaktadır. Kültür örneği rüyâlar vasıtasıyla gelenekler nesilden nesle aktararak devam ettirilir. Bu tip rüyâlar, kişiye grup içinde bir yer sağlar, mitolojik figürlerin yardımı ile şahsî refah da sağlanmaktadır. Ayrıca bu figürler rüyâyı gören kişiyi muhtemel felâketlere karşı uyarırlar. Kuvvetli inanç sistemi rüyâlarda görülecek şeyleri belirlediği gibi görülmeyecek şeyleri de kontrol altında tutar. İlkel topluluklar arasında rüyâların belirlendiği kültür olayları arasında, yeni totemlerin keşfi, yerleşme merkezlerinin seçimi, meslek seçimi, şarkı besteleme, dinî merasimler, büyü ve ilâç keşifleri, çocuklara isim verme gibi olaylar sayılabilir. İlkel kültürlerde rüyâ, hayatın akışı içine yerleşmiştir. Çok kere rüyâ ile gerçek arasındaki fark üzerinde durulmaz. Bu görüşlerin ve Jung’ın rüyâ teorisinin ışığı altında Türk halk hikâyelerindeki rüyâların “*Kültür örneği*” rüyâlar olduklarını kabul etmemek mümkün değildir. Bkz. Günay, *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Gelneği ve Rüya Motifi*, 133.

⁵⁷⁹ Günay, *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Gelneği ve Rüya Motifi*, 139-140.

⁵⁸⁰ Günay, *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Gelneği ve Rüya Motifi*, 133.

edebiyatı ile epik tem ortadan kaybolmuş, insan aşkı, halk şiirinin hâkim temi olmuştur. Destanın modern romana doğru tekâmülü olan halk hikâyelerinin yaratılışı da bu asırda yer almıştır. İran’la yakın coğrafi ve kültürel bağları olan Doğu Anadolu bu değişiminin sahası olarak düşünülebilir.⁵⁸¹

Düzgün’e göre Âşık Edebiyatı içinde “rüyâ” ve “bâde” motifleri, birtakım efsane, rivayet ve hikâyelerin etkisiyle abartılı yönleriyle sunulmuş, bu sunuluş biçimi, âşıkların hayatı ile ilgili olarak gerçek olanla olmayan noktasında birtakım karışıklıklara da neden olmuştur. Halk hikâyelerinde idealize edilerek fiktif (kurgusal, hayalî) âlemin gerçeği biçiminde sunulan rüyâ ve bâde olgusu bazı araştırmacılar tarafından âşıkların gerçek hayatının bir parçası olarak görülmüş ve bu şekliyle sunulmuştur.

Düzgün, Şamanlığa giriş merasimlerinde de yukarıda belirtilen aşamalara benzer pratiklerin uygulandığından hareketle rüyâ motifinin kaynağının Şaman geleneğine kadar uzandığını söyler. Ona göre “Anadolu’ya yerleşen Türkler kabul ettikleri yeni dinin etkisiyle bu motifi mistik düşünceler etrafında yeniden biçimlendirmişlerdir. Yani, âşıklık geleneğinin beslendiği ozan-baksı geleneği ile tasavvuf düşüncesi, değişen ve gelişen şartlar altında daha da somutlaştırılarak “rüyâ-bâde-pir” üçlüsü halinde karşımıza çıkmıştır. Halk arasında önceki dönemlere ait âşıkların kutsallık vasfına sahip oldukları için bu ruhsal değişim ve gelişim sürecini gerçekten yaşadıklarına inanılır. Oysa klasik halk hikâyeleri ve hikâyeleşmiş âşık biyografileri dışında, hayatları hakkında ayrıntılı bilgilere sahip olduğumuz hiçbir âşığın yaşam öyküsünde böyle bir olaya rastlanmamıştır. Bu olay tümüyle halk hikâyelerinin fiktif gerçeğidir. Her insan gibi, şüphesiz âşık adayları da çeşitli faktörlerin etkisiyle rüyâ görürler. Rüyâda bir sevgili ile karşılaşabilirler. Ruhânî bir kişiden nasihat dinleyebilirler. Hatta gerek sözlü gelenek yoluyla, gerek yazılı eserlerden okudukları, bilinçaltında günlerce muhafaza ettikleri biçimiyle bu idealize edilmiş rüyânın bazı unsurlarını görebilirler. Uyandıklarında bu rüyânın etkisinde kalabilirler. Bunun ötesinde anlatılanlar, hikâye, efsane, rivayet kabilinden aktarmalardır. Bunların halk edebiyatı araştırmaları bakımından elbette bir metin değeri vardır. Bu metinleri ortaya koyan toplumsal bilincin hangi kaygılar ve etkilerle böyle bir yönelişi sergilediği elbette araştırılmalıdır. Fakat

⁵⁸¹ Günay, *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Gelneği ve Rüya Motifi*, 51.

âşıkların gerçek hayat hikâyelerindeki biçimiyle rüyâyı ele alırsak Âşık Edebiyatı'nı ve âşıklık geleneğini daha gerçekçi olarak tanıma imkânı buluruz.⁵⁸²

Kanaatimize göre rüya motifini sadece Şamanlık eksen ve etkisinde ele almak bünyesinde bazı sorun ve sorular barındırır. IX. asırda Müslüman olan Türk toplumunda aradan yedi yüzyıl geçtikten sonra XVI. yüzyıldan itibaren bazı Şaman geleneklerinin rüyâ motifiyle ortaya çıkması ne kadar mümkün olabilir? Anadolu'nun fethedilmesiyle birlikte tarikatların yaygınlaşması neticesinde XII.-XVI. asırlar arasında Anadolu'da oluşan edebiyatın genel vasfı dinî-tasavvufî bir mahiyet taşımakta iken bu şartlar altında birden Şamanist unsurların rüyâ motifiyle ortaya çıkması pek mümkün gözükmemektedir. Rüya motifinde ozan-baksı geleneğinin ve bazı Şamanist unsurların etkisini tamamen yok saymak mümkün değildir. Ancak âşıklık geleneğinde yer alan rüyâ motifine asıl hüviyetini kazandıran bu faktörü çok eskilere gitmeden bizzât Âşık Edebiyatı'nın oluştuğu dönemdeki toplum hayatını derinden etkileyen faktörler içerisinde aramak daha doğru olacaktır. Rüya motifinin tarikatlerin iyice yaygınlaştığı bir dönemde ortaya çıkması bize rüyâ motifinin oluşmasında tasavvufun etkisi olduğunu düşündürmektedir. Bu sebeple konuya tasavvuf perspektifinden bakmak gerekmektedir.

Âşıkların rüyâda bâde içerek elde ettiklerini söyledikleri kazanımlarda tasavvufî geleneğe ait öğelerin yer alması, “âşık” terimi ile yetinmeyip bunun yanına bir de “Hak âşığı” vasfını eklemeleri tasavvufun etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Geleneğe göre rüyâda pir elinden bâde içen kişi bir sevgiliye âşık olmanın yanında, Tanrı aşkına ulaşmak için gerekli bilgi, erkân ve usulleri, kendisine toplum içinde müstesna bir yer sağlayacak saz şâiri olmak için gerekli bütün hünnerleri ve bilgileri kazanmakta, şiirlerinde kullanacağı mahlas almaktadır.⁵⁸³

Olgun bir âşıktaki mûsîkî, şiir ve hikâye anlatmak kabiliyetlerinin bir arada bulunması icap ettiği için âşıklık geleneğinde önemli bir yeri olan uzun bir çıraklık eğitimi de gereklidir. Âşıklar genellikle bir usta âşığın yanında yetişirler. Ondan hem usta deyişlerini hem de sanatın icrâsına ilişkin yol ve yöntemleri öğrenirler. Âşık meclislerinde, kahvelerde bu ustaların sanatlarını icrâ ediş biçimlerini yeterince kavradıktan sonra, ustalaşan ozanlar da kendilerine çırak alırlar. Gelenek bu şekilde

⁵⁸² Düzgün, “Âşık Edebiyatı”, 316-317.

⁵⁸³ Günay, *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüyâ Motifi*, 90-91.

devam eder.⁵⁸⁴ Böylece âşıklık geleneğinde rüya, bade, mahlas alma, saz çalma ve çıraklık gibi gelenek unsurları ortaya çıkmaktadır.

3.1.1. Rüya

Arapça “görmek” anlamındaki “ra-e-ye” fiilinden türeyen⁵⁸⁵ rüyâ, sözlüklerde “düş, uyku sırasında görülen şey, bir kimsenin uyku sırasında zihninden geçen hayal dizisi”⁵⁸⁶ şeklinde tarif edilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de rüyâ kelimesinin yanında adğâs u ahlâm,⁵⁸⁷ menâm,⁵⁸⁸ ehâdis⁵⁸⁹ ve büşrâ⁵⁹⁰ kelimeleri, hadislerde ise bunlara ilaveten hulm⁵⁹¹ kelimesi rüyâ anlamında kullanılmıştır.

Vahyin rüyâ ile başlaması, bir hadiste peygamberliğin kırk altıda birinin rüyâ olduğunun ifade edilmesi⁵⁹² İslam toplumunda rüyâya verilen önemin temelini oluşturmuştur. Dolayısıyla özellikle doğu toplumlarında rüyânın mahiyeti ve fonksiyonu inançlarla iç içedir. Rüyaların gelecekte haberler taşıdığı inancı, yaşanan bir takım olaylar, onun bu fonksiyonunun benimsenmesinde önemli rol oynamıştır. Dini kitâplarda bahsedilen rüyâlar ve o rüyâların mahiyetleri ile ilgili telakkîler o toplumların hayatında bir takım kabullerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.⁵⁹³

Rüyâ motifi, tekke ve tarîkat çevrelerinde ayrı bir öneme sahip olmuştur. Rüyaya Kur’an-ı Kerim ve hadislerde de yer verilmesi mutasavvıfları bu konuya eğilme hususunda teşvik etmiş, seyr ü sülûk eğitiminde kullanmalarında önemli bir âmil olmuştur. Tasavvuf klasiklerinde geniş yer verilen rüyâ konusu Türk İslam Edebiyatı

⁵⁸⁴ Albayrak, “Âşık”, 548.

⁵⁸⁵ Ebu’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu ’l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, 1990, XIV, 297.

⁵⁸⁶ Hüseyin b. Muhammed er-Ragıp el-İsfahânî, *Müfredât fî Garîbi ’l-Kur’ân*, Beyrut, tsz., 658; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yay., 2007, 676; Hasan Avni Yüksel, *Türk-İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, Meb Yay., İstanbul 1996, 1; *Meydan Larousse*, Ansiklopedi, 10, 783; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 1119.

⁵⁸⁷ Yusuf, 12/44. Rüyanın arkasında ulaşılabilecek hakikî bir mana gizlidir. Ahlam ise gerçekte hiçbir manası olmayan hoş bir vehim ve hayalden ibârettir.

⁵⁸⁸ Enfal, 8/43; Nebe, 78/9; Saffat, 37/102.

⁵⁸⁹ Yusuf, 12/6, 2, 101.

⁵⁹⁰ Yûnus, 10/64.

⁵⁹¹ Buhari, Tabir, 3, 4, 10, 14; Bed’ul-Halk, 11; Tıbb, 39; Müslim, Rüyâ, 201; Ebu Davud, Edeb, 88; Tirmîzî, Rüyâ, 5; Muvatta, Rüyâ, 4; Ahmed b. Hanbel, V, s296, 300, 305, 310

⁵⁹² Buhari, Tabir, 5; Tirmizi, Rüyâ, 6, (2279, 2280); İbn Mace, Ta’bir, 1; Dârimî, Rüyâ, 6; Muvatta, Rüyâ, 1; Ahmet b. Hanbel, III, 126, 135, 149, 257, 5, 50, 454; Ebu Davut, “Edeb”, 96, (5020).

⁵⁹³ Yüksel, *Türk-İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, 14.

tarihinde daha çok mutasavvıf müelliflerce müstakil eserler vasıtasıyla işlenmiştir. Böylece rüyâda görülen motiflerin neyi temsil ettiğini açıklayan, tabir eden birçok eser kaleme alınmış,⁵⁹⁴ tasavvuf edebiyatında tabirname, güzarişnâme, ta'birât-ı vakıat, ta'birât-ı rü'ya, rüyanâme, vakıanâme, seyirnâme gibi isimlerle anılan bir tür gelişmiştir. İbnü'l Arabî'nin *Ta'birnâme-i Muhyiddin Arabî'si*, Abdülgani en-Nablusî'nin *Ta'tirü'l enâm fi ta'biri'l-menâm*'ı, Kürd Muhammed Efendi el-Halvetî ve Karabaş Velî'nin *Ta'birnâme*'leri, Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin'in *Ravzatü'l-vâsılın*'i, Kutbüddinzâde İznikî'nin *et-Ta'birü'l-münif ve'tte'vil's-şerif*'i tasavvufî rüya tabirnamelerinin en meşhurlarıdır⁵⁹⁵.

Mutasavvıflar bazı ayet ve hadislerle dayanarak rüyâları kaynağı, yorumu ve fonksiyonları bakımından değerlendirmiş ve tasnif etmişlerdir. Âşıklık geleneğindeki rüyâ motifini sûfilerin rüyâ hakkındaki görüş ve değerlendirmeleri çerçevesinde ele alıp açıklamak mümkündür. Nitekim İslam kültürü içerisinde tarihin hemen her döneminde tarikat çevrelerinde rüyâlar büyük bir öneme sahip olmuştur. Bu bakımdan tasavvufî düşünce ve tarikat çevrelerinin etkisiyle oluşan Âşık Edebiyatı ve âşıklık geleneğinde özgün bir hal alan rüyâ motifini tasavvufî perspektiften ele almak gerekmektedir.

3.1.1.1. Rüya Çeşitleri

Mutasavvıflar rüyâları kaynağı bakımından hadislerle dayanarak üçe ayırmışlardır:

1- Rahmanî rüyâ: Hz. Peygamber'in mübeşşirât diye nitelendirdiği rüyâlar olup Allah'tan müjdedir. Sâlih rüyânın en güzel örneklerinden birisi ezandır.⁵⁹⁶

2- Şeytanî rüyâ: Şeytanın aldatma, vesvese ve korkutmalarıyla meydana gelen karışık rüyâlar olup adgâs u ahlâm da denmiştir. Bir hadiste “*Rüyâ Allah'tan, hulm ise şeytandandır.*”⁵⁹⁷ buyrulmuştur.

3- Nefsani rüyâ: Kişinin kendi kendine konuştuğu şeylerdendir (hadsü'n-nefs).⁵⁹⁸

⁵⁹⁴ Mustafa Tatcı-Yusuf Turan Günaydın, “Türk İslam Edebiyatında Rüya Tabirnameleri”, *Keşkül*, 2007 (11), 23-27.

⁵⁹⁵ Süleyman Uludağ, “Rüya”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 310.

⁵⁹⁶ Ebu Davut, Salat, 28; İbn Mace, Ezan, 1; Darimi, Salat, 3; Ahmet b. Hanbel, 4/43.

⁵⁹⁷ Buhari, Tabir, 3, 4, 10, 14, 46, Bedü'l-Halk, 11, Tıbb, 39; Müslim, Rüya, 5, (2262); Ebu Davud, Edep, 96, (5021); Tirmizî, Rüya, 4, (2288); Muvatta, Rüya, 1 (2, 956); Ahmet b. Hanbel, V, s296, 300, 305, 310.

⁵⁹⁸ Buhârî, Ta'bîr, 26; Müslim, Rü'yâ, 6; Tirmizî, Rü'yâ, 1, 7, 10; İbn Mâce, Rü'yâ, 3; Dârimî, Rü'yâ, 6; İbn Hanbel, 3, 395.

Âşıklık geleneğindeki rüyâları kaynağı bakımından rahmanî rüyâlar içerisinde değerlendirmek mümkündür.

Ayrıca farklı bir tasnifle Hak'tan ve melekten olan rüyâlara sadık rüyâ; şeytandan ve nefisten olan rüyâlara ise kâzip rüyâ⁵⁹⁹ denmiştir. Sadık rüyâlar da üç çeşittir:

1-Büşra/Mübeşşire: Bu rüyâlar salih mü'minlerin gördüğü genellikle müjdeleyici mahiyette olan rüyâlardır.⁶⁰⁰

2- Tahrir: İbâdet ve taatten uzaklaşan kulu tevbe ve kulluğa yönlendirir mahiyetteki rüyâlardır.⁶⁰¹

3- İlham: Kulluğun daha da arttırılması amacıyla kulun kendini din ve hayır hizmetlerinde bulunurken⁶⁰² gördüğü rüyâlardır.⁶⁰³

Bu tasnife göre âşıklık geleneğindeki rüyâ motifi salih rüyâlar ve salih rüyâların üç çeşidinden biri olan “büşra/mübeşşire” içerisinde değerlendirilebilir.

Sadık rüyânın çeşitlerinden biri olan büşra/mübeşşire hakkında, Kur'an-ı Kerim'de “onlar için dünyâda ve ahirette müjde vardır” (Yûnus, 10/64) buyurulmuş, ayette geçen “büşra” Hz. Peygamber'e sorulduğunda “salih rüyâdır”⁶⁰⁴ şeklinde cevap vermiş, vahyin kesilmesine rağmen mübeşşiratın devam ettiğini⁶⁰⁵ bildirmiştir. Elmalılı

⁵⁹⁹ Kazip rüyâlar da rüyâ-yı himmet, rüyâ-yı illet ve rüyâ-yı şeytan şeklinde üçe ayrılmıştır. Bkz. Yüksel, *Türk-İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, 147.

⁶⁰⁰ Salikin uyku ile uyanıklık arasında/âleminde gördüğü ve misal ya da hitap yoluyla kalbe gelen mana ve mübeşşirelere vâkı'a, uyanikken gerçekleşenlere ise mükâşefe denmiştir. Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, Haz.: İhsan Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 2013, 1274; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 686; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 555.

⁶⁰¹ Bu rüyâlara örnek olarak II. Osman'ın rüyâsı verilebilir. II. Osman hacca gitmek istemiş fakat çevresi karşı çıkınca tereddüt etmiştir. Bunun üzerine rüyâsında kendini taht üzerinde Kur'an okurken görür. Hz. Peygamber gelerek elinden Kur'an'ı, sırtından da cübbesini alarak bir sille vurarak tahttan aşağıya düşürür. Sultan Hz. Peygamberin ayaklarına kapanmak istese de muvaffak olamaz ve uyanır. Aziz Mahmut Hüdâyi bu rüyâyı korkulu ve muhataralı bulup tevbe ve istiğfar tavsiye eder. Bkz. H. Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyi ve Celvetiyye Tarikatı*, İFAV Yayınları, İstanbul 1980, 66-68.

⁶⁰² Bazı sûfiler ilham mahiyetli rüyâlar vesilesiyle tasavvufa yönelmişlerdir. Mesela Bîşr el-Hafî (ö. 227/841) üzerinde “Allah” yazan bir kâğıdın yerde çiğnendiğini görünce kaldırıp yüksekçe bir duvarın üzerine koymuş ve gece rüyâsında “sen benim ismini temizleyip kokulandırdın; ben de senin ismini kokulu ve herkesin sevdiği bir isim yapacağım” diye bir ses işitmiş, bunun üzerine tevbe edip tasavvuf yoluna girmiştir. Bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, Çev.: Dilaver Selvi, Semerkant Yay., İstanbul 2005, 77.

⁶⁰³ Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, 63; Süleyman Uludağ, “Rüya”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 309.

⁶⁰⁴ Buhari, Tabir, 5; Muvatta, Rüya, 3, (2, 957); Ebu Davut, Edeb, 96, (5017); Tirmizi, Tefsiru Sûre, 10/2; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 6/445, 446.

⁶⁰⁵ Buhari, Ta'bir, 6.

ayetteki “büşra” kelimesini “*Allah’ın teveccüh ve ikramı*”⁶⁰⁶ şeklinde tefsir etmiştir. Kuşeyri, dünyâdaki büşranın bazı sırların keşfedilmesi; ahirettekinin ise Cenâb-ı Hakk’ın görülmesi/rü’yetullah olduğunu söylemiştir.⁶⁰⁷ Kelâbâzî ise “*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de ziyade vardır*”⁶⁰⁸ ayetindeki “ziyade” kelimesini “*ilahî dîdârı ve cemâli temâşâ etmek*”⁶⁰⁹ şeklinde açıklayarak sûfîlerin Allah’ı ahirette sadece mü’minlerin göreceği konusunda ittifak ettiklerini belirtir. Allah’ı dünyâda ne gözle ne de kalple görmenin mümkün olmadığı konusunda da ittifak eden sûfîler O’nun ancak zât, sıfât, fiil ve isimlerinin tecellilerini çeşitli seviyelerde görmenin mümkün olduğunu ifade etmişler, hatta bunu faydalı ve gerekli görmüşlerdir.⁶¹⁰ Bununla beraber birçok sûfî rüyâsında Allah’ı gördüğünü ifade etmiştir.⁶¹¹ Gazzâlî de rüyâda levh-i mahfuzdan alınan bilgileri hayal gücünün bir misalle hikâye edeceğini gerekçe göstererek Allah’ı ve peygamberi görmenin mümkün olduğunu söylemiştir.⁶¹²

Mutasavvıflar ayrıca rüyâları yoruma tabi tutulması bakımından yorum gerektiren – yorum gerektirmeyen şeklinde ikiye ayırarak Allah’tan olan rüyâları yoruma gerek kalmayacak kadar açık olduklarından; şeytandan olan rüyâları da yorum gerektirmeyecek kadar saçma olduklarından yorumlamamış; meleklerden olan rüyâları yoruma tabi tutmuşlardır.⁶¹³

Sufile göre insan, ruhu ile gördüğü rüyâyı aklı ile idrak eder ve gerçek alana yorumlar. Nitekim Hz. Peygamber hem kendi rüyâlarını hem de ashabının rüyâlarını yorumlamıştır.⁶¹⁴ Bir rüyâsında kendisine bir kadeh süt getirildiğini, sütü tırnakları arasında çıktığını hissedinceye kadar kana kana içtiğini sonra da Hz. Ömer’e verdiğini

⁶⁰⁶ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili I-X*, Sad.: İsmail Karaçam-Emin Işık-Nusrettin Bolelli-Abdullah Yücel, Feza Gazetecilik, İstanbul, t.y., IV/496.

⁶⁰⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2007, II/32.

⁶⁰⁸ Yûnus, 10/26.

⁶⁰⁹ Ebu Bekir Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1992, 70.

⁶¹⁰ Süleyman Uludağ, “Rü’yet”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 310.

⁶¹¹ Kaygusuz Abdal rüyâsında bir şehir, şehrin içinde de bir padişah olduğunu, şahane bir meclis kurulduğunu görmüş, padişaha bunun esrârını sormuş, “*kendini bil, sen hayvân değilsin*” cevâbını almıştır. Sonra uyanınca gözünden esrâr perdesi açılmış, Sultan’ı (Allah’ı) görmüş ve aşka müptelâ olmuştur. Bkz. Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal*, Akçağ Yay., Ankara 2004, 116.

⁶¹² İmamı Gazzâlî, *İhyau Ulumiddin*, Çev.: Ahmet Serdaroglu, Bedir Yayınları, İstanbul 1975, IV/901-905.

⁶¹³ İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2012, II/297, 869; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 705.

⁶¹⁴ Yüksel, *Türk-İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, 95.

görmüştür. Etrafindakiler bunu neye yordugunu sormuşlar, o da “ilm” diye cevap vermiştir.⁶¹⁵ İbn Arabî sütun beden gıdası, ilmin ise ruhun gıdası olmasını dikkatlere sunarak rüyâları yorumlamada zahirden batına ubur edilmesi gerektiğini söyler.⁶¹⁶ Ona göre uyuyan kişinin kalbi temiz suyun rahatça aktığı su kanalına benzer. Bu kalbe ulvî âlemdaki bütün nûranî hakikatlerin sûretleri yansır. Bu sûretler ise onların arka planlarındaki hakikatlerin sembolleri, remizleri ve gölgelerinden başka bir şey değildir.⁶¹⁷

Sufilere göre uyku sırasında bedenden ayrılan ruh emir âlemiyle ya doğrudan ya da temsilî olarak irtibat kurar.⁶¹⁸ İrtibatın doğrudan kurulduğu rüyâlar yoruma tabi tutulmazlar. Bu rüyâlar genellikle Allah’ın kullarına bir hibesi olarak kabul edilen vehbî ilim, bilgi veya yeteneğin verildiği rüyâlardır.

Âşıklık geleneğindeki rüyâlar, yorum gerektirmeyecek kadar açık olan rüyâlar içerisinde yer almakla beraber irtibatın doğrudan gerçekleştiği rüyâlardır. Nitekim âşıklık geleneğindeki rüyâ motifi üzerine yapılan çalışmalarda rüyâların yorumu yoluna gidilmemiştir. Çünkü bu rüyâlar âşık üzerinde doğrudan etki gösteren ve kazanım elde ettiren rüyâlar olmuştur.

3.1.1.2. Rüyanın Gerçekleşmesi

Sufilere göre ruh ve bedenden müteşekkil olan insanda rüyâyı gören ruhtur. *“Allah, (ölen) insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uyuklarında alır. Ölümüne hükmettiklerinin ruhlarını tutar, diğerlerini belli bir süreye (ömürlerinin sonuna) kadar bırakır. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.”*⁶¹⁹ ayeti ruhun uyku sırasında belli bir süre kabzedildiğini göstermektedir. Ölen kişi ile uyuyan kişi canlılık bakımından bir değildir. Nitekim ölen kişinin bedeninde

⁶¹⁵ Buhari, İlim, 22; Tabir 15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 83, 47, 154. Burada Âşık Ömer’in Hz. Peygamber’in rüyâları yorumlaması hakkındaki şu dörtlüğünü dikkatlere sunmakta fayda var:

*Yolcuya azîmet sâlike hem pîr
Ma'nâya tefekkür rû'yâya ta'bir
Her birin etmek yerine bir bir*

Mustafâ'ya icrâ ne güzel uymuş Bkz.Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 49.

⁶¹⁶ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz.: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İstanbul 1999, II, 251-252.

⁶¹⁷ Dilaver Güner, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri*, Meram Belediyesi Kültür Yay., Konya 2007, 159.

⁶¹⁸ İrfan Gündüz, *Gümüşhânevi Ahmed Ziyaeddîn*, Seçil Ofset, İstanbul t.y., 176-177.

⁶¹⁹ Zümer, 39/42.

canlılık emareleri tamamen kaybolurken uyuyan kişinin canlılığı devam etmektedir ancak his ve hareketleri kısıtlanmıştır. Bu noktada İbn Haldun, uyuyan kişinin bedenindeki canlılığı izah etmek üzere ruhun iki yönlü fonksiyonuna dikkat çekmektedir. Ona göre ruhun, biri bedendeki hayatıyeti devam ettiren kalbî ruh; diğeri de gayb âlemine dönük olup idrakin mahalli olan aklî ruh olmak üzere iki tabiatı vardır. Kalbî ruh, aklî ruhun bineği mahiyetindedir. Günlük hayatta insanın his ve hayatıyeti, ruhun latif bir buhar halinde kan ile birlikte bedene yayılması ile sağlanmaktadır. Beş duyu organı ile fazla tasarrufta bulunması ve zahirî kuvvetlerin sevk ve idaresi yüzünden ruha bir yorgunluk çöker. Ruh tekrar faaliyete geçebilmek için istirahat çekilmek üzere kalp çukuruna çekilir, duyu organları muattal olur. Böylece uyku gerçekleşir. Uyku ile birlikte aklî ruhun gayba ait idrakleri algılamasına engel olan beden, his ve cismanî kuvvetler perdesi kalkmış olur. Böylelikle kendi hakikatına ve gayb âlemine yükselen aklî ruh, cismaniyetten tecerrüd ettiği oranda gayb âleminden idrake sahip olur ve bedene geri döner.⁶²⁰ İşte rüyâ aklî ruhun bu seyahati sırasında gerçekleşir.⁶²¹

⁶²⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, II/867. Rüyalar üzerine çalışması bulunan Susa Parman da bu hususu benzer ifadelerle şöyle dile getirmektedir: “Rüyalar uykudaki kazalardan ve ruhun hareketlerinden doğmaktadır. Ruh sürekli hareket halindedir. Ruhun bu hali kutsal ve ölümsüz olmasındandır. Böylece beden yaşamını yitirip dinlenmeğe geçtiğinde dinlenmeye ihtiyacı olmayan ruh, bedeni terk eder, öz benliğine döner”. Bkz. Parman, *Rüya ve Kültür*, 79.

⁶²¹ Farabi’ye göre rüyâ ve vahiy olayı, aynı psikolojik mekanizma ya da süreç içerisinde oluşur. Peygamberin yaşadığı vahiy tecrübesini anlamak için rüyâ olayı bir anahtar görevi yapar. Nitekim her iki olay da hayal gücü vasıtasıyla gerçekleşir. Hayal gücü, duyum ve düşünme gücünün ara yerinde bulunan ve normal uyanık şuur durumunda her ikisinin faaliyetinden de etkilenen arzu etme gücünü harekete geçiren bir orta güçtür. Uyku anında olduğu gibi, şuurlu faaliyet geçici olarak durduğu zaman hayal gücü tam serbestliğe kavuşur ve diğer güçlerle olan ilişkisini koparır. Bu durumda, bağımsız olarak faaliyete geçer ve kendi hafızasında kayıtlı bulunan izlerle meşgul olur. Daha önce şuur işgal etmiş bütün duyular, kavramlar, istek ve heyecanlar onun çalışma alanını meydana getirir. Hayal gücü, duyulur nesnelerin resimlerini saklama, bunları birleştirme ve ayırma, benzetme ve taklit etme sûretiyle yeni hayaller geliştirir veya zihinde saklanmış olan tasavvurlardan yeni şekiller oluşturur. Bunu yaparken, etkilendiği şeyi ya olduğu gibi, kendisine arz edildiği şekilde kabul ederek yapar ya da onu kendi türünden kalıbı içerisinde ifade eder. Böylece rüyâlar, saklanmış hatıraların, tatmin arayan ya da tatminsiz kalmış arzuların, insandaki mizaç ve eğilimlerin, çeşitli bedeni-ruhi hallerin bir ifadesi olarak gerçekleşir. Bundan dolayı ruh halimizin sakin olduğu zamanlar rüyâda su görür ya da yüzeriz. Rüyalar bazen birtakım arzuların gerçekleşmesini yahut bir korkudan sakınmayı temsil ederler. Uyuyan bir kişi belli heyecanlara tepki göstererek, yatakta sağa-sola döner, yatağını terk eder veya bilmediği bir kimseyle dövüşür veya onu kovar. Hayal gücü, düşünmeye konu olan ruhani, duyular dışı soyut gerçekleri de, kendi türünden duyulur şeylerin en üstün ve mükemmeli olan güzel şeylerle ifade eder. Bu arada hayal gücü, *Faâl Akıl* da irtibat kurabilir ve onun kendi üzerine taşan gücü sayesinde, şuurun aracılığına ihtiyaç duymadan bazı tasavvurlar oluştürâbilir. *Faâl Akıl* hayal gücüne sunduğu cüz’iyât türünden bilgiler, adı veya sadık rüyâlarla kendisini ifade eder. Bunların bir kısmı bugüne, bir kısmı ise geleceğe aittir. Hayal gücü, *Faâl Akıl* ilham ettiği şeyleri rüyâlarla taklit edebildiği gibi, ilâhî şeylerle ilgili kehanetler şeklinde de ifade edebilir. Bkz. Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 10. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2013, 32-34.

İbrahim Hakkı'ya göre uykunun sebebi yiyecekler ve onların nemidir. Eğer uyuyan kalbi, nefesine bağlı ise mana âleminde yükselemez. Berzah âleminde kalan ruh, manasız ve dünyâ ile ilgili şeyleri rüyâsında görür. Eğer uyuyan kalbi saf ve temizse ruhu, kendi eski âlemiyle temasa gelir, rüyâsı sadıktır. Böyle bir ruh daima ilerler. Cahilin uykusu ölüme benzer. Âlimin uykusu eski vatanına gidiş ve dönüşdür. Avamın uykusu dünyâyâ dönüş ve ona bağlanıştır. Kamil insanların uykusu Allah'a dönüşür.⁶²² Salih kimseler için lutf-i Hüdâ olan rüya, gafili uykusuz bırakırken, âkili sırlara vakıf kılar.⁶²³

Gazzâlî gayb âlemlerini müşâhede etme bakımından uykuyu ölümün kardeşi olarak görür ve ölen kişinin gördüğü şeyleri yaşayan birisinin rüyâda görmesinin mümkün olduğunu söyler. Ona göre insanların bir normal gözü bir de basîret gözü vardır ancak basîret gözü perdelidir. Peygamberleri farklı kılan ise basîret gözlerinin de açık olmasıdır. Ancak normal insanların da basîret gözleri açılabilir.⁶²⁴ Gazzâlî'ye göre kalbine ilham yolu ile doğru ferasetler ve düşünceler doğmayan hiç kimse yoktur. Ancak herkes bu ilhamlardan faydalanamaz. Çünkü gönül, bu âlemden değil melekût âlemindeydir. Bu âlem için yaratılan hisler melekût âlemini öğrenmeye engel olur. Bu sebeple gönül, duyular bağından kurtulmadıkça o âleme yol bulamaz.⁶²⁵ Bunun için kalp aynasının temiz tutulması şarttır. Çünkü kişi ancak kalp aynası vasıtasıyla her şeyin bilgisinin bulunduğu levh-i mahfuzdan bilgi alabilir. Kalp ve *Levh-i Mahfuz* birer ayna gibidirler. Bunlarda bütün eşyânın görüntüsü meydana gelir. Nasıl ki ayna karşı karşıya konulduğu zaman, birindeki görüntüler, diğerine aksediyorsa, kalp ve *Levh-i Mahfuz* da birbirine mukabil tutulduğu zaman, *Levh-i Mahfuz*'daki sûretler kalbe akseder. Levh-i Mahfuzdan kalbe aksedenleri hayal kuvveti hemen alır ve onu bir misal ile hikâye eder. Bu sebeple Allah'ı ve peygamberi rüyâda görmek mümkündür, çünkü bu durumda onlar özleriyle, asıllarıyla değil, sözü edildiği gibi uygun sûretlerle görünmüş olacaktırlar.⁶²⁶ Uyku bunun gerçekleşebilmesi için uygun ortam sağlar ancak kişinin dini yaşantısı da

⁶²² Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, *Mârifetnâme I-III*, Sadeleştirme: Cafer Durmuş-Kerim Kara, Erkam Yay., İstanbul 2011, II/402.

⁶²³ Kemikli, *Süfi Şairin İzinde Şiir ve İrfan*, 45.

⁶²⁴ Gazzâlî, rüyâ yoluyla metafizik bilginin imkânını sadece peygamberlerle sınırlı tutmamakta diğer insanlar için de bu mümkün olduğunu belirtmektedir. Geniş bilgi için bkz. Zübeyir Ovacık, "Gazzâlî'de Metafizik Bilginin İmkânı Açısından Rüya", *Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: XIII, Sayı 2, Aralık-2011, 33.

⁶²⁵ İmamı Gazzâlî, *Kimya-i Saadet*, Çev.: Ali Arslan, Arslan Yayınları, İstanbul 1976, 33.

⁶²⁶ Bir hadiste Hz. Peygamber "Beni rüyâda gören, gerçekten beni görmüştür, çünkü şeytan benim sûretime giremez." buyurmuştur. Bkz. Buhari, Tabir, 2, 10; Müslim, Rüya, 10, (2266); Muvatta, Rüya, 1, (II, 956).

kalp aynasını etkilemektedir. Yalan söylemek, fesat ve isyanda bulunmak levh ile kalp arasında perde olacaktır.⁶²⁷ Bununla birlikte ibâdetlerde yoğunlaşmak, sadaka vermek,⁶²⁸ sadık rüyâ görebilmek için abdest alarak sağ tarafa yatmak, uyumadan önce kısa surelerden okumak veya mağara, mezarlık, türbe ve dergâh gibi mekânlarda, ayrıca Mekke, Medine gibi kutsal yerlerde uyumak ruhun saflık derecesin artıran en önemli unsurdur.⁶²⁹

Bu noktada bir âşık adayını âşıklığa hazırlayan çeşitli faktörler söz konusudur. Çocukluk ve ilk gençlik yıllarında bir kıza âşık olma, klasik halk hikâyelerini veya hikâyeleşmiş âşık biyografilerini okuma, âşıkların bulunduğu bir ailede veya geleneğin canlı olarak yaşatıldığı bir çevrede yetişme, gurbet hayatı, yoksulluk gibi nedenlerle içinde düğümlemiş duyguları açığa vurmak isteyen ve kendisinde şâirlik yeteneği bulunan kişilerde mesleğe yönelme, sıklıkla karşılaşılan bir durumdur.⁶³⁰ Tüm bu faktörlerle beraber Âşık Sümmanî, Âşık Nihanî rüyâ motiflerinde de görüldüğü gibi yorgunluk, abdest alıp namaz kılma, şehit mezarlarında uyuma gibi durumlar âşığın uykuya dalmasında ruhun saflık derecesini artıran unsurlardır. Nitekim Âşık Sümmanî babasının talimatıyla şehit mezarının üzerindeki otları temizlemekten yorgun düştüğü bir anda uykuya dalmış, rüyâ görmüştür.⁶³¹ Âşık Nihanî ise yolunu kaybettiği bir sırada şehit mezarının başında abdest alıp namaz kıldıktan sonra uykuya dalmış ve rüyâ görmüştür.⁶³² Dolayısıyla âşık rüyâlarında en önemli husus bedensel bağların gündelik hayatta diğer insanlardan farklı olarak iyice zayıflaması, abdest, namaz, kutsal mekân gibi unsurlarla da mânâ âlemine, ruhsal dünyaya yoğunlaşılmasıdır. Âşık rüyâlarında uyku süresinin bazen bir günden fazla sürmesi âşığın bedensel bağlarının asgarî düzeye indiğini, mana âlemine yoğunlaşmanın arttığını göstermektedir. Ayrıca uyandıklarında ağızlarından köpük gelmesi ise rüyâ vasıtasıyla aşkın varlık ile temas kurmaları neticesinde bu iletişime müsait olmayan beden tepki vermesi olarak kabul edilebilir.

⁶²⁷ İmamı Gazzâlî, *İhyau Ulumiddin*, IV/901-905.

⁶²⁸ Ebu Abdullah isimli biri sık sık Hızır'la görüşmüştü. Bir gün karısına, "Bu gümüş parçasını yarına kadar kaldır" demiş. İşte o zaman ölene dek Hızır'ın görüntüsünden mahrum bırakılmış. Bir gün onu rüyâsında görmüş ve sormuş, "Günahım nedir?". Hızır cevap vermiş: "Bilmez misin ki ben, nafakasını yarına saklayan biriyle görüşmem." Bkz.; Annemarie Schimmel, *Halifenin Rüyalari*, Kabalcı Yay., İstanbul 2005, 41-53.

⁶²⁹ Kutsal mekânların görüldüğü ve kutsal mekânlarda görülen rüyâlara iblisler karışamaz. Bkz. Schimmel, *Halifenin Rüyalari*, 41; Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, Çev.: Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2004, 74-99; Parman, *Rüya ve Kültür*, 43.

⁶³⁰ Düzgün, "Âşık Edebiyatı", 191.

⁶³¹ Bkz. Erkal, *Âşık Sümmanî Divanı*, 94.

⁶³² Gedik, *Bardızlı Âşık Nihanî Dîvânı*, 13-17, 113, 116.

Bu yoğunlaşma neticesinde ruh, emir âlemine daha rahat yolculuk yapabilmekte ve bazı tecrübeler edinebilmektedir.

3.1.1.3. Rûya Yoluyla Sade Kişilikten Âşıklığa Geçiş

Sufiler fonksiyonları bakımından rüyâyı, Cenâb-ı Hakk'ın tecellilerinin müşâhede edildiği bir vasıta ve Allah ile kulları arasında bir nevi iletişim aracı olarak kabul etmişlerdir. *“Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur”*⁶³³ ayetindeki “hicâp” kelimesini rüyâ olarak kabul eden Sühreverdî'ye göre Allah'ın kullarıyla iletişim kurduğu yollardan biri, peygamberlere mahsus olan vahiy; diğeri ise diğer insanlara mahsus olan rüyâdır.⁶³⁴ Necmüddin Kübrâ rüyâyı, kalpteki duyu organları açılsın diye zahiri ve dış duyguları kapatmak, başka bir ifade ile zahirdeki duyu organlarının kapanması ile kalpteki duyu organlarının açılması olarak görmektedir. Ona göre kişi uyanık olduğu müddetçe ruh, bedende hapsedilmiş bir haldedir. Kişi uyuyunca kutsal ruh aslî vatanına, ledünnî ve ilahî kaynağına gider. Gayb ve mânâ âlemini tanımanın, ruhlarla mülâkî olmanın verdiği huzurla dinlenir. Melekût âlemine gittiği zaman, orasını şehâdet âlemindeki misâlleriyle görür. Rûya tabir etmenin sırrı da budur. Mücâhede ehli olan zât istirahat ve uykuyu terkettiği zaman toprak, su, ateş ve hava nevinden olan dört unsurun üzerindeki hâkimiyeti erir, yok olur. Kalp bu perdelerden sıyrılıp çıplak hâle gelince, mücâhede ehli olan kimse kalbindeki iki gözle melekût âlemini temâşâ eder ve Rabbine iştîyak duyar.⁶³⁵ Bu minval üzere Kuşeyrî kerâmetin nevilerinden biri olarak gördüğü rüyâyı, *“kalbe gelen bir takım düşünceler ve vehimde tasavvur ve hayal edilen bir takım haller”*,⁶³⁶ İbn Haldun ise *“nefs-i nâtıkânın, ruhânî olan kendi zâtında, bir an için vâkı'aların sûretlerini görmesi”* şeklinde tarif eder. Ona göre rüyânın gerçekleşebilmesi için nefsin ruhânî/mânevî bir hale gelmesi gerekir. Bu da cismanî maddelerden, bedene ait idrak hallerinden tecerrüd etmesiyle gerçekleşir ki bu hal uyku sayesinde olur.⁶³⁷

⁶³³ Şura, 42/51.

⁶³⁴ Ebu Hafs Şihâbuddin Ömer es-Sühreverdî, *Avârifu'l-Meârif, Tasavvufun Esasları*, Haz.: H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Vefa Yayıncılık, İstanbul 1990, 127; Robert Frager, *Aşkır Asıl Şarap*, Çev.: Ömer Çolakoğlu, Gelenek Yay., İstanbul 2004, 61. Rüyalar Hristiyanlıkta da Tanrı'dan gelen direkt telakkîler olarak kabul edilmiştir. Bkz. Susa Parman, *Rûya ve Kültür*, Çev.: Kemal Başcı, Kültür Bakanlığı Yay, Ankara 2001, 68. Ayrıca bkz. Jeremiah, 14:14,23:25-25, 27:9, 29:8-9.

⁶³⁵ Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, Haz.: Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 1996, 89.

⁶³⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 704.

⁶³⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, II/295.

Rüya motifinde âşıklar maddî veya manevî bir sıkıntı sonunda çoğunlukla kutsal sayılan bir yerde uyku ile uyanıklık arasında görülen rüyâda pir elinden içilen bâde veya yenilen bir gıda maddesi ile sanat gücü (irticalen şiir söyleyebilme-saz çalabilme), dünyevî ve ilahî aşk, ilim (İslâmî bilgiler) kazanmakta, bâde içip sevgili veya sevgilinin resmi ile karşılaşmakla maddî ve beşerî aşktan manevî ve rûhânî aşk derecesine yükselmekte, böylece sade kişilikten sanatçı kişiliğe adım atmaktadırlar.⁶³⁸ Buna göre âşıkların rüyada elde ettikleri kazanımları bilgi/ilim ve aşk/ilahî aşk şeklinde ifade edebiliriz. Tasavvufî literatürde bu kazanımların karşılığı mârifet/bilgi ve müşâhede/aşktır.

İbrahim hakkı Hazretleri'ne göre ruh yüksek âlemden bu aşağı âleme/dünyâya bedeni idare etmek üzere gelmiştir ve dünyâda mahpus bir yabancı gibidir. Uyku sırasında dünyâ kayıtlarından kurtularak aslî vatanına döner ve bu seyahatten biri ilâhî sırları öğrenmek (marifet), diğeri de karşılaştığı ruhlarla sohbet edip zevk almak (müşâhede) olmak üzere iki şey elde eder. Böylece muhabbetullah nimetine erişir. Bunun gerçekleşebilmesi için cihân gözünü kapatıp can gözünü açmak gerekir.

İbrahim Hakkı Hazretleri bu durumu bir şiirinde şöyle ifade etmektedir:

Belî cânân yüziüne cân gözünü

*Açamaz yummayan cihân gözünü.*⁶³⁹

Müşâhede gerçekleştikten sonra ruh artık bu aşağılık dünyâya meyletmez. O yüksek vatanını sever, o âleme yükselerek aslına dönmek için çaba sarf eder.⁶⁴⁰

Marifet ve müşâhede, hakîkate ulaşmanın iki farklı yolunu ifade eder. Marifet aklî istidlallerle elde edilen bilgileri ifade ederken, bilginin daha ziyade keşf yoluyla elde edildiği *müşâhede* ise soyutlanma ve tam muhtaçlık ve idrak mahallini kevnî ilgilerden, ilimlerden bütünüyle boşaltarak Hakka yönelmekten ibârettir. Burada akıl yürütme ve istidlalin yerini *kalbi arındırmak, tasfiye, mücahede, riyazet*, tam bir muhtaçlık içinde Hakka yönelmek, ilgileri toplamak, niyeti halis kılmak vb. tasavvuf kitâplarında

⁶³⁸ Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, 55, 133, 228.

⁶³⁹ Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, *Mârifetnâme*, II/400.

⁶⁴⁰ Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, *Mârifetnâme*, II/398-399.

anlatılan ve *sülûk yöntemi* diye isimlendirebileceğimiz bir süreç alır. Bunun sonucunda kişi mutlak hakîkati müşâhede eder.⁶⁴¹

Mutasavvıflar rüyâ ile elde edilen kazanım olarak vehbî ilime önem verirler.⁶⁴² İslam tarihinde de rüyâlar vasıtasıyla bilgi elde etme konusunda çokça örnek bulmak mümkündür.⁶⁴³ Bu rüyâ örneklerinde bilginin elde edildiği kaynak olarak genellikle Hz. Peygamber ve bazı veliler bulunmaktadır. Rüyalarda, bazen çeşitli insanlar arasındaki sıkı bağı gösterecek şekilde ortaya çıkabilmektedir. Telepatik rüyâlar denilen bu tarz rüyâlar vasıtasıyla gelecek hakkında bilgi elde edilebildiği gibi daha da önemlisi yüksek seviyede ruhsal aydınlanma da gerçekleşebilmektedir.⁶⁴⁴ Süfîler daha çok Hz. Peygamber'i görmeye önem vermiş, bazıları uyanıkken bazıları da uyku ile uyanıklık arasında ve rüyâda gördüğünü, ondan istifade ettiğini söylemişlerdir. Mesela İbn Arabî, mübeşşire diye ifade ettiği rüyâsında Hz. Peygamber'i görmüş onun yönlendirmesiyle *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserini yazmıştır.⁶⁴⁵ Ona göre rüyâ, Allah'ın katından dilediğine verdiği ilâhî ilham ve ledünni ilimlerdir. Salih rüyâlar, kapısı kapanmış ve sebepleri kesilmiş peygamberlik izlerinden geride bırakılmış yegâne şeydir. Allah onu kalplerimize atmış, desteklenmiş ve mukaddes ruh onu nefislerimize üflemiştir. O, ilâhî ilham, ledünni bilgidir. Bunlar, Allah'ın kendi katından dilediği kullarına verdiği rahmetin sonucudur.⁶⁴⁶ Elmalılı, "o sana haberlerin yorumu ile ilgili bilgi öğretecek" (Yusuf, 12/6) ayetindeki bilginin kesbî değil vehbî olduğunu, bu durumun bir kul için şanslı bir hisse olduğunu ifade eder.⁶⁴⁷

Yine *et-Ta'arruf*'ta kaydedildiği üzere Muhammed b. Ali Kettânî mutad olarak pazartesi ve perşembe geceleri Hz. Peygamber'i rüyâsında görmüş ve ondan çeşitli

⁶⁴¹ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul 2011, 191-192.

⁶⁴² Bkz. Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, 89; Gündüz, *Gümüshânevî Ahmed Ziyaeddîn*, 176-177.

⁶⁴³ Ayrıca Batı dünyasında rüyâlar daha çok tedavi edici ve öğretici yönüyle ele alınmış bilinçaltının yaşamı değiştirmesi ve iç bilgeliğin tılsımlı yolu olarak kabul edilmiştir. Örneğin William Blake rüyâlarını çizmiş ve ölü kardeşi Robert'ten, yine rüyâları aracılığıyla, çizimlerini oymayı öğrenmiştir. Nobel ödüllü Otto Loewi sinirlerin sinyallerini elektrik mi yoksa kimyasal yoldan mı ilettiklerini, Elias Howe icat ettiği dikiş makine iğnesini, Robert Louis Stevenson yazdığı romanını rüyâlarından öğrenmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Sooz Holbeche, *Rüyaların Gücü*, Çev.: Mehmet Harmancı, Say Yay., İstanbul 1994, 7-8, 30-31.

⁶⁴⁴ Schimmel, *Halîfenin Rüyaları*, 16-17.

⁶⁴⁵ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 97.

⁶⁴⁶ İbn Arabî, *Futuhatu'l-Mekkiyye*, Terc.: Ekrem Demirli, VI/160.

⁶⁴⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/34.

meseleler hakkında bilgi almıştır.⁶⁴⁸ Maverdi de (ö. 1031) Hz. Peygamber'i rüyâda gördükten sonra eserlerinde ahlakî öğretilere yer vermeye yönelmiştir.⁶⁴⁹ Osmanlı âlimlerinden Hacı Torun Efendi bir gece rüyâsında Hz. Peygamber'in kendisine bir mushaf vererek "oku" demesi üzerine dokumacılığı bırakarak Mürekkepçi İsmâil Efendi'den ders almaya başlamış, kendini yetiştirerek "*İşârât-ı Kur'aniyye*" adlı bir eser yazmıştır.⁶⁵⁰ Türkmen şâiri Mahdum Kulu, rüyâsında Mekke'ye gider, Hz. Muhammed'in huzuruna çıkar. Peygamber, Mahdum Kulu'ya dua eder ve alnının ortasına vurur, sonuçta Mahdum Kulu, tanınmış bir şâir olur. Şeyh Şemseddin Mardinî rüyâsında Hz. Muhammed'i görür. Hazret-i Muhammed'in Şeyh Bedreddin'e bir parça et sunmasından sonra mistik uyanış başlar.⁶⁵¹

Sufilerin rüyâda kendisini görüp istifade ettiği bir başka kişiler ise velilerdir. Bişr el-Hâfî rüyâsında Hz. Ali'yi görmüş ve kendisinden nasihat almıştır.⁶⁵² Kimi zaman bir yazarı yeni eserler vermeye teşvik etmek için, ona ilgilendiği alanın eski ustaları görünürler. Farsça Şehname'yi manzum hale getirmeye başlamış olan İranlı şâir Dakiki (ö. 976), bu destanı tamamlaması için bir rüyâ yoluyla Firdevsi'yi (ö. 1020) teşvik etmiştir. Gençliğinde hep Urdu dilinde şiirler yazan Muhammed İkbal, rüyâsında Mevlâna'nın yönlendirmesiyle Esrâr-ı Hodi adlı Farsça eserini kaleme almıştır.⁶⁵³ *Vilâyetnâme*'de geçtiği üzere Kadıncık Ana'nın rüyâda gördüğü dolunayı kocası İdris "erenler" şeklinde yorumlamış, bir müddet sonra Hacı Bektâş-ı Velî'nin gelip Kadıncık'tan yiyecek istemesiyle rüyâ doğrulanmıştır.⁶⁵⁴

Âşıklar da rüyâlarında mâ'rifet/bilgi ve müşâhedeyi genellikle pirler/veliler ve Hz. Peygamber vasıtasıyla elde etmektedirler. Dolayısıyla rüyâ motifinde hemen her zaman

⁶⁴⁸ Ebu Bekir Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1992, 214.

⁶⁴⁹ Schimmel, *Halifenin Rüyalari*, 134

⁶⁵⁰ Ahmet Madazlı, "Hacı Torun Efendi", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 498-499; Develioğlu, *Büyük İnsanlar*, 204.

⁶⁵¹ Başgöz, *Folklor Yazıları*, 27.

⁶⁵² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 709.

⁶⁵³ Schimmel, *Halifenin Rüyalari*, 134; Süleyman Uludağ, "Rüya", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 309.

⁶⁵⁴ Kadıncık rüyâyı şöyle anlatır: "Ondört gecelik dolunay, eteğimden koynuma girdi. Yakamdan çıkmak istedi, yakamı tuttum. Yenimden çıkmak istedi, yenimi tuttum. Bu sefer eteğimden çıkmak istedi oturdum, yere kapandım, derken uyandım." Rüyasını kocası İdris'e anlattığında İdris, güneş peygamberdir, ay erendir, şeklinde yorumlamıştır. Bir müddet sonra bazı kadınlarla beraber Kadıncık pınar başında çamaşır yıkarken Hacı Bektâş-ı Velî gelmiş, kadınlardan yiyecek istemiş, kadıncık da eve gidip yağla ekmek getirmiştir. Bunun üzerine Hacı Bektâş-ı Velî "*artsın eksilmesin, taşsın dökülmesin*" diye dua etmiştir. Ertesi gece İdris'in gördüğü bir rüyâ da bu yorumu desteklemiştir. Bkz. Abdülkâki Gölpınarlı, *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî Vilâyetnâme*, İnkılâp Kitâbevi, İstanbul t.y., 26-27.

yer alan pir/veli tipi ve Hz. Peygamber motifi oldukça önemlidir. Dolayısıyla âşık rüyaları ile tasavvufi gelenekte yer alan rüyalar arasında benzerlikler bulunmaktadır. Bu benzerlikler her iki grubun rüyalarının kaynağının bir olduğunu göstermektedir.

Âşık rüyâlarında en çok karşımıza pirler/veliler çıkmaktadır. Veliler genellikle *pirler, erenler, Horasan erenleri, üçler, beşler, yediler, kırklar* gibi ifadelerle dile getirilmektedir. Çünkü rüyâda âşıkların karşısına çıkan pir/veli motifi birçok âşık rüyâ motifinde belli bir bilinen şahıs değilse de XX. yüzyıl âşıklarından Âşık Reyhanî, Âşık Mevlüt İhsanî gibi âşıkların rüyâ motifinde tanınan ve bilinen bir şahsiyettir. Bu şahsiyet âşıklarla aynı dönemde yaşayan Efe Hazretleri namıyla bilinen Nakşbendî-Halidî şeyhi Alvarlı Muhammed Lutfi'dir. Bu âşıkların rüyâ motifinde yer alan Alvarlı Efe Âşık Reyhanî'ye boncuk,⁶⁵⁵ Âşık Mevlüt İhsanî'ye ise bir avuç şeker⁶⁵⁶ vermiştir. Bir başka şahsiyet ise Habib Baba'dır. Erzurum âşıklarından biri olan Hanifi Örs rüyâsında Hz. Peygamber'i gördükten sonra âşıklığa yönelmiş Çiftlikli Ummanî mahlasını da rüyâsında gördüğü Habib Baba'dan almıştır.⁶⁵⁷ Bu örneklerde de olduğu gibi âşık rüyâ motifinde yer alan pirler tarikat ehli ve tasavvufi kişilikleriyle öne çıkan kişilerdir.

⁶⁵⁵ Âşık Tarzı Şiir Geleneği'nin son dönemdeki en önemli temsilcilerinden biri olan Âşık Yaşar Reyhanî, gördüğü bir rüyânın etkisiyle kendini âşıklık geleneğinin içinde bulur. On iki, on üç yaşlarında iken Zamal türbesi civarında uykuya dalan Yaşar'a rüyâsında aralarında Alvarlı Mehmet Lütfi Efe'nin de bulunduğu yedi kişi görür. Bu yedi kişiden biri de Zamal türbesinde yatan Göreşken Baba'dır. Yaşar, rüyâsında namaz kılmaktadır. Namazını bitirip kalkacağı sırada Alvarlı Lütfi Efe kolundan tutup aşağıya doğru çekerek "sükûtçasına dur" der. Uyarı üzerine oturan Yaşar'a oradakiler gülerler. Lütfi Efe "çocuğu utandırmayın" diyerek Yaşar'a bâde uzatır. Sunulan bâdeyi içki zanneden Yaşar, "haramdır" diyerek kabul etmez. Göreşken Baba, "mademki gönlü yoktur, vermeyin" der. Bunun üzerine Lütfi Efe, Reyhanî'nin avucuna bir boncuk bırakır. Gördüğü rüyânın etkisiyle saz çalıp şiir söylemeye başlar. Bkz.: Dilaver Düzgün, *Âşık Yaşar Reyhani Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Seçmeler*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 1997, 11-15; Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, 178-179.

⁶⁵⁶ Talihsiz bir kaza sonucu gözlerini kaybeden İhsanî, sıkıntılı bir çocukluk geçirir. Bu süreçte Kur'an öğrenir ve köyüne gelen âşıklardan etkilenecek âşıklığa ilgi duyar. Alişan Usta'dan saz dersleri alarak bu yöndeki yeteneğini geliştirir. Sevdığı kızın başkasıyla evlendirilmesi onu derinden etkiler. Bu yüzden daha yoğun bir şekilde saza ve şiire sığınır. Yirmi beş yaşında iken gördüğü bir rüyâda Alvarlı Lütfi Efe ile karşılaşır. Alvarlı Efe, kendisine büyük bir kap içinde şeker vererek "Ben bunları sana veriyorum, sen de halka dağıt." der. Sunulan şekeri alan İhsanî, Erzurum'a giderek Alvarlı Lütfi Efe'yle görüşür. Bu görüşme sonunda Lütfi Efendi kendisine İhsanî mahlasını verir. Dolayısıyla bu yetenek âşığa Allah'tan gelen bir lütuf ya da Allah'ın ona bir ihsanıdır. Saz çalıp şiir söyleyerek zamanla âşıklık yeteneğini geliştiren İhsanî, âşıklık geleneği içinde sağlam bir yer edinerek adından söz ettirir. Bkz.: Düzgün, *Âşık Mevlüt İhsani Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Seçmeler*, 11-12.

⁶⁵⁷ Çiftlikli Ummanî, Erzurum'un merkez köylerinden Çiftlik köyünde 1966 yılında doğmuştur. 16-17 yaşına kadar medrese eğitimi görmüş olan âşık tarikat ehli olup tasavvufi şiirler söylemiştir. Geniş bilgi için bkz.: Özarslan, *Erzurum Âşıklık Geleneği*, 414-415.

Yazıcıoğlu Muhammed *Muhammediyye*'yi rüyâsında Hz. Peygamber'i görüp onun irşâd, telkin ve işaretleriyle yazmıştır.⁶⁵⁸ Bu rüya motifinde karşımıza çıkan içi su dolu tas âşık rüyalarında bir kısım değişikliğe uğrayarak bade şeklinde ortaya çıkmaktadır. Âşıklar içerisinde rüyâsında Hz. Muhammed'i gören en ünlü âşık, Âşık Şenlik'tir. Âşık Şenlik bu rüyâda bir pir tarafından cennet bahçesine götürülür ve orada Hz. Muhammed'in cemâlini görür.⁶⁵⁹ Yazıcızâde'nin rüyâsı ile Âşık Şenlik'in rüyâsı arasında ilginç benzerlikler vardır. Mesela her iki rüyâda da su motifi bulunmakta ve cemâl vurgusu öne çıkmaktadır. Yazıcızâde'nin rüyâsında yüzleri örtülü ashab bulunmakta ve onlar Hz. Muhammed'in cemâlini görememektedirler. Eğer örtülerini kaldırırlarsa şaşıp kalacaklar, mest ü hayran olacaklardır. Âşık Şenlik de bu durumu rüyâda gördüklerini anlattığı şiirlerinde “*Bedirlenmiş gördüm güzel cemâli/Tagayyır hal oluf şaştım bu gece*” ifadeleriyle dile getirilmektedir. Âşık Şenlik, gördüğü bu rüyânın da etkisiyle Hz. Peygamber'e yönelik çokça şiir yazmış, hürmetini ifade etmiş, sıkça şefaât dilemiştir. Onun adı müminin gönlünün şadı, münafık töhmetidir. (Âşık Şenlik, 185/49)

Âşığım pirler pirine

Cemâl-i beyhuş nûruna

Dü cihânın serverine

Kul Şenlik'in na'tıdır bu (Âşık Şenlik, 186/49)

Âşık Ömer'in rüyâ motifi bazı farklılıklar içermektedir. Mesela veli/pir yerine kız motifi bulunmakta, bâde unsuru sıradışı bir şekilde saz olarak karşımıza çıkmaktadır. Rivayete göre medreseden kaçan, bu yüzden babasıyla arası bozulan, sesi güzel olduğu için müezzinlik yapması istense de mümkün olmayan Âşık Ömer civardaki mezarlığa giderek ağlayıp namaz kılar, mânevî huzursuzluğunu dindirmeye çalışır. Bir gün rüyâsında bulutlar arasında sağ elinde saz bulunan güzel bir kız karşısına çıkar ve sazı Ömer'e verir. Kısa bir süre dili tutulan Ömer, ardından “*Lâilâhe İllallah, Muhammedün Rasûlüllah*” diyerek kelime-i şehâdet getirir. Kız da “*Allah u Ekber*” diyerek

⁶⁵⁸ Yazıcıoğlu Muhammed eserinin mukaddimesinde gördüğü bu rüyâyı şöyle anlatmaktadır: “Bir gece rüyâmda “subhanellezi esra” sırrına mazhar olan Muhammed Mustafa'yı gördüm. Nur olup ashabın arasında oturmuş; kırlar ve şehirler tamamen nûr olmuş. Ashab yüzleri peçeli olarak saf saf oturmuşlar, hiçbirinin yüzü görünmüyordu. Önünde suyla dolu çini (porselen) taslar vardı fakat kimse o sulara dokunmuyordu. Birine neden kimse bu sulardan içmiyor diye sordum. Dedi ki yüzlerindeki perdeyi kaldırırlarsa cemâlinde şaşıp kalırlar. Veyahut bu şaraptan içerlerse mest ü hayran olurlar. Yazıcıoğlu Muhammed, *Muhammediyye*, Haz.: Abdülvehhab Öztürk, Çelik Yay., İstanbul 2011, 31-35.

⁶⁵⁹ Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, 151.

mukabelede bulunur ve “*Ey Ömer ayağa kalk! Kaderinden şikâyet etme. Sen seçkin bir insansın. Bundan sonra insanları aklınla yenecek, türkülerinle mü’minlerin hayatına huzur getireceksin. Akıllı insan bedeni zevklerden uzak olmalı.*” diyerek kaybolur. Kızın verdiği sazla medreseye dönen Ömer’le arkadaşları alay eder ancak bir gün müderrisler bir mesele hakkında sordukları sorulara sadece Ömer cevap verir ve bütün dikkatleri üzerine çeker.⁶⁶⁰

Bu rüyâda yer alan gerçek saz unsuru dikkat çekmekte ve sıradışı bir durumu ifade etmektedir. Bu husus halk arasında menkabeleşmiş de olabilir. Ancak islam tarihinde bir benzer rüyâ motifiyle aynı husûsiyetlere sahiptir. İbn Cella’dan rivayet edildiğine göre Mansur b. Abdullah yoksul ve aç bir şekilde Ravza-i Mutahhara’ya gitmiş, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’i selamladıktan sonra Rasulüllah (sav)’a “*Ey Allah’ın Rasülü, fakr u zaruret içerisindeyim, sana misafirim*” demiş ve orada uyumuştur. Rüyasında Rasulüllah’ın bir tepsi çörek getirdiğini, çöreğin yarısını yediğini görmüş, uyandığında da çöreğin diğer yarısını yanında bulmuştur.⁶⁶¹

Âşık rüyâlarında marifet/bilgi elde etme hususu özellikle muamma çözmelerde karşımıza çıkmaktadır. Âşık Şenlik “*Kavhana Ocağı*” adlı bir muammayı çözerken cevabı nûranî pîrlerin kendisine rüyâda söylediğini dile getirmiştir.⁶⁶² Âşık Sümmanî askı destanında beş mendil içine yerleştirilen şeyleri pîrler vasıtasıyla bulmuştur. Bu destanda anlatıldığına göre birinci mendile bir ölü arı, ikinci mendile bir ölü pire, üçüncü mendile sirke kurdu, dördüncü mendile elmas taşı, beşinci mendile ise bir horoz başı gibi ilk anda akla gelemeyecek maddeler yerleştirilmiş, Âşık Sümmanî de bunların hepsini çözmüştür. Hatta horozun bir eskiciden alındığını, renginin al, satanın adının Ali olduğunu söylemiş, tüm bu bilgileri “*Pîrler sayesinde hilâf söylemem/Gösterdiler bana pîrler beylerim*” ifadeleriyle dile getirmiştir.⁶⁶³ Yine Bardızlı Nihanî bir şiirinde “*Üç derviş manada gördüm neşeli/Onlar her ne derse yazar gezerim*” (Bardızlı Nihanî, 178/60) ifadeleriyle yazdığı şiirlerin pîrler tarafından söylendiğini dile getirmektedir. Dolayısıyla özellikle muamma çözme geleneğinde ortaya çıkan bazı olağanüstü halleri tamamen yok saymak yerine telepatik rüyâların etkisiyle bazı bilgilerin elde edilmiş

⁶⁶⁰ Elçin, *Âşık Ömer*, 5.

⁶⁶¹ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, 171.

⁶⁶² Ensar Aslan, *Âşık Şenlik*, 105.

⁶⁶³ Askı destanı için bkz. Erkal, *Âşık Sümmanî Divânı*, 462.

olabileceğini ve âşıkların nisbeten farklı bir bilgi kaynağı kullandıklarını kabul etmek gerekir.

Ayrıca âşıklar rüyâlarında genellikle Arapça, Farsça, İmran Lügatı (İbranice) veya on iki ilim öğrendiklerini söylerler. Bu ifadeleri olduğu gibi kabul etmek pek mümkün gözükmemektedir. Şiirlerde zaman zaman Arapça veya Farsça bazı kelime ve terkipleri kullanmaları bu dilleri bildiklerini göstermez. Ancak rüyâ vasıtasıyla her halükarda bireysel tecrübe olarak bir ruhsal aydınlanma yaşamaları mümkündür. Ancak âşıkları bu tür olağanüstü halleriyle ele almak ve sunmak doğru değildir. Nitekim rüyâ motifi bazı bilgilerin elde edilmesini sağlasa da asıl önemli etkisini mecâzî aşktan ilahî aşka yönelişte göstermektedir. Âşık rüyâlarını daha ziyade bu yönüyle ele almak daha doğru olacaktır. Bu noktada Bayburtlu Celâlî, Âşık Sümmânî, Âşık Seyrânî ve Âşık Kemâlî Baba'nın rüya motifinde ilahî aşka yöneliş daha ön plana çıkmaktadır.

Âşıklar rüyâları vasıtasıyla elde ettikleri bazı mâ'rifet/bilgi unsurları⁶⁶⁴ bulunsa da daha ziyade müşâhedeyi elde eder, muhabbetullah nimetine yani ilâhî aşka erişirler. Yukarıda verdiğimiz Türk İslam ve tasavvuf şahsiyetlerinin rüyâ motiflerinde mâ'rifet/bilgi kazanımı daha ön planda iken rüyâda müşâhedenin gerçekleşmesiyle birlikte beşerî aşktan ilâhî aşka geçiş örnekleri ise XVI. yüzyıldan itibaren Anadolu'da teşekkül eden âşıklık geleneğinde sıklıkla yer almakta ve âşıklık geleneğinde önemli bir yere sahip olan rüyâ motifine özgünlük kazandırmaktadır. Bu durumu bir mahiyet değişikliği olarak kabul etmek mümkündür. Bu değişimin temelinde Köprülü'nün *"Nitekim Hoca Ahmet Yesevi'den başlayarak Yûnus Emre'ye ve ondan beri de bu güne kadar, yekdiğerine bitişik ve bağlı uzun bir silsile şeklinde, başlıca unsurlarını halk edebiyatından ve millî zevkten alan bir tasavvuf edebiyatı, Orta Asya'dan Batı Türklerinin muhitine geçer geçmez daha geniş, daha serbest ve daha derin bir şekil alarak "bir zühd ve takva sistemi" şeklinden ilâhî bir aşk felsefesi tarzına dökmüştür"*⁶⁶⁵ ifadeleriyle dile getirdiği değişim vardır.

Âşık rüyâlarında sıklıkla görülen sevgili, kadın silüeti bu noktada üzerinde durulması gereken bir unsurdur. Âşıklar pirler tarafından kendilerine gösterilen sevgililerine âşık olmuşlar, hatta ilk zamanlarda onunla evleneceklerini düşünmüşlerdir.

⁶⁶⁴ Âşıkların saz çalmayı, şiir söylemeyi ve dini bilgileri rüyâda elde ettikleri anlayışı vardır. Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, 55.

⁶⁶⁵ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 327.

Hız. Peygamber de daha sonraları evleneceği Hız. Aışe'yi rüyâsında görmüştür. Bu konudaki hadislerde belirtildiğine göre, Hız. Peygamber, Aışe'yle evlenmeden önce, onu iki kez ipekler içinde sarılı vaziyette melek tarafından taşınırken görmüş; “*şayet bu Allah'tan ise, gerçekleşecektir*” demiştir. Meleğe, o sarılı şeyi açmasını söylemiş; melek açınca orada Aışe'yi görmüştür.⁶⁶⁶ Ancak âşıkların rüyâlarında gördükleri sevgilileri asla kavuşamayacakları bir sevgilidir. Hatta Âşık Sümmânî rüyâda gördüğü sevgilisi Gülperi'ye kavuşmak için yolculuklar yapmıştır. Bulamayınca bu mecâzî aşkı ilahî aşka dönüşmüştür.⁶⁶⁷ Dolayısıyla rüyâda gösterilen kadın silüeti, âşıkların mecâzî aşktan ilâhî aşka yönelişlerini sağlayan bir ayna mesabesindedir. Bu ayna Mutlak Cemâl'in bir türlü tecellisi konumundadır. Ahmed Gazzâlî *Sevanih*'te âşığın rüyâda mâşukunu görmesini, onun kalbin yüzeyinde bir şeyler görmüş olması şeklinde açıklar. Böylece farkında oluşu bilgiye aktarır ve perdelerin arkasında olan şeyle ilgili fikir edinir. Mâşukun bir zâtı bir de onun varlığına nakşedilmiş sûreti vardır. Rüyada mâşuğunu gören âşığın bütün yüz ve bütün varlığı göz kesilmiştir.⁶⁶⁸ Böylece âşık her nereye bakarsa baksın rüyâda gördüğü güzelliğın yansımalarını görmekte, mecazdan hakîki olana yönelmektedir. Kanaatimizce âşıklar rüyâ yoluyla mâ'rifet/bilgiden ziyade bu şekilde bir müşâhedeyi elde etmektedirler.

Ahmed Gazzâlî bu konuda daha detaylı bilgiler vermektedir. “*Aşk bazen âlem-i hayalde bir işaret verebilir. Bu işaret ve nişan bazen zülf, bazan yanak, bazen yüzdeki ben, bazen endam, bazen göz, bazen yüz, bazen gamze, bazen mâşukun gülücüğü ve bazen de paylaması olabilir. Bu sembollerin her birinin âşıktaki bir yeri vardır ki bundan belli bir arzu doğar. Aşkın işareti mâşukun gözünde olan biri için, gıda mâşukun bakışından gelir. Âşık eksikliklerden daha da uzak kalır; zira göz, gönül ve canın en değerli incisidir. Eğer aşk, hayal âleminde işareti, mâşukun gözüne koyacak olursa, bu, âşığın can u gönülden talep etmesinin delili olur ve bu aşk cismanî eksikliklerden çok uzak bulunur. Eğer işaret sevgilinin kaşı ise, bu durumda talep âşığın canından doğar. Ama bu talebin önüne azametın öncü kolu dikilir, zira göze ulaşmak için kaş engelini aşmak gerekir. Böylece bu nişan ve alâmetlerden her biri aşkın anlaşılması yolunda âşıktaki ruhanî ve cismanî bir ayıp ya da kusurun olduğunu gösterir. Zira aşkla ilgili*

⁶⁶⁶ Bkz. Buhari, *Kitabu't-Ta'bir*, 21; İbn Arabî, *Futuhatu'l-Mekkiyye*, Terc.: Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2007, V/414.

⁶⁶⁷ Gülperi hikayesi için bkz. Erkal, *Âşık Sümmânî Divanı*, 94.

⁶⁶⁸ Ahmed Gazzâlî, *Sevanihu'l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, Terc.: Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2004, 61.

olarak iç perdelerden her bir perdede bir alâmet bulunur ve bu anlamların hayal perdesinde bir nişanı vardır. Öyleyse, onun (sevgilinin) nişanı aşkın mertebesini belirtir.”⁶⁶⁹

Âşık rüyalarını bu bilgiler ışığında değerlendirdiğimizde daha ziyade sevgilinin yüzü motifinin öne çıktığı anlaşılmaktadır. Nitekim rüyâ motifinde yer aldığı şekliyle âşıklara sevgilinin yüzü gösterilmekte, âşık adayı da genellikle gösterilen bu yüze ışıltısından dolayı bakamamaktadır, gözlerini kırpmaktadır. Bu durumda aşkın işareti sevgilinin yüzü vasıtasıyla âşığın gözüne yerleştirilmiş olmakta ve aşkın cismânîlikten uzak olduğunun bir alâmeti sayılmaktadır. Bu hususta en güzel örnek Âşık Sümmanî’de görülmektedir. Âşık Sümmanî’ye rüyâda sevgilisi Gülperi’nin yüzü gösterilmiş ve gözlerini kırpmadan bakamamıştır.⁶⁷⁰ Sümmanî bir şiirinde kendisine gösterilen bu sevgiliyi “pîr-i mugânın kızını”⁶⁷¹ olarak vassetmekte ve onu “Misl-i lâ bir dilbere” yani Allah’a veya Hz. Muhammed’e âşık olabilmek için bir vasıta olarak kabul etmektedir. Ona göre ağyârdan yüz çevirip yâri gösterecek bu rehberi aramak gerekir.

Varıp nâdân ile söz söze çakma
Meyl-i ağyâr olup ciğerin yakma
Dosta cân fedâ et gayrıya bakma
Yâri gösterenin gözünü tanı

Sevdiğim dilberin arz-ı cân isen
Misl-i lâ bir dilbere âşık isen
Sümmanî sevene cân kurban isen
Var pîr-i mugânın kızını tanı (Âşık Sümmanî, 196/49-5)

Bu noktada Mutlak Cemâl’in tecellilerinin bir insan hatta kadın şeklinde rüyâlarda yer alması ayrı bir husûsiyete sahiptir. Sufiler Allah’ın tecellilerinin rüyâda bir genç sûretinde zuhur etmesi hususunda “Rabbimi en güzel sûrette gördüm”⁶⁷², “Ben Rabbimi

⁶⁶⁹ Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu’l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, 68-69.

⁶⁷⁰ Âşık Sümmanî ile Gülperi Hikayesi için bkz. Erkal, *Âşık Sümmanî Divânı*, 94.

⁶⁷¹ Benzer şekilde Âşık Dertlî’de de bu isimlendirme bulunmaktadır.

Biz pîr-i mugândan ezeli aldık icâzet

Nâz duhterini verdi bize kıldı inâyet

Çok ehl-i riâyâ azlim için eyledi tedbîr

Mansûb olalı bizlere bu şehri melâmet (Âşık Dertlî, 213/118)

⁶⁷² Tirmizi, Tefsir, 39 (V, 343, hadis no: 3234).

emred bir genç sûretinde gördüm.”⁶⁷³ hadislerini delil olarak görmekte ve bu hususu nüshâ-i kübrâ anlayışıyla izah etmektedirler. İsmail Hakkı Bursevî “*Ben Rabbimi emred bir genç sûretinde gördüm.*” hadis-i şerifi hakkında açıklama yapmakta ve Allah’ın bir genç sûretinde görülmesinin insanın nüshâ-i kübrâ olması hakikatine bağlı olarak mümkün olduğunu dile getirmektedir. Zira insan-ı kâmil bütün sırlarıyla *Hazret-i İlâhiyye*’nin sûreti ve güzel isimlerinin zuhur ettiği yer olan âlemi kendinde toplayan bir nüshâ hükmündedir.⁶⁷⁴ Rüya motiflerinde kadın olarak yer alması Anadolu’da oluşan aşk felsefesinin bir yansıması olarak kabul edilmelidir. Özellikle âşıklar ilâhî aşkı terennüm ederken mecazdan hakikate gitmeyi selamet yolu olarak görmekte, mecâzî aşkı ilahî aşka ulaşmada köprü olarak kabul etmektedirler. Bu sebeple rüyâlarda kadın motifinin yer almasının kendi içerisinde makul bir izahı bulunmaktadır.

3.1.2. Bâde

Âşıklık geleneğinde bâde içme, bu geleneğe özgünlük ve tasavvufî/mistik muhtevâ kazandıran en önemli unsurdur. Rüya motifi bâde içmenin gerçekleşebilmesi için uygun bir ortam sağlamakta, rüyâ bir başlangıç ve hareket noktası, bâde ise nihai nokta olmaktadır. Dolayısıyla bâde rüyâ motifinden daha etkin bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bâdeli âşık geleneğinde bâde “*Er dolusu*” ve “*Pîr dolusu*” olmak üzere iki türlüdür: “*Er dolusu*” içen âşıklar rüyâda âşık olmanın yanında kahraman, yiğit ve gözü pek kişi olur, sevdiği için ölümle göğüs göğse gelirler. Maceraları kahramanlıklarla doludur. Artık çok zorlu savaşımlara, yiğitliklere aday sayılırlar. Bunlar halkın iyiliği uğruna veya bir intikam, bir namus, şeref meselesi için başkaldıracaklar “mürüvetsiz beyler” ile çarpışacaklar, sınırlarda devlet için vuruşacaklardır.

Rivayete göre Köroğlu, Dadaloğlu, Kayıkçı Kul Mustafa böyle “*er dolusu*” içmiş âşıklardandır. “*Pîr dolusu*” içen âşıklarsa cefâlar çeker, sevdâlara düşer, sevgilisinin arkasından yanar tutuşurlar. Bunlar kahraman değildir, vefâkâr ve fedâkâr âşıklardır.

⁶⁷³ Hadiste ifade edilen görmenin mahiyeti hakkında şu açıklamalar yapılmıştır: Eğer görme rüyâda gerçekleşmişse bunda bir problem yoktur. Yakaza halinde gerçekleşmişse sûretin perdesi olarak kabul edilmelidir. Aliyyü’l-Karî, Allah’ın cisim ve sûretten münezzehe olduğundan buradaki “sûret-i emred”in sûrî tecelli olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Hadisin kaynağı ve değerlendirmeler için bkz. *Keşfü’l-Hafâ*, I, 1409.

⁶⁷⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu’l Beyan Tefsiri*, Fatih Yayınevi, İstanbul, 7/701-702.

Onlar tek ve sürekli bir aşkın kahramanları olacaklardır. Öldürücü ve çok defa erdirici bir sevdânın çileleri içinde ömür tüketen bu şâirler, uğrunda her şeylerini feda ettikleri muammalı sevgiliye, bin bir ıstıraptan sonra bir gün ya kavuşacak yahut da vuslatı ancak öbür dünyâda bulabileceklerdir. Bunlar, halk edebiyatının aynı zamanda mutasavvıf kahramanları, ermişleridir. Zira aşk uğrunda bitimsiz çileleri, onları tasavvufî manada yükselip ilâhi sevgiliye, *fenâfillâha* erdirmiştir.⁶⁷⁵ Er dolusu daha ziyade ozanbaksı geleneğini devam ettiren âşıklarda görülürken, tarîkat çevrelerinde yetişen âşıklarda er dolusunun yerini pir dolusu almıştır.

Âşıklık geleneğinde rüyâda gerçekleşen bâde içme, sade kişilikten sanatçı kişiliğe geçişte önemli bir unsur olup başlangıç ve hareket sağlayan bir motiftir. Âşıklık geleneğinin bir icâbı olarak âşıklar rüyâda bâde içer ve mahlas alırlar. İçilen bâdeye “dolu”, “şarâb-ı aşk”, “aşk bâdesi”, “câm u muhabbet” isimleri verilerken; bâdeyi içiren ruhanî kişiliğe de “pîr”, “şâh”, pîr-i mugan”, “Ali”, “şeyh” gibi isimler verilir.⁶⁷⁶

Âşık rüyâlarında gerçek hayatta da karşılığı olacak şekilde bir merasim veya bir vasitanın her zaman yer aldığı görülmektedir. Bu durum rüyâ görenin uyandığında gerçek hayatla bağlantı kurarak yorumlamasını sağlayıcı bir unsur olmaktadır. Nitekim allegori (teşbih) denilen benzetme sanatı bedensel ve uhrevî kavramlar arasında köprü teşkil edercesine kullanılmıştır. Allegori gerçeğin imajlarla kapatılmasıdır ve fikirleri canlı bir şekilde ifade etmesi bakımından önemlidir. Çünkü insanoğlunun düşünme şekli budur. Buna somuttan soyuta (müşahhasan mücerrede) düşünme istikameti diyebiliriz.⁶⁷⁷

Bu tür rüyâlarda esin verenin, şâirin ya da hatibin ağzına tükürmesi veya mühür vermesi, parmağına yüzük takması gibi motifler yer almaktadır. Zira tükürük eskiden beri kudret dolu bir madde olarak bilinmektedir. Attar’ın anlattığına göre rüyâsında İmam Şafi’nin ağzına Peygamber efendimiz tükürmüştür.⁶⁷⁸ Başka bir rüyâsında da Kâbe’yi tavaf ederken Hz. Peygamber ve Hz. Ali’yi birlikte görmüş, Hz. Ali hilafet mührünü onun parmağına takmıştır. Rüyasını tabir ettirdiği zât bu rüyâyı mezhebini

⁶⁷⁵ Ahmet Kabaklı, *Âşık Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul 2008, 17; Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, 61.

⁶⁷⁶ Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, 49, 139.

⁶⁷⁷ Parman, *Rüya ve Kültür*, 81.

⁶⁷⁸ Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, Çev.: Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1984, 284.

yayacağına ve İslam âleminde büyük nüfuz kazanacağına işaret olarak kabul etmiştir.⁶⁷⁹ Hâkim Süleyman Ata, Hızır İlyas'ın ağzına tükürmesi ve “konuş, kabiliyetini göster” demesinden sonra şâirlik kabiliyeti kazanmıştır.⁶⁸⁰

Yukarıda yer alan tükürük ve mühür gibi unsurlar âşık rüyâlarında bâde olarak karşımıza çıkmaktadır. Bâde, halkbiliminde sembolik bir anlam taşımakta olup, şerbet, su gibi içilecek sıvı olduğu gibi yeşil fasülye, tandır ekmeği, nar, üzüm, boncuk, elma, kâğıt,⁶⁸¹ mısır, incir parçası gibi maddî şeyler de olabilir.⁶⁸² Şarâbın gerçek hayatta aşkı ve mestîliği hatırlatması rüyâda bâde içen âşıkların ilahî aşka sahip olacakları şeklinde algılanabilir.

Bâde içme merasimi genellikle şöyle gerçekleşmektedir. Hızır Nebî, İlyas Nebî ve birtakım efsanelere göre de Kutub Nebî adlı pîrlerden biri bazı hallerde uyanırken, fakat daha çok uyurken âşğın rüyâsına girer, “*Kudret gülü*” denilen kolları ile uzattıkları bâdeler âşık tarafından içilir. Üç defa sunulan bâdenin birincisi “*Kendi bir, adı bin aşkına*”, ikincisi “*Pirler aşkına*”, üçüncüsü de “*Sevdiği aşkına*” içilir.⁶⁸³ Bundan sonra pîr âşğâ bir sevgili yüzü gösterir, âşık ona yönelince pîr kolunu indirir ve sevgili kaybolur. Böylece âşğı “*Çark-ı çemberin*”den geçiren pîr de yok olur. Âşık uyanınca gördüğü rüyânın etkisiyle ağlar, üzülr ve sevgilisini aramaya koyulur. Böylece halk da âşğın bâde içtiğine ve âşık olduğuna inanır. Ayrıca pîr âşğâ rüyâsında insanın iç dünyâsına ait “*ledünnî*” sırlar da verdiğinden, âşık dinî ve tasavvufî bilgilere de sahip olur.⁶⁸⁴ Âşık adayı bâdeyi içtikten sonra vücûdunu bir ateş sarar. Düşer bayılır. Bu durum üç günden kırk güne kadar devam eder. Âşık ancak ehl-i dil (gönül ehli) bir kişinin sazın tellerine dokunmasıyla kendine gelir. Ya da kendi kendine uyanır ama bakışları, hali ve tavrı değişmiştir. Sazı eline alır, kendine verilen mahlasla irticalen şiirler söylemeye başlar.⁶⁸⁵

⁶⁷⁹ Yüksel, *Türk-İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, 186.

⁶⁸⁰ Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, 51.

⁶⁸¹ Kaygusuz Abdal, müşidi Abdal Musa'ya kırk yıl hizmet eder ve şeyhi Abdal Musa'nın yazdığı bir parça kâğıdı yuttuktan sonra şâir olur. Bkz. Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, 51.

⁶⁸² Bkz. Başgöz, *Folklor Yazıları*, 25; Gündoğdu, “Âşık Sümmânî’de Aşkın Metafizigi”, 117.

⁶⁸³ Bu içki, elbette gerçek değil, mecâzî bir “dolu”dur. Ama öte yandan Hakk âşğı denilen âşğâ halkımızca verilen manevî bir yükseliş bâdesidir. Belki de eski Şaman’lar, Baksı’lar gibi, halk şâirinin alelâde, sıradan bir insan olmadığını açıklayan, bunu halka inandıran bir yüceltme efsânesidir. Bu yalnız halkça değil, âşğı, aynı zamanda kendi gözünde yücelten, olağanüstü bir güzele ve üstün, maceralı bir yaşayışa lâayık gösteren bir ruhî, manevî törendir. Bkz. Kabaklı, *Âşık Edebiyatı*, 18.

⁶⁸⁴ Nurettin Albayrak, “Âşık”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 548.

⁶⁸⁵ Gündoğdu, “Âşık Sümmânî’de Aşkın Metafizigi”, 118.

Bâdeli âşıklık geleneğindeki rüyâda âşıklara sunulan bu üç bâde, tasavvuf literatürü içerisinde yer alan bâde-i elest, mey-i muhabbet ve şarâb-ı vahdet şeklindeki bâde tasnifiyle mahiyet itibariyle aynıdır. Şöyle ki âşıklara “*Kendi bir, adı bin aşkına*” sunulan birinci bâde “*bâde-i elest*”; “*Pirler aşkına*” sunulan ikincisi bâde “*bâde-i muhabbet*”; “*Sevdiği aşkına*” sunulan üçüncü bâde ise “*bâde-i vahdet*”tir. Üçüncü bâdeden sonra âşığa sevgilinin yüzü gösterilmesi ise bâde-i vahdet makamındaki Hak âşığının varlıklarda Cenâb-ı Hakk’ın tecellilerini müşâhede etmesi hali olarak değerlendirilebilir. Aynı minvalde olmak üzere Alevî-Bektaşî geleneğinde de bu üçlü tasnifin izleri görülmektedir. “*Dolu Üçleme*” diye tabir edilen gelenekte bâde, Tanrı-Doğa-İnsan ve Hak-Muhammed-Ali adına/anısına üç kez üç yudumda içilir.⁶⁸⁶ Bu durum gerek bâdeli âşıklık geleneğindeki bâde içme merasimleri ve bu merasime ait içeriklerin, gerekse Alevî-Bektaşî geleneğindeki “*dolu üçleme*” geleneğinin tasavvufî düşüncedeki fenâ ve bekâ nazariyelerinin etkisi altında gelişip şekillendiği kanaatini uyandırmaktadır.

3.1.2.1. Âşıklığa Geçişte Bâdenin Fonksiyonu

Bâdenin en önemli fonksiyonu ruhsal terakki ve manevî yakınlığın gerçekleşmesi için bir vasıta olmasıdır. Aşk, Allah’a kavuşma yolu kabul eden tasavvuf ehli, bâdeyi de ruh coşkunluğu için bir araç olarak görmüştür. Mutasavvıflar baştan beri akılla Allah’a varılamayacağını, O’na ermenin ancak sevgiyle olacağını savunmuşlardır. Mi’racda söz konusu edilen Cebrâil, akılı; refref ise aşkı temsil eder. Cebrâil Hz. Peygamber’i bir noktaya kadar götürebilmiş, daha ileri götürmesi için onu refrefe teslim etmişti. Demek ki Allah’a giden yolda akıl belli bir yerde durmak zorundadır; bu noktadan itibaren insanı Allah’a götüren aşktır. Mutasavvıflar aşk ile mânevî mi’rac yapılabileceğini söyler, kendilerinin böyle mi’racları bulunduğunu ileri sürerek buna “mi’râc-ı muhabbet” veya “mi’râc-ı aşk” adını verirler.⁶⁸⁷

Manevî miracın gerçekleşmesi için bâdeyi gerekli gören âşıklara göre Hz. Peygamber miraca çıkarken bâde içmiştir. Hz. Peygamber bir hadis-i şetifte isra hadisesini anlatırken Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. İbrahimle karşılaştığını ve kendisine birinde süt diğesinde ise şarap bulunan iki kap getirildiğini, “*Bunlardan hangisini*

⁶⁸⁶ Esat Korkmaz, *Alevilik ve Bektâşilik Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar, İstanbul 2005, 196.

⁶⁸⁷ Süleyman Uludağ, “Aşk”, *DİA*, İstanbul 1991, IV, 14.

istersen, al!” denildiğinde ise sütü seçtiğini sonra Cebrail’in “*Sen fitratı seçtin, eğer sen şarâbı almış olsaydın, senden sonra ümmetin azardı*”.⁶⁸⁸ dediğini anlatmaktadır. Mevlâna bu hadis hakkında şu açıklamayı yapmakyadır: Biri süt, biri şarap dolu iki kadehten Peygamber, sütü kendisi için seçmiş, şarâbı da ümmetinin hayırlı insanları için saklamıştır. Çünkü O’nun yaşadığı devir, şeriat kanun ve hükümlerinin başlangıcı ve tarikat emirlerinin temelinin kuvvetleştiği bir devirdi. Peygamber hakîkatın dünyâyı gösteren kadehini kendi ümmetinin ârifleri ve dinin hasları için sakladı. O şarâbın güzel kokusu ile veliler kendinden geçer. Âlemin sırlarını keşfederler.⁶⁸⁹ Bu durumda süt ile şarap arasında fonksiyonları itibarıyla bir fark yoktur. Âşıklar bu hadiseye inanıp hayranlık duymakla kalmamışlar Mirac’a çıkan Hz. Peygamber ile kendi aralarında bağ kurmuşlardır. Buna göre Hz. Peygamber yolculuğa kudret kadehinin sütünden içerek çıkmıştır. Miracta dördüncü semada bulunan sidretü’l-müntehâyâ varmış, oradan da iki yay veya daha yakın mesafede Cenâb-ı Hakk’ın huzuruna varmış ve Cenâb-ı Hak’ın ilmi ona verilmiştir. (Tokatlı Nuri, 253) Miraç hadisesini bir bâde içme merasimi olarak da telakkî eden âşıklar, Hz. Peygamber’in bu yolculuk sırasında “*kâbe kavseyn*” ve “*ev ednâ*” mertebesine ulaştığını, ikilik perdesini ihlas ile ortadan kaldırıp bu hususta ümmetine örnek olduğunu ifade ederler. Tokatlı Nuri bu husûsu şöyle dile getirmektedir:

Rızâ-yı pâki talim etti, muztar halka öğretti
Harîm-i zât-ı envârı sıfâta rehnümâ yetti
İkilik perdesin hâsiyet-i ihlas ile yırttı
Hakk’ın tevhîdini mir’at-veş uşşâka arzetti
Ânınçün ismi ismiyle yazıldı nûr ile hemtâ (Tokatlı Nuri, 177)

Kudret kadehinin sütünden içtin
Yetmiş bin hicabı yarıp da geçtin
Bir demde huzur-i Hakk’a ulaştın
Kabul oldu tahiyyatın Muhammed

⁶⁸⁸ Taberânî, *Mu’cem’ul-Kebir*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1968, VIII/46, Hadis no: 7313; Buhari, *Camîu’s-Sahih*, Tavku’n-Necat, IV/153, Hadis no: 3394; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/148, II/282; Müslim, *Sahih*, I/145; İbn Mace, *Kitabu’l-İsra*, I, 247, (51).

⁶⁸⁹ Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri I-II*, Çev.: Tahsin Yazıcı, Meb Yay., İstanbul 1995, I/562.

Sensin şeref bulan nûr sarayında
Cihetten münezzeh, yar sarayında
Lâ-mekân şehrinde sır sarayında
Tertiplendi ziyafetin Muhammed (Âşık Cemâl Hoca, 70/30-3)

Tasavvufî sembolizmde bâde, her ne kadar aşk, zevk, ilahî sevgi gibi anlamları ifade etse de Bektâşîler bâdeyi, bu mananın ötesinde gerçek anlamında da kullanmışlardır.⁶⁹⁰ Mutasavvıflar bu ayrıma dikkat çekmek üzere zahiri bâde-mânevî bâde ayrımı yapmışlar ve mânevî bâde ile Allah’a olan sevgilerini ifade etmişlerdir.⁶⁹¹ Bu noktada mey, bâde, şarap gibi ifadeler âşıklar tarafından hem gerçek anlamlarını hem de sembolik anlamlarını ifade edecek şekilde kullanılmışsa da bâdenin, her hâlükârda beden değil ruhun içeceği olduğu vurgusu net bir şekilde yapılmış, mânevî bâdenin camsız yani kadehsiz sunulup, gönüller tarafından Hak aşkına içildiği ifade edilmiştir.

Âşık Sümmânî’nin “*Bâdesiz sarhoş olmuşsun/Sen hangi sevdâdan gönül*”, (Âşık Sümmânî, 382/16-1), “*Bir gönülün mey olursa gıdâsı/Cânânın uygun gerekir edâsı*” (Âşık Sümmânî, 320/216-2) mısraları mânevî bâdeye yöneliktir. Âşık Seyrânî’nin “*Hiç âb-ı enguru nûş eylemeden/Revân-ı çeşmimden seyrân idim ben*” (Âşık Seyrânî, 233/148-1), “*Ezelden içmiştim aşkın şarâbın/Sanmaki çubuklu üzümde buldum*” (Âşık Seyrânî, 224/135-2) ifadelerinde dile getirilen bâde, âb-ı engur veya çubuklu üzüm şarâbı değil aşk şarâbıdır. Aşk şarâbını içen âb-ı engura meyletmez.⁶⁹²

Erzurumlu Emrah maddî bâdenin (âb-ı engur) sarhoş edici özelliğine dikkat çekerek “*Nidem ey sâkî-i gerdun senin bu âb-ı engurun/İçen nakıs kalur bulmaz dilârayı dilârayı*” (Erzurumlu Emrah, 260/191) ifadeleriyle asıl bâdenin “dilârâ”yı bulmayı sağladığını ifade etmektedir. Âşık Hasan Dede’nin “*Aşk meyini nûş eyledim ibtidâ/Hikmet-i Rabbani, mey-hur olmadım*” (Âşık Hasan Dede, 80/1) ifadelerinde dile getirildiği gibi bâde sarhoş etmeyen bir özelliğe sahiptir ve bu yönüyle gerçek şaraptan farklıdır. Âşık Ruhsatî bâdeye şehvet ve hikmet gözüyle bakmak şeklinde bir yarım

⁶⁹⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 76.

⁶⁹¹ Nasrullah Pürcevâdî, *Can Esintisi/İslâm’da Şiir Metafiziği*, Çev: Hicabi Kırılancık, İnsan Yay., İstanbul 1998, 287.

⁶⁹² “*Cam-ı aşkın içen ey perî peyker/Neylesin âlemde bâde-i engur*” (Âşık Ömer, 77/139-1), “*Şol kadar nûş eyledim bezm-i elest peymânesin/Fariğ oldum sagar-ı sahbâdan el çektim yeter*” (Âşık Ömer, 321/531-3)

yapar ve bâdeye şehvet gözüyle bakanların kahrolacağını, hikmet gözüyle bankanların ise huzur bulacağını şöyle dile getirir.

Şehvet gözüyle bakanlar çok yaşamaz kahrolur

Hikmet nazarıyla bakan bâde içer bahrolur (Âşık Ruhsatî, 263-270/5)

Bu minvalde olmak üzere ayrıca âb-ı hayat ve âb-ı hayvân ayrımı yapılmış, bâdenin âb-ı hayat; geçrek anlamıyla içecek türü şeylerin âb-ı hayvân olduğu vurgulanmıştır. Buna göre bâde ruhun gıdası, normal içecekler ise bedenin gıdasıdır.

Sâkî sundu bize hayât âbını

Kalmamıştır âb-ı hayvâna minnet (Âşık Dertlî, 212/117)

Âşık Seyranî şu dörtlüğünde bâdenin şarâb ve rakıdan farklı olduğunu dile getirmekte ve asıl bâdeyi sunanın Allah olduğuna vurgu yapmaktadır.

Hazreti Hallâk-ı cihân-ı bâkî

“Sekâhum rabbuhum” mü’mine sâkî

Değil içtiğimiz şarâb u rakı

Bizi mesteyleyen hamr-ı muhabbet (Âşık Seyrânî, 284/227)

Erzurumlu Emrah bâdenin âşığı gam ve kedere sürükleyeceğini dile getirmektedir. Bâdeyi içki sananlar için ise lezzetli bir içecektir.⁶⁹³ Hâlbuki bâde irşâd eder,⁶⁹⁴ mâsivâdan yüz çevirmeyi sağlar ve kalbi güçlendirir. Âşık Sümmânî “Zannetme bâdeyi sen pancar aşısı” (Âşık Sümmânî, 299/189-6) ifadesiyle bâdenin bedenin, değil ruhun gıdası olduğunu ve içen kişiye sırrı faş etmemek gibi bazı sorumluluklar yüklediğini dile getirir.

Mâsivâdan geçip nûş eden gülşen

Şarâb-ı aşk ile bir bâdemiz var

Hakikat pirinden himmetin alsın

Dolanmış meclis-i amademiz var (Erzurumlu Emrah, 195/126-1)

Sofî senin fendin bana yalandır

⁶⁹³ *Bîhaberler nûş idüp lezzetlû dirler bâdeyi*

Biz hikem-i fûnûnuz anı nûş idüp kan ağladuk (Erzurumlu Emrah, 279/210-4)

⁶⁹⁴ *Sakiya bilmem ne hâlet var şarâb-ı aşkıta*

Mürşidinden bir kadeh nûş eyleyen irşâd olur (Erzurumlu Emrah, 369/294-3)

Sûret-perest olma dine ziyandır

Bilmezsın içtiğin o bâde kandır

Ayine-i kalbe küdüret verir (Erzurumlu Emrah, 183/114-2)

Bâde âşığa hak ile batılı, doğru ile yanlış ayırdetme gücünü kazandırmakta neticede gerek dünyâ varlığından gerekse kendi varlığından geçerek Cenâb-ı Hakk'ın varlığıyla bütünleşmesini sağlamaktadır. Bu bütünleşmeyi sağlayan ârif-i billah olmuş, Mecnûn'un Leylâ'dan geçerek Mevlâ'yı bulduğu gibi Hakk'ı bularak irşâd olmuştur. Âşık Ruhsatî bâdenin bu husûsiyetini “*Âşık olan aşk bâdesi içiyor/Zahiri batından bilip seçiyor*” (Âşık Ruhsatî, 201-179/3) ifadeleriyle dile getirmektedir. Aşağıdaki şiirlerde de benzer vurgular yapılmaktadır. Âşık Seyranî de “*Kırklar meclisinde bâde nûş ettim/Dünyanın varını feramuş ettim*” (Âşık Seyrânî, 174/48-1) ifadeleriyle bâdenin terk-i dünyâyı sağlayan fonksiyonuna dikkat çekmektedir.

Biz Şîrîn elinden aşk meyin içtik

Hak ile bâtlı fark edip seçtik

Varlık dağlarını deldik de geçtik

Ferhâd olsak da bir olmasak da bir

Ey Dertli âlemde biz şâh-ı diliz

Hak'tan hakîkatten âgâh-ı diliz

Tarîk-ı esrâra ervâh-ı diliz

İrşâd olsak da bir olmasak da bir (Âşık Dertlî, 195/105)

Bana tâ bezm-i vahdetten sunan bu cam-ı sahbayı

Unutdurdı beni sermest idüp dünyâ vü ukbayı

Geçen dünyâ vü sâkîlerden olmuş ârif-i billah

Ne tuttun dört elinle ey gönül bilmem bu dünyâyı

Bu yüzden âşık-ı sadık olanlar Hakk'ı bulmuşlar

Ne manadır bu mana zâhida hall it bu manayı

Şarâb-ı la-yezaliden ezel nûş eyleyen âşık

Terk-i sivayı Leylî ile bulur Mecnûn Mevlâ'yı (Erzurumlu Emrah, 260/191)

Tecellîden bin içtim bâde-i gülgûn adı şerbet

*Sunan peymâneyi bir pirine bir pîr-i pür-hikmet
İçince nûr-ı ilhâmât açıldı ufku ruhumda
Kapandı zulmet-i şüphe dağıldı şüphe-i zulmet (Âşık Seyrânî, 330/51-1)*

Hak ile batılı seçmek âşıkların dilinde daha ziyade Leylâ ve Mevlâ ayırımına yani mecâzî-ilahî aşk ayırımına dayanmaktadır. Bâde âşığı Leylâ'dan Mevlâ'ya götürmekte böylece batıldan Hakk'a, fanîden bâkîye yönlendirmektedir. Âşık Gevherî bu noktada "buse" ile "sem/zehir/bâde" ayrımı yapmakta, yar elinden gelen semin tercih edilmesi gerektiğini ifade eder. (Âşık Gevherî, 86-95/5). Bayburtlu Celâlî maksadın Leylâ mı yoksa Mevlâ mı olduğunu anlamak için aşk cür'asından içip yanarak sararıp solmak gerektiğini dile getirir:

*Aşk ile sararıp saht olan âşık
Maşûkun hâlinden yanmamış bilmez
Maksûdu Leylâ mı yoksa Mevlâ mı
Nûş edip cür'asın kanmamış bilmez (Bayburtlu Celâlî, 179/104-1)*

Âşıklar rüyâda pirlerin sunduğu bâde ile aşk-ı Mevlâ'ya eriştiklerini ifade etmektedirler.⁶⁹⁵ Âşık Seyranî'nin "Sununca o pirim bir kâse bâde/Aşk-ı Mevlâ girdi re'sten içeri" (Âşık Seyrânî, 203/96) ifadeleri bunun en güzel örneğidir. Âşık Şenlik bu anlayışın bir devamı olarak "Bir kişinin sevdâ inse serine/Gudreti yettiğe iner derine" (Âşık Şenlik, 212/90-3) dizeleri ile rüyâda sunulan bâde ve gösterilen sevgili resmi ile ilahî aşka erişileceğini dile getirir. Âşık Seyranî aşk-ı Mevlâ'ya ulaşmasını gaflet uykusundan uyanmak olarak telakkî eder ve bu hale şükreder.

*Aşkın kitâbından yediler üçler
Ders verdiler banan dersten içeri
Seyrânî'yim ben de Hakk'a dayandım
Gaflet uykusundan şükür uyandım (Âşık Seyrânî, 203/96)*

*Rabbime Seyranî âşıktır özüm
Haksız çıkmaz dilimden sözüm*

⁶⁹⁵ Yedi letaifin rengini seçen
Can verip cânâna serinden geçen
Pir elinden aşkın şarâbın içen
Cemâl-i şem'ine olur pervâne. (Âşık Cemâl Hoca, 52/17-2)

Nevm-i cehâletten uyandı gözüm,

Mest-i müdâmlıktan gönlüm ayıldı (Âşık Seyrânî, 187/71-4)

Daha ziyade aşk için söylenen “*tatmayan bilmez*” ilkesi bâde için de sıkça dile getirilmiş, bâdenin ruhî bir tecrübe olduğu vurgulanmıştır. (Âşık Dertlî, 237/13-1)

Bu şarâb-ı aşktan lezzet-i şevkten

Tadan bilir tatmayanlar ne bilir

Bu cevher-i zevkten meta-i Hak’tan

Tadan bilir tatmayanlar ne bilir (Yozgatlı Hüznî, 173/138)

Bazı âşıklar tarafından bâde içmek hakîkate ulaşmak için yeterli görülmemiş, bir insan-ı kâmile intisap etmek gerektiği vurgulanmıştır. Âşık Celâlî şeyhine yazdığı bir şiirde bu hususu şöyle ifade etmektedir.

Belâ-yı kazadan kurtulmaz başın

Günbegün yürekte artıyor cûşun

Celâlî bâdeyle görülmez işin

Bu dertli sinenin dermânı geldi (Bayburtlu Celâlî, 135/29-3)

Âşık Ömer’in şu şiirinde bâdenin birçok husûsiyeti bir arada zikredilmiştir.

İsmetin sermaye-i ruh-i revanıdır kadeh

Ehl-i bezmin aşka cisminde canıdır kadeh

Halleder her demde yüzbin müşkilatı aşka

Derd ü gam elfazının şerh u beyanıdır kadeh

Yok imiş bildik fenâda mülk-i rahat aşkına

Anın içün verilür keşf ü kerâmet aşka

Açılır hep cümle ma’na-yı hakikat aşka

İlm ü hikmet bildirir sırr-ı maânidir kadeh

Bâdedir ey dil eden kalb-i derûnu pür ziya

Anlamaz kadrin şerâb-ı hoşgüvarın her gedâ

Cam-ı Cem devrinde erbâb-ı safaya bî riya

Dest-i sâkîden gelür bir ermaganîdir kadeh

*Âşıkın sermest ü hayran olduğun mülden bilür
 Bülbulün hengâme-i gıryanını gülden bilür
 Söyledirsen Ömer'i yetmiş iki dilden bilür
 Ehl-i bezmin hem dili hem tercemanıdır kadeh (Âşık Ömer, 178/330-1,4)*

*Elde bâde dilde Hû sultan-ı aşkımdır ulu
 Şerr-i şeytan hıfz-ı düşman cümlemiz ağlar kamu
 Evveli Hû ahır Hû bir dahi mahşerde Hû
 Terk-i dünyâ oldu seyyah serbeser Âşık Ömer. (Âşık Ömer, 320/530-3)*

Bazı âşıklar yaşadıkları bâde içme merasimlerini anlatırken bâde hakkında önemli detaylar da vermişlerdir. Keza Bayburtlu Celâlî pirlerin rüyâda kendisini mekteb-i aşka götürüklerini, bâde içirerek “iki mim bir ha”⁶⁹⁶yı (Muhammed) bilip tanınmasını, Allah’ın zebansız nutkeden celal ve cemâl tecellilerini görmesini, dünyâya değer vermemesini, seher vaktinde gözyaşı döküp Hakk’a yalvarmasını istediklerini, gaflet uykusuna daldığı müddetçe ülfet etmeyeceklerini söylediklerini dile getirir. Bu durumda bâde âşığı Allah’ı zikretmeye, O’nun kâinattaki tecellilerini görmeye sevkeden bir fonksiyona da sahip olmaktadır.

*Beni götürdüler mekteb-i aşka
 Dersin elifbâdan alsın dediler
 Mekteb-i irfânda gam alayında
 İki mim bir hâ'yı bilsin dediler*

*Seher vakti mâtem çeksın ağlasın
 Kendi neşteriyle bağrın dağlasın
 Zevrâk salsın yedi bahre çağlasın*

⁶⁹⁶ Vahdet bâdesiyle Hz. Muhammed’in mevlidi arasında ilişki kurulmuştur. Hurûflikte sayısal değeri kırk bin olan “mim” harfî, tek olan Ehad ile Ahmed (Hz. Peygamber) arasında tek engeldir. Bir Hadis-i Kudsi’ye göre “Ahmed bilâ mim”, “Mimsiz Ahmed’im ben, yani Ehad’ım” buyrulmaktadır. Ehad, vücub âlemine işaret iken, mim imkân âlemine işaret eder. Bu durumda Ahmed’de Ehad’dan fazla olarak bir mim bulunduğundan vücub âleminin Ahmed’de zuhur ettiği için, hakikat-i Muhammediye’nin kâinatın özü, özeti ve göz bebeği olduğu kabul edilmiştir. Bkz. Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, 480; Abdülbaki Gölpınarlı, *Gülşen-i Raz Şerhi*, MEB Yayınları, İstanbul 1972, 26. Ayrıca Âşık Ruhsatî’nin “Ben bir mimden dükkân açtım müşteriler isterim/İlm-i ledün ders okudum değdi cana neşterim” (Âşık Ruhsatî, 95-27/2) ifadeleri de bu minvalde değerlendirilebilir.

Yine bu dergâha gelsin dediler

Her kimi görürse bir divân kursun

Âşık olanlarla dâvâyâ dursun

Zebansız nutkeden bir mim'den sorsun

Hem ismin Celâlî bulsun dediler (Bayburtlu Celâlî, 161/73)

Bir pîr beni vehbîlere götürdü

Baktım ki dünyâyı aza tutarlar

Halka(lar) çevrilmiş diller Hû çeker

Sâkîler destiyle bâde tutarlar

Şecer-i Tûbâ'dan sordum güneşi

Misal tutup gösterdiler gün eşi

Nâra benzettiler şitâyı kışı

Cennet teşbihini yaza tutarlar

Gam taşıyla getirdiler şerbeti

Seherde ararlar ehl-i hizmeti

Görse Celâlî'de hâb-ı gafleti

Günbegün ülfetin aza tutarlar (Bayburtlu Celâlî, 158/69)

Rüyada pir elinden bâde içen âşık, âşıklık mesleğine yönelik bazı yetenek ve bilgileri ve dinî ilimleri elde etmekle beraber mecâzî aşk köprüsünden geçerek ilahî aşka ulaşırlar. Böylece halk nezdinde Hak âşığı kisvesiyle ilahî aşka yönelik şiirler terennüm ederler. Şiirlerinde kullandıkları *bâde-i elest*, *mey-i muhabbet* ve *şarâb-ı vahdet* gibi kavramlar gerçek anlamlarının dışında sembolik mana ve değer içermektedir. Bu kavramlara yüklenen manalar halkın âşıklar hakkındaki beslediği kanaat ve beklentilerini karşılayabilecek açılımlara sahiptir. Bu noktada kullanılan bu kavramların anlam alanlarını tasavvufî perspektiften ele alınması faydalı olacaktır.

3.1.2.2. Âşık Tarzı Şiir Geleneğinde Bâde Sembolizmi

“Şarap, içki, mey” gibi anlamlara gelen bâde,⁶⁹⁷ Farsça bir kelime olup mecazen, sarhoşluk verici mâyiler için kullanılır.⁶⁹⁸ Divan Edebiyatı’nda bazen câm, sâgar, ayak, piyâle, kadeh, peymâne, ratl gibi unsurlarla da mecâz-ı mürsel yoluyla bâdeden bahsedilir. Rengi dolayısıyla dudağa, kana, gözyaşına, yanağa benzetilir. Lezzeti ve sarhoş edici özelliğiyle de teşbihlere konu olur. Bezm ve meclislerin vazgeçilmez unsurudur.⁶⁹⁹

Tasavvufi Edebiyatta ise “şarap”, “mey” ve “bâde” kelimelerinin tümü, temelde insanın Yaratıcı’ya duyduğu aşk anlamına gelmektedir.⁷⁰⁰ Bu aşkın, sülûk mertebe ve menzilleri bakımından şiddetli ve zayıf olduğu durumlar vardır: Yeni başlayanların aşkları hepsinden zayıf olup “bâde” diye adlandırılır. Orta hallilerin aşkıysa daha güçlü olup “mey” diye adlandırılır. Çünkü meyde, bâdeden fazla olarak “tecelli” kavramının anlamı yüklüdür. Aşk hallerinin en güçlüsü ise sonuca ulaşanlara nasip olur ki buna da “şarap” adı verilir. Şarapta bâde ve meyden farklı olarak zâtî tecelli ve zevk hali vardır”.⁷⁰¹ Tasavvufi manzumlardan anlaşıldığına göre bâde, mey ve mütevâtir bârikaların tesiriyle meydana gelen aşkın coşmasıdır. Bu nedenle mâ’rifet bâdesi de denilir.⁷⁰²

Tasavvufi şiirin gelişim aşamalarında şarap ya da bâdenin mecâzî anlamı bir yönden sabit kalırken diğer yönden de bir takım değişikliklere uğramıştır: Sabit kalan, bu kavramın asıl çekirdeği, yani Yaratıcı’ya olan sevgi ya da aşktır. Değişen ise sûfîlerin, aşk ve mertebelerinin ortaya çıkışının niteliğine ilişkin tabir ve açıklamalarıdır.⁷⁰³

Tarihsel süreç içerisinde bâde, ilk zamanlarda “sekr” anlamında kullanılmıştır. H. 3 ve h. 4. asırlarda sekr kavramı ile zıddı olan sahiv kavramı hakkında sûfîler arasında büyük tartışmalar olmuş, biri Bayezid-i Bistami (ö. 261/875) ve takipçilerinin, diğeri de

⁶⁹⁷ Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 115; Korkmaz, *Alevilik ve Bektâşilik Terimleri Sözlüğü*, 123.

⁶⁹⁸ Ahmet Talat Onay, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, Haz.: Cemâl Kurnaz, H Yay., İstanbul 2009, 82; İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lügati-Misallı Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı, İstanbul 2008, 257.

⁶⁹⁹ İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yay., İstanbul 2011, 52.

⁷⁰⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 80.

⁷⁰¹ Şerefüddîn Hüseyin b. Ülfetî Tebrîzî, *Reşfu’l-Elhâz fî-Keşfi’l-Elfâz*, nşr. Necîb Mâyil Herevî, İntişârât-ı Movlâ, 2. Bsk., Tahran 1377, 61; Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 293.

⁷⁰² Seyyid Cafer Seccâdi, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, 58.

⁷⁰³ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 287.

Cüneyd-i Bağdadi (ö. 392/1002) ve taraftarlarının mensup olduğu iki tasavvuf ekolü ortaya çıkmıştır. Bayezid-i Bistami sekrin sahvadan daha üstün olduğunu savunurken, Cüneyd-i Bağdadi de aksini savunmuştur. Bayezid-i Bistami'ye göre sekr, kulun kendinden ve beşerî sıfâtlarından arınmasıdır; oysa sahv, bu sıfâtların sürmesi olup insanla Allah arasında bir perde sayılmaktadır.⁷⁰⁴ Daha sonraki zamanlarda Bayezid-i Bistami'nin bu tanımlamasına paralel olarak kullanılan fenâ kavramı, mânevî bâdenin en önemli etkilerinden sayılmış ve kimi şâirler bâde ve mey kelimelerini bu anlamda kullanmışlardır.⁷⁰⁵

Hicri 5. asırdan itibaren özellikle Horasanlı sûfiler, tasavvuf dışı âşıkâne şiirlerde sekr ehlinin anlayışı ve fenâ-bekâ nazariyesi etkisiyle bâde ve mey kelimelerini kullanmışlardır. Ancak aynı dönemde sûfî olmayan şâirlerin sarhoşluk halleri ve şarap içmeye ilişkin olarak yazdıkları şiirler ilk olarak sema meclislerinde kullanılmaya başlanmış ve bu durum zahir ehlinin itirazlarına yol açmıştır. Bu itirazlara cevap olarak sûfiler, şâirin kelimelerden kastettiği anlam ile okuyanın ya da dinleyenin anladığı anlamın aynı olmayacağı düşüncesinden hareketle, önemli olanın dinleyenin anladığı anlamlar olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu düşüncüyü savunan Gazzâlî (ö. 505/1111)'ye göre kalbinde Allah aşkı bulunan birisi için bu tür şiirler kalbindeki aşk ateşini alevlendirir mahiyettedir.⁷⁰⁶

Bâde sembolizmi mana ve muhtevâ bakımından tasavvuf ileteratüründeki fenâ-bekâ nazariyesi ekseninde ele alınabilir. Kuşeyrî'ye göre fenâ üç aşamalıdır. Birinci aşamada salık nefsinden ve sıfâtlarından fânî olup Hakk'ın sıfâtlarıyla bâkî olur. Bu aşamanın âşık şiirindeki ifadesi “bâde-i elest”tir. İkinci aşamada Hakk'ı gördüğü için Hakk'ın sıfâtlarından fânî olup O'nun müşâhedesine dalar. Bu aşamanın karşılığı varlıkların Cenâb-ı Hakk'ın tecellileriyle yaratılmasını ifade eden “bâde-i muhabbet”tir. Üçüncü aşamada ise Hakk'ın vücûdunda kendi varlığını tamamıyla yok ederek O'nu müşâhededen de fânî olur. Bu hal, tevhidin en yüksek derecesidir. Kul Allah tefekküründe o derece boğulur ki, benlik bilincini de kaybeder hale gelir. Buna, “fenâ

⁷⁰⁴ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûp (Hakikat Bilgisi)*, 248.

⁷⁰⁵ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 287.

⁷⁰⁶ Muhammed Gazzâlî, *Kimya-i Saadet*, 322; Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 287.

fi't-tevhid" denilir. Bâde sembolizminde bu makamın ismi ise 'bâde-i vahdet'tir.⁷⁰⁷ Buna göre bâde çeşitlerini âşık şiirinde yer alan örnekleriyle şöyle tasnif edebiliriz:

a- Bâde-i Elest

Elest bezminde sunulan bâdeye "bâde-i elest" denilmiştir.⁷⁰⁸ Sûfilere göre ruhların yeryüzüne indirilmeden önce Hakk'ın huzurunda toplandıkları "bezm-i elest", kutsal bir işret meclisidir. Ruhlar bu mecliste Allah'ın, "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" sorusuna, "Belâ" (evet) diye cevap vermişler (el-A'râf 7/172-173) ve bu şekilde elest bezminde aşk bâdesini içmişlerdir. Bu yüzden ruhlar, bedeni ifade eden anâsır âleminin bağlarından sıyrılarak yeniden ilâhî âleme ve bezm-i elestteki durumlarına dönmek isterler.⁷⁰⁹ Mutasavvıflar bu mîsâka ilk zamanlarda ezeli muhabbet, ezeli aşk adını vermişlerse de zamanla "şarap", "mey", ve "bâde" lafızlarının literatüre girmesiyle "elest bâdesi", "elest şarâbı" ve "elest meyi" gibi yeni terkipler tasavvufî şiir diline girmiştir.⁷¹⁰ Elest bezminde ruhlara sunulan bu bâde Yûnus Emre'nin ifadesiyle dünyâ dervişinin elinden değil, Cenâb-ı Hakk'ın elinden sunulmuştur.⁷¹¹

Âşıklara göre elest bezminde Cenâb-ı Hakk'ın ruhlara hitâbı sırasında kullar O'na hem âşinâ hem de âşık olmuşlardır. Âşık Şem'i bu hususu "*Dahi doğmazdan evvel uğramıştım ben bu sevdâya*" (Âşık Şem'i, 12) ifadeleriyle dile getirirken, Âşık Ömer "*Ta ezelden âşinâlık bizlere olmuş kadim*" (Âşık Ömer, 353/577-5) ifadesiyle ruhların elest bezminde Allah'a âşinâ olduklarını dile getirmiştir. Erzurumlu Emrah âşıkların sermestliğinin ezelden kaldığını şöyle dile getirmektedir.

Bıldır bir üzüm salkımın resmini görmüş

Yıl geçti de ayılmadı sermestliği vardır (Erzurumlu Emrah, 390/315)

Bâde-i elest âşıkların hakîkî aşka ulaşmalarında temel teşkil etmektedir. Erzurumlu Emrah "*Cam-ı hakikatın iksir-i aşkı/Şarâb-i elestten kanıklardadır*" (Erzurumlu Emrah, 170/101-3) ifadeleriyle hakîkî aşka ulaşanların elest şarâbını içenler

⁷⁰⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 203, Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 209, 209; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 91.

⁷⁰⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 80.

⁷⁰⁹ Gündüz, "Bâde", 418.

⁷¹⁰ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 290.

⁷¹¹ *Biz ol ışk bâdesini ol dost elinden içdük*

Bize ol kadeh sunan dünyâ dervîşi degül. Bkz. Mustafa Tatçı, *Yûnus Emre Divanı / Tenkitli Metin*, H Yay., İstanbul 2008, 179.

olduğunu vurgulamaktadır. Âşık Ömer bir şiirinde elest bezminde aşk şarâbını içemeyenlerin dünyâda deryalarca şarap içseler de âşık olamayacaklarını dile getirerek ilâhî aşk için elest şarâbının önemini vurgulamıştır. Âşık Hasan Dede dünyâ hayatında ruhların sekranıyyetinin elest bezminde içilen meyden kaynaklandığını dile getirir.

İçmeyen bezm-i Elest'ten la'l-i aşkın camını
Mest ü sermest olamaz kılsa yedi deryayı nuş (Âşık Ömer, 357/584-5)

Elest-i bezminde nûş ettim meyi
Sekran geldim yine sekran giderim
Kem yanına varan olur mu eyi
Tuğyan geldim yine tuğyan giderim (Âşık Hasan Dede, 79/1)

Elest hitâbı bir yönüyle imân edenlerle imân etmeyenlerin belirlenmesi bir yönüyle de yaratılışın temelini teşkil etmektedir. Şöyle ki elest hitâbına “belâ” diyenler mü'min; “lâ” diyenler ise kâfir olmuşlardır. Âşık Cemâl Hoca'ya göre “belâ” diyen mü'minler Hakk'ın varlığını ikrâr etmişler, O'nun veçhine bakarak kalp aynalarını temizlemişlerdir. Böylece imân edip aşka müptelâ olmuş ve bülbül gibi fığana düşmüşlerdir. Bu noktada âşıklar imân ile aşkı aynı anlamda kullanmaktadırlar. Âşıkların aşka müptelâ olmayı her şeye tercih etmelerinin sebebi de aşkı imân ile özdeşleştirmeleridir.

Ol habibin humetine dilerim ya zü'l-Kerem
Cah-ı devlet istemem kıl beni aşka müptelâ (Âşık Cemâl Hoca, 319/2)

Elest hitâbına, demişiz belâ
Birliğine şükür, imân bizde var
Bu yüzden olmuşuz aşka müptelâ
Şeyda bülbül gibi fıgan bizde var (Âşık Cemâl Hoca, 213/198-1; 96/55)

Çeşmi can kıldı nazar ibretle Hakk'ın veçhine
Hamdola ayine-i kalbim o günden oldu saf
Bildim Hakk'ın varlığın imân ü ikrâr eyledim
Ta elest bezminde ruhlar cem olunca saf saf (Beşiktaşlı Gedâî, 52/37)

Ezel meyhânesinde Cenâb-ı Hakk'ın hitâbıyla bâde içen ruhlar, aynı zamanda Allah'ın varlıkları yaratmayı dilemesiyle de muhabbet sarhoşluğuyla hayrete düşmüş ve Ezrurumlu Emrah'ın ifadesiyle dünyâda onun serserisi, Âşık Dertlî'nin ifadesiyle mestânesi ve efsanesi, Beşiktaşlı Gedâî'nin ifadesiyle ise âşık-ı mecburu olmuşlardır. (Beşiktaşlı Gedâî, 66/49-3; 78/61-1).

*Düşelden rûyün üzre zülf-i halün
Cihan-ı tutdi kâfirler çerisi
Görüp bir kez cemâl-i pakun Emrah
Ki hala olmuş anun serserisi (Erzurumlu Emrah, 271/202)*

*Anın ben âşık-ı mecburu oldum yoktur inkârım
Odur ruz-i ezel bezm-i Elest'te evvel ikrârım
Feda olsun anın rahında cümle eldeki varım
Ki andan gayri yoktur bir enisim munisim yarım*

*Ana ben can ü dil verdiğimi faş eylemem yâda
Nazirin görmedim ol dilberin dünyâda ukbada
Dilimde kul hüvallah ellezi esra bu manada
O nevrete mekândan lamekândır kimseler bilmez
Ne sultandır ne handır alışandır kimseler bilmez (Beşiktaşlı Gedâî, 80/62-5).*

*Sâkî sunma bize meyi enguru
Canlar cam-ı pir-i mugandan kanık
Dost elinden düştük gurbet illere
Hecr ile gözlerim kana boyanık (Âşık Dertlî, 120-42/2)*

*Şarâb-ı ledünden içelden beri
Ayılmadım gitti mestânesiyim
Bi-huş olup candan geçel'den beri
Serseri gezerim efsanesiyim (Âşık Dertlî, 144-60/1)*

Şimdiki divâne sanma'n Dertli-i bi-çâreyi

Ta ezel kâtipleri yazmış divâna ey gönül (Âşık Dertlî, 125-46/5)

Âşıklara göre beden, yaşama cân ile tutunur, onun hareketini, yaşamını sürdürmesini sağlayan cânıdır. Rûh ise, hayâta bâde ile tutunur, onun canlı kalmasını, aktif olmasını sağlayan da bâdedir. Zira onun damağında hâlâ ruhlar âleminde içtiği bâdenin tadı vardır ve o bezmi hatırlayıp, bâdeden tekrar tatmayınca huzura erişmez, mutluluğu arayıp durur⁷¹² Hengami, bu hususu “*Kim meyi terki götürse dûr olur cânâneden*” (Hengami, 30/11) ifadesiyle dile getirmektedir. Dünyada, ruhların elest bezminde içtikleri aşk şarâbını temsili olarak gönüllere sunan her zamanın ve devrin ayrı ayrı sâkîleri vardır. Gönüller, onlar sayesinde aşk şarâbıyla mest olup aşk yolunun rehberi olurlar.

Ey sâkî-i sahip-vefâ

Devret şarâbım bu gece

Çal mutrip sen de bir hava

Gör inkılabım bu gece (Erzurumlu Emrah, 77/14-1)

Seyrimde bir şehre eyledim nazar

Gördüm elvan türlü meyhâneler var

Teşne var mı deyü sâkîler gezer

Ellerinde dolu peymâneler var

Bir takım doldurup bir takım sunar

Bir takım susayıp bir takım kanar

Bir takım tutuşup bir takım yanar

Bir takım aşk ile mestâneler var

Bir eli kâseli bir eli taşlı

Bir takım şâh-zemîn bir takım yaslı

Bir takım delidir bir takım uslu

Bu meydandır bunda merdâneler var (Âşık Dertlî, 176/87)

⁷¹² Ayşe Farsakoğlu, *Hâce Muhammed Lutfi Efendi'nin Şiirlerinde Dinî ve Tasavvufî Unsurlar*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2010, 453.

*Ayaklar altında Dertli bir kuldur
 Ayarda cevherdir pahada puldur
 Sâkî nöbet gözet câm-ı mey doldur
 Bâdedir yandıran aşk ocağını (Âşık Dertli, 97-23/3)*

Âşıklar aşk şarâbının sâkîsi olarak genellikle pirleri görürler, pir elinden bâde içmeyi ilâhî aşk için zaruri kabul ederler. Pir elinden içilen bâdenin dışı nar, içi ise nûrdur. Bu sebeple bâde içen âşıkların vücûdunu bir ateş kaplar. Âşık Celâlî Baba'nın “*Nâra benzettiler şitâyı kışı/Cennet teşbihini yaza tutarlar*” (Bayburtlu Celâlî, 158/69) ifadeleri bu hali dile getirmektedir. Aşk ateşiyle yanan âşıklar içlerindeki derde çâre bulmak üzere gurbet ellere düşer, ehl-i irfân kişilerin dergâhlarında bulunup dertlerine dermân ararlar. Narın nûra dönüşmesi, terk-i siva ile gerçekleşmektedir. Bunun yolu da mecazdan hakîkate geçiş yapmaktır. Nesimi mecaz yolunu tutmadığı ve içtiği aşk bâdesinin narının etkisinden kurtulamadığı için sırrını ifşa etmiş ve derisi yüzülmüştür. (Erzurumlu Emrah, 271/202)

*Erilmez sırrına esrâr-ı aşkun
 Biruni nar, nûrdur içerisi
 Nesimi sırrı ifşa etmesü için
 Üzüldi ol sebep anun derisi*

*Düşelden rûyün üzre zülf-i halün
 Cihan-ı tutdi kâfirler çerisi
 Görüp bir kez cemâl-i pakun Emrah
 Ki hala olmuş anun serserisi (Erzurumlu Emrah, 271/202)*

İnsanın elest bezminde Cenâb-ı Hakk'ı temâşâ etmesi ve *elestü birabbikumhitâbını* işitmesiyle hüsn-i cemâle ve hüsn-i savte âşinâ olmuştur. Nerede bir hüsn-i cemâl sâhibi görse veya bir güzel ses işitse onun esiri olur. İnsanın bir sâhib veya sâhibe-i hüsn-i cemâle ibtilâsı aslında ondaki tecellî-i cemâledir. “Mecaz hakîkatin

köprüsüdür”⁷¹³ prensibiyle zâhirden bâtına geçiş yaparak mecnûn misâli, hakikat-i cemâle müştak olurlar.⁷¹⁴

Bâde-i cam-ı ezelden mest ü medhûş ola gör
Kasr âsâ cay-i istiğnada pür cûş ola gör (Âşık Ömer, 352/576-2)

Ayrıca şu şiirler bâde-i eleste yönelik ifadelerle doludur:

Biz bülbül-i aşk-ı bağ-ı elestiz
Vech-i bâkî gülistanı isteriz
Şarâb-ı elestten piyrane mestiz
Bahr-i dilden dür feşanı isteriz (Tokatlı Nuri, 312)

Muhabbet bahrine kandırdı beni
Aşk-ı ilâhîya kandırdı beni
Ervah-ı ezelde kandırdı beni
Şarâb-ıhakikat meyhânesinden (Tokatlı Nuri, 280)

Biz elest meyinden kanık olmuşuz
Ta ezelden nutk u sadık er biziz
Zümre-i uşşaka faik olmuşuz
Şi'r ü fesahette pür hüner biziz (Tokatlı Nuri, 312)

Erenler kurdular kudret meyini
Bir kâse sundular çanaklarından (Tokatlı Nuri, 283)

Harap ender harap olduk ezelden
Abad olsak da hoş olmasak da hoş
Bizler çekmekteyiz cevri güzelden
Dilşâd olsak da hoş olmasak da hoş (Yozgatlı Hüznî, 177/145-1)

Hüzniya bâdesiz ayyaşız belî

⁷¹³ Mehmet Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Veciz Sözler Sözlüğü*, Sütun Yayınları, İstanbul 2008, 11, 615.

⁷¹⁴ Hüseyin Vassâf, *Feyzü'l-Kemâl*, İstanbul Üniv., Nâdir Eserler Ktp., İbnülemin Kısım, nr. 10495, 41-42.

Zühhad olsak da hoş olmasak da hoş (Yozgatlı Hüznî, 178/145-3)

Elest meyinden nûş eyledikse

Bahr-i kalzem gibi çûş eyledikse

Arafat-ı aşkta koş eylşedikse

Ârif-i billahın lebbeyk deyince (Yozgatlı Hüznî, 96/19-2)

b. Bâde-i Muhabbet

Hub (hubb) kökünden türemiş bir isim olan “muhabbet” (mahabbet), “buğzun zıddı” olarak tanımlanmakta ve “sevgi” anlamında kullanılmaktadır.⁷¹⁵ Sufilerin başlangıçta sözünü ettikleri muhabbet, insanla Allah arasındaki muhabbettir. Fakat bütün varlıkların yaratılış kaynağına olan muhabbet, sadece muhabbetin geçmişini, yaratılışın başlangıcına götürmekle kalmayıp âşıkların dairesini de genişletmiştir.⁷¹⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre maddî ve manevî bütün varlıklar Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisinden ibârettir ve var olan her şeydeki güzellik O'nun Cemîl isminin bir yansıması, bu güzele yönelik muhabbet de yine O'nun Vedûd isminin tecellisidir. Bu durumda İbnü'l-Arabî'ye göre evrenin var oluş sebebi muhabbettir. Sufiler “*Ben gizli bir hazine idim, tanınmak istedim, bunun için de âlemi yarattım.*”⁷¹⁷ hasinde geçen “tanınma”yı mâ’rifet, “isteme”yi de muhabbet kavramlarıyla ifade etmişlerdir. Yani âlemin var olma sebebi Allah'ın tanınmaya duyduğu bu muhabbetidir. Yine sûfilere göre mutlak gayb olan Hak, ilk önce sevgi şeklinde tecelli ettiği için buna “taayyün-i hubbî” veya “taayyün-i evvel” denilmiştir. Nûr-i Muhammedî, hakikat-i Muhammediyye ve akl-ı evvel gibi isimler de verilen bu tecellinin gaybdan şehâdete doğru açılım kazanmasıyla muhabbet bütün varlıklara ve zerrelere sirayet etmiş, onların özünü ve var olma sebebini oluşturmuştur.⁷¹⁸

Bâyezîd-i Bistâmî biri “meveddet meyi”nden, diğeri “muhabbet kadehi”nden kaynaklanan iki tür sevgiden bahseder. Birincisi nimeti görmekten, ikincisi nimeti verenî temâşâdan hâsıl olur.⁷¹⁹ Ezel bezminde ruhlara sunulan muhabbet bâdesini hazırlayan da sunan da Allah’tır. Bâdeyi sunan sâkî, zaman ve mekândan münezzeh olan Allah

⁷¹⁵ Uludağ, “Muhabbet”, 386-387

⁷¹⁶ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 291.

⁷¹⁷ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 132.

⁷¹⁸ Uludağ, “Muhabbet”, 386-387.

⁷¹⁹ Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 251.

olduğundan, meyhâne de “meyhâne-i mânâ” olmuştur. Muhabbet bâdesi denmesinin sebebi, Kenz-i Mahfi hadisinde ifade edildiği gibi, Allah’ın bilinmeyi muhabbet etmesi, istemesidir. Cenâb-ı Hakk’ın bu murâdıyla birlikte bütün varlıklar yaratılmışlardır. Her bir varlık yaratılmış bir âlemdir ve bu manada on sekiz bin âlem vardır.⁷²⁰

Bu yüzden meyhâne-i manada Allah’ın yaratmayı murâd etmesiyle sunulan bâde bir değil binlercedir. Bütün mahlûkat bu muhabbet bâdesinin sunulmasıyla hayat bulmuştur. Yozgatlı Hüznî’ye göre varlık hüviyetine kavuşan bütün varlıklar Cenâb-ı Hakk’ın iltifatına nail olmuş ve bâde içmişlerdir. Baharda açılan çiçekler, seherde öten bülbül, mecrasında akan sular içtikleri bâdenin manen sarhoşu olmuşlardır.⁷²¹ Öyleyse insanoğlu da âb-ı enguru değil yar aşkına içilen cam-ı musaffayı talep etmelidir. Bunun için gerek canından gerekse dünyâ varlığından vazgeçmeli meyhâne köşesinde âşık-ı divâne olmalıdır. (Yozgatlı Hüznî, 44/3) İlahî aşk ile teşne olan harap gönüllerin, aşkla yanıp kebab olan sinelerin, mahzun didelerin ve daha özelde esir-i mey olan Hüznî Baba’nın derdine çâre ancak ve ancak bâdedir. (Yozgatlı Hüznî, 46/4)

Aynı şekilde insanın yaratılışı da Allah’ın vahdette kesreti murat etmesinin bir neticesidir. Ezel meyhânesinde Cenâb-ı Hakk’ın hitâbıyla bâde içen ruhlar, aynı zamanda Allah’ın varlıkları yaratmayı dilemesiyle de muhabbet sarhoşluğuyla hayrete düşmüş ve büyük bir lütfa/devlete nail olmuşlardır. Bu lütuf Allah’ın tekvin sıfâtının tecellisiyle zuhura ermeleridir. Âşık Seyrânî “*Elestü bezminde sâkî-i kudret/Kandırdı dem bedem peymânesinden/Kılmak murâd etti vahdette kesret/O zaman çıkardı meyhânesinden*” (Âşık Seyrânî, 235/152-1) ifadeleriyle insanın yaratılışını Allah’ın vahdette kesreti murâd etmesiyle birlikte insanları meyhânesinden çıkarması olarak telakkî etmektedir. Âşık Şem’î ise insanın yaratılışını Allah’ın aşk meyinden ruhlara bir katre sunmasıyla başlayan bir süreç ve deryanın dalgalanması⁷²² şeklinde dile getirmektedir.

Aşk meyinden Hak bir bir katre ihsan eyledi

Nûş-idüp bezm-i elestten ruhumuz buldu safâ

⁷²⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 38.

⁷²¹ Çayır çimen biter hoş

Susam anadan sarhoş

Zanbak ider bâde nûş

Nâz ile amma sâkî (Yozgatlı Hüznî, 43/3-3)

⁷²² Erzurumlu Emrah insanı deryanın çalkalanması ile ortaya çıkan kabarcıklara (hübab/habab) benzetmektedir. (Erzurumlu Emrah, 187/118-1)

Başladı mevc urmağa derya gibi sultan-ı aşk

Bad-ı aşk günden güne buldu derûnumda nümâ (Âşık Şem'î, 1)

Âşıklara göre muhabbet meyini nûş ederek yaratılan insan dünyâda gurbet hayatına düşmüştür ancak dimağlarına işleyen muhabbetle her an ezel makamlarına geri dönmeyi arzulamaya başlamıştır. Beşiktaşlı Gedâî'nin şu ifadeleri bu hususta diğer âşıkların da düşüncelerine tercüman olmaktadır.

Gedâî vahdette buldum bir me'men

Bu dar-ı kesrette istemem mesken

Ezel ol yar ile hemdem idim ben

Kand-olsam arzular canım o demi (Beşiktaşlı Gedâî, 31/7-4)

Âşık Hengami'ye göre topraktan yaratılan insanın mayasının aşkla karıldığından dünyâda bütün fikr u zikri mey olmaktadır. Meyden uzak kalan Cânâne'den de uzak kalmaktadır.⁷²³ Yozgatlı Hüznî'nin “*Mey-i muhabbeti nûş eyleyince/Gam ile bast olmuş rindanımız var*” (Yozgatlı Hüznî, 158/112-1) dizelerinde ifade edildiği gibi dünyâda gurbet hayatı yaşayan ruhlar için “gam” artık vazgeçilmez olmuş,⁷²⁴ şiir diline de sıkça yansımıştır. Böylece âşığın gurbeti dil-dilber-dâr, gül-bülbül-zâr, mey-sagar-nâr, gam-asker-zâr ekseninde işlenmiştir.

Meydan-ı mahabbette gezerken dil-i şeydâ

Dil dilbere dilber dile dil dâre dolaştı

Gülşende figan eyler iken bülbül-i şeydâ

Gül bülbüle bülbül güle gül hare dolaştı

Destinde tutup cam-ı meyi sâkî-i devran

Mey sagare sagar meye mey nare dolaştı

Ey Âşık Ömer aç gözünü bak şu cihâna

Gam askere asker gama gam zâre dolaştı (Âşık Ömer, 97/184)

⁷²³Meyle çün alude kalmış maye-i hâkim benim

Mey benim saki benim hem bendedir esrâr-ı mey

Kim meyi terki götürse dür olur cânânedan

Fikri mey Hengâmî'nin dil virdi mey ezkarı mey (Hengami, 30/11)

⁷²⁴Saki sun lale renk mey-i muhabbet

Diriğ etme anı müptelâsından

Cûş itdi hicr ile tufan-ı işret

Dili mahrum etme iştihasından (Yozgatlı Hüznî, 137/84-1)

*Şahım Emrah gibi âşık olur mu
Bu remzi bilmeyen sadık olur mu
Maârif bezminde fâik olur mu
Muhabbet şarâbın nûş etmeyince (Ural 56)*

*Bezm-i hakikatın râze vâkıfı
Sır vermez lebinden peymânelere
Mey-i muhabbetle saf olan sofî
Değişmez mescidi meyhânelere (Erzurumlu Emrah, 80/16-1)*

Alvarlı Efe'ye göre mey, mâsivâ sevgisinden uzaklaştıran, bâde ise, vahdet balından tattıran bir unsurdur. Hakîkî anlamda mey, içeni dünyâ sevgisinden dünyâyâ bağlanıp âhireti ihmal etmekten korur ve maddî sevgileri gönülden söküp atar. Bâde ise, vahdet balıyla eşdeğer olur ve içeni vahdete götürür. Yani mey kesretten koparır, bâde ise vahdete götürür.⁷²⁵ Bu husus âşıkların şiirlerine de yansımış, mey, Âşık Sümmânî'nin ifadesiyle vasl-ı dîdârı bulabilmek için mâsivâdan yüz çevirmede önemli bir fonksiyon üstlenmiştir.

*Sâkiden mey almış mestâne isen
Terk-i zimmet ile divâne isen
Gönül şem'asında pervâne isen
O yârin uğruna hep yanmak lâzım*

*Gulâm Sümmânî'nin nedir efkârı
Acep hallede mi perverdigârı
Eğer bulam desen vasl-ı dîdârı
Ondan gayrisından usanmak lâzım (Âşık Sümmânî, 241/110-4)*

Sâkî sun lale renk mey-i muhabbet

⁷²⁵ Farsakoğlu, *Hâce Muhammed Lutfi Efendi'nin Şiirlerinde Dinî ve Tasavvufî Unsurlar*, 456.

Diriğ etme anı müptelâsından

Cûş itdi hicr ile tufan-ı işret

Dili mahrum etme iştihasından (Yozgatlı Hüznî, 137/84-1)

Dile neş'e gelir sâfi bâdeden (Yozgatlı Hüznî, 164/122-6)

c. Bâde-i vahdet

Ruhların meyhâne-i manada Cenâb-ı Hakk'ın hitâbıyla içtikleri bâde, bir bakımdan vahdet şarâbıdır. Çünkü şarâbı sunan sâkî Allah'tır ve O, vahdet sahibidir, bir ve tektir. İşte bu vahdet şarâbını içen ruhlar, Allah'ın varlıkları yaratmayı murâd etmesiyle birlikte, aref sırrı (nefsini bilen Rabbini bilir) muktezasınca kesrette vahdeti görmüş ve yaşadıkları ruhanî zevkle bu vahdet karşısında hayran olmuşlardır.

Vücûd-i Mutlak, aynı zamanda Kemal-i Mutlak, Cemâl-i Mutlak ve Hayr-ı Mutlak'tır. Cemâl, aşkı doğurur ve cemâl aşksız olamaz. Dünya üzerinde gördüğümüz her güzel, mutlak güzelden bir parçadır. Bu sebeple güzel olanı sevmek, Cemâl-i Mutlak'ı sevmek demektir. Bu, fenâ fillah mertebesinin ilham ettiği bir fikir, bir akide ve bir menzildir. Her şey sonunda dönüp dolaşıp Vücûd-i Mutlak'a varacağı gibi, aşk da sonunda aynı yere varacaktır. Âşık gerçekte Cemâl-i Mutlak'a âşık olmuştur. Çünkü güzellik, Cemâl-i Mutlak'tan insan yüzüne düşen bir nûr zerresidir. Aşk da, o nûrun doğurduğu bir duygudur. Ma'şukun güzelliğinde, Cemâl-i Mutlak sezildiği için; âşık, ruhunu derece derece saflaştırarak, tıpkı Kemal-i Mutlak'a ve Hayr-ı Mutlak'a duyulan hayranlık yüzünden, fenâ fillah mertebesine erenler gibi, fenâ fi'l-aşk mertebesine ulaşır. Artık o menzilde aşk, âşık ve ma'şuk birleşir. Cemâl-i Mutlak'ta mahvolup gider.⁷²⁶ Bâde-i vahdete şu şiirler örnek olarak verilebilir:

Nûş ediptir dest-i kudretten şarâb-ı vahdeti

Ol şarâbın ta ebed mestânesidir bu gönül (Tokatlı Nuri, 114)

İçtik biz ezelden kudret meyini

⁷²⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 209.

*Deniz de bir ummânda bir göl de bir
Okusan Hak'tan gelen fermânı
Yazan da bir kalem de bir el de bir*

*Gerçek doğru gören geriye kalmaz
Birliğe yetende ikilik olmaz
Bâğbân uygun olsa hiç gülü solmaz
Bâğbân da bir bülbül de bir gül de bir*

*Sümmânî der muhabbet ümmeti olduk
O cânân aşkına sararıp solduk
Şu fânî dünyâda bir kazanç bulduk
Giden de bir kervan da bir yol da bir (Âşık Sümmânî, 311/204-3)*

*İlişti can gözü didârına mir'at-ı kudrette
Anınçün âşık-ı mecburun oldum kaldım hayrette
İkimiz bir tek idik ta ezel ahkâm-ı vahdette
Seni benden beni hiç senden ayrı bilmem elbette (Beşiktaşlı Gedâî, 66/49-3).*

*Cümle ervâhlar bâde içtiler
Ol mâsivâ deryasından geçtiler
Kırklar dahi âb-ı ahayt içtiler
Gülüm sâkî, sun âheste âheste*

*Hasan dedem aşk katarun yederken
İkilikten geçip bire giderken
Bugün pirimizden destur var iken
Gülüm sâkî, sun âheste âheste (Âşık Hasan Dede, 63)*

Sonuç olarak âşıklık geleneğinde bâde, tasavvufî düşüncede tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan sekr-sahv, ardından da fenâ-bekâ nazariyelerinin dile getirildiği bir sembolik ifade olup, âşığın Cenâb-ı Hakk'ın tecellîleri karşısındaki hayaranlığını/sekrini ve mâsivâdan yüz çevirerek O'na yönelişini, elest bezminde

müşâhede edilen Cemâl-i Mutlak'ı arayışını sembolize etmektedir. Bu arayış, tasavvufî düşüncede “*fenâ fi'l-aşk*” kavramı ile ifade edilmekle beraber, aynı arayış âşıklık geleneğinde beşerî ve mecâzî aşktan ilahî aşka geçiş denemeleriyle hayat bulmuştur. Dolayısıyla âşıklık geleneğinde bâde, sade kişilikten sanatçı kişiliğe geçişte ve ilahî aşkı terennüm etmede önemli bir unsur haline gelmiştir. Tüm bu tespitlerden hareketle âşıklık geleneğinde kullanılan bâde ile ilgili sembolik ifadelerin kaynağında tasavvufî düşüncenin yer aldığını söylemek mümkündür.

3.1.3. Mahlas

Âşık Edebiyatı temsilcileri, mutlaka şiirlerinde kullandıkları bir isme sahiptirler. Mahlas olarak adlandırılan bu ikinci/takma isim, çeşitli yollarla edinilir. Bunlardan en yaygını âşık adayına ustası tarafından verilenidir. Halk hikâyelerindeki “kompleksrüyâ motifi” nin etkisiyle rüyâda gördüğü ulu kişi tarafından mahlas verildiğini iddia eden âşıklar da vardır. Bazı âşıklar da mahlaslarını kendileri seçerler. Bu seçimde âşığın kişiliği, mesleği, yaşadığı bölge veya içinde bulunduğu ruhsal durum etkili olmaktadır. Âşığın genellikle şiirinin son dördlüğünde mahlasını anması, gelenek temsilcileri ve halk arasında “tapşıрма” olarak adlandırılmaktadır.⁷²⁷

Âşıkların kullandıkları mahlaslar, yaşadıkları rüyâ tecrübesinin ve rüyâda karşılaştıkları pirlere telkinlerinin veya bulundukları tarikat çevresindeki tarikat erbâbı kişilerin ve medrese hocalarının yakıştırmalarının da etkisiyle adeta âşıkların kimliği olmuştur. Özellikle rüyâda pirlere tarafından veya çok sevdikleri şeyh ve hocaları verilen mahlaslarını oldukça üst seviyede benimseyen âşıklar, bu mahlaslarını bir daha değiştirmemiş, kullandıkları mahlasların anlam alanlarını da dikkate alarak şiirler terennüm etmişlerdir. Mahlaslarını kendileri seçen âşıklar ise zaman içerisinde farklı mahlasları da kullanmayı denemişlerdir. Nitekim mahlasını kendi seçen Âşık Ömer Adlî, Derviş Nihanî, Vehbî, Vechî gibi mahlaslar kullanmıştır. Asıl adı Ömer olan âşığın, ders veya aile mahlası Adlî olduğu, istidadının fitrîliğini ve tasavvufî yönünü ifade etmek üzere Vehbî ve Vechî mahlaslarını kullandığı,⁷²⁸ bir rivayete göre Derviş

⁷²⁷ Düzgün, “Âşık Edebiyatı”, 317.

⁷²⁸ Mahlasım Âşık Ömer'dir Vehbi'dir çün adımız (Âşık Ömer, 362/591-4)

Âşık ömer'dir ismimiz

Vehbî yazıldı resmimiz

Adli tecelli cismimiz

Nihanî mahlasının şeyhi tarafından verildiği ifade edilse de daha ziyade Âşık Ömer mahlasını benimsediği anlaşılmaktadır.⁷²⁹

Diğer taraftan mahlasları rüyâda pirlar tarafından veya şeyh ve hocaları tarafından verilen âşıkların mahlasları genellikle değıştirmedikleri ve verilen mahlasın anlam alanını da dikkate alarak şiirler terennüm ettikleri, bu mahlasların tasavvufî muhtevâlar taşıdığı dikkat çekmektedir. Vaktiyle İcadî ve Cehdî gibi başka mahlaslar da kullanan Âşık Ruhsatî'ye, Ruhsatî mahlasını tarîkate girişine ruhsat verilmesini temsil etmek üzere Törnüklü Şeyh İbrahim Efendi vermiştir. Bu mahlası benimseyen Âşık Ruhsatî, bir daha mahlasını değıştirmemiştir.⁷³⁰

Âşık Cemâl Hoca mahlasını medrese hocası Rıza Efendi'den almıştır. Hocası “*Gel, oğlum İsmail, senin mahlasın Cemâl olsun, benim kalbime geldi.*” demiş ve bu mahlası vermiştir.⁷³¹ Bu mahlası oldukça benimseyen İsmail, aşağıdaki şiirde olduğu gibi, zaman zaman Mutlak Cemâl ile bağlar kurarak tasavvufî neş'esini bu mahlas ile ifade etmiştir.

Mürîd irşâd için amale muhtaç

Kamiller bâbında kemâle muhtaç

Der ki Cemâl bizler Cemâl'e muhtaç

Yana yana yandık pervâne geldik (Cemâl Hoca, 9)

Ayrıca “*Kudret cemâlin arzusu/Cemâl Turan'ı yandırır*” (Âşık Cemâl Hoca, 237/228-13) ifadesinde dile getirildiği gibi birçok şiirinde ruhların elest bezminde

Sırrını ayan okuduk biz (Âşık Ömer, 421/652-7)

⁷²⁹ Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 7-8.

⁷³⁰ Asıl ismi Mustafa olmakla beraber Ruhsatî şiirlerinde; bir zaman İcadî ve Cehdî mahlaslarını kullanmış (Âşık Ruhsatî, 313-349) ancak daha sonra Ruhsat, Ruhsat Baba, Âşık Ruhsat ve Ruhsatî mahlasını kullanmıştır. Bu mahlası alması ile tarîkate intisabı arasında bir ilişki söz konusudur. Nitekim bu mahlası Sivas'ın Korubaşı (yeni adı: Törnük) köyünden Şeyh İbrahim Efendi vermiştir. Rivayete göre: “Ruhsatî genç yaşlarda Sivas'a Şeyh Şakir Efendi'nin yanına gelir, ondan himmet ister. Şakir Efendi Nakşibendî şeyhidir. Ruhsatî'ye; “Bugün bekle, yarın benim yanıma biri gelecek, seni ona göndereyim, belki o himmet eder”, der. “Sen sabahleyin Eğriköprü'nün orada bekle. Bir kağının üstünde kıl abalı, kıl şalvarlı, iri vücutlu birisi gelecek. İşte o, Törnüklü İbrahim Efendi'dir. Sivas'a buğday satmaya geliyor. Buğday pazarında buğdayı satıp benim yanıma gelin” der. Ruhsatî, İbrahim Efendi'yi karşılar. Yol boyunca hiç konuşmazlar. Buğday sattıktan sonra Şakir Efendi'nin yanına gelirler. Şakir Efendi, İbrahim Efendi'ye durumu anlatır. İbrahim Efendi: “Mustafa! Bugün yat, rüyâda ne görürsen bize söyle bakalım”, der. Mustafa istihareye dalar, rüyâsında yufka ekmeği yerken “Mustafa sana ruhsat verildi” diye bir ses duyar. Rüyasını Şeyh Efendi'ye anlattığında “Mustafa senin ruhsatın verilmiş, artık şiirlerinde Ruhsatî mahlasını kullan” der ve böylece mahlasını verir. Bkz. Kaya, *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*, 13-14.

⁷³¹ Turan, *Kağızmanlı Cemâl Hoca*, 1-3.

mazhar oldukları Cemâl-i Mutlak'ı arzuladığını, bunun için Allah'tan basîret gözünün açılmasını dilediğini görmekteyiz. Cemâl hoca Mutlak Cemâl'in sahibinden bir şiirinde üç şey; derde dermân, cemâli seyrân ve son nefeste imân istemektedir.

Cemâlin aşkıdır ah u hasretim

Rızan arzusudur dilde firkatim

Zahiren göremem aç basîretim

Öbür diyarlarda seyrânımı ver (Âşık Cemâl Hoca, 228/216-2)

Asıl adı Ahmet olan Bayburtlu Celâlî ise şiirlerinde diğer bâdeli âşıklar gibi rüyâda kendisine verilen Celâlî ve Celâlî Baba⁷³² mahlaslarını Allah'ın Celal isminden de ilham alarak kullanmıştır.

Şenlik mahlasını kullanan Âşık Şenlik mahlasını rüyâ yoluyla almıştır. Rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğü bilinen Âşık Şenlik bu mahlası rüyâda gördüğü güzel cemâli ifade etmek üzere kullanmıştır. "Şenlik kimdir?" sorusuna cevap vermek üzere söylediği bir şiirinde yer alan "*Bedirlenmiş gördüm güzel cemâli/Tagayyır hal oluf şaşım bu gece*" ifadeleri bu hususu dile getirmektedir.⁷³³

Hüznî ve Hizbî mahlaslarını kullanan Yozgatlı Hüznî'nin, Hizbî mahlasını ehl-i sünnet çizgisinde yaşadığını ifade etmek için kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim "*Bu Hizbî dâhil ahzaba/Tevessül etti ashaba*" (Yozgatlı Hüznî, 75/10-6) ifadesinde bu çizgisini dile getirmiştir. Ayrıca "*Hizbî ayrılmayız rah-ı rızadan/Gezeriz kâmil-i insancasına*" (Yozgatlı Hüznî, 93/12-4) ifadesi ehl-i sünnet içerisinde rıza bâbını gözeten ve insân-ı kâmil mertebesini hedef seçen tasavvuf çizgisini seçtiğini dile getirmektedir. Hüznî mahlasını ise aslî vatanı olan cennetten dünyâya indirilip gurbette kalışını (Yozgatlı Hüznî, 88/4-3) ve bunun bir neticesi olarak da nefis ve şeytan düşmanına karşı mücadelede yaşadığı sıkıntıları ifade etmek üzere kullanmıştır. Nefis ve şeytan mânevî âlemlerde işret eylemesine engeldir ve tahammülsüz cefalar vermektedir. Bir şiirinde bu manayı vurgulamak üzere şunları söylemektedir:

Varıp bir batnî vadide

İdem işret o nâdîde

⁷³² Rivayete göre Ahmet, 14 yaşında dağda sığır çobanlığı yaparken uyuyakalır. Uykuda erenler Ahmet'in bileğine bir halka takarak ona "Celâlî" mahlası verirler. Ahmet uyandığı zaman içine bir ateş düşmüş, bir sevdâyâ düşer olmuştur.

⁷³³ Bkz. Aslan, *Çıldırli Âşık Şenlik*, 21.

Adûnun Hüzni fânide

Tahammülsüz cefâsı var (Yozgatlı Hüzni, 79/12-17)

Asıl adı Ahmet olan Âşık Şem’î’nin mahlası ise Şem’î’dir. İrticalen şiir söylemeye yatkın ve düşkün olması, belirli bir tahsil görmemesine, hatta yirmi-yirmi beş yaşlarına kadar okuryazar olmamasına rağmen, ince düşüncesi, zekâsı, arkadaşları arasında hazır cevaplılığı, espirileri, her konuda onları aydınlatması ve örnek davranışları sebebiyle kendisine büyükleri tarafından “Şem’î” mahlası verilir.⁷³⁴ Birçok şiirinde mum anlamındaki şem’ ile mahlası arasında bağlantı kurmuş, bazen kendini aşkın ateşi ile alevlenen (Âşık Şem’î, 16, 57), bazen etrafında kelebekler uçuşan (Âşık Şem’î, 12, 25, 29, 39) bazen de ateşi sönmüş muma benzetir.

Bilmezem nerden hava aldı fitili Şem’î’nin

Gayri yanmaz gelmesün pervâne nârım aldılar (Âşık Şem’î, 19)

Mahlasını nasıl edindiği hakkında bilgi bulunmayan Âşık Dertlî’nin, Lutfî mahlasını da kullandığı ifade edilmişse de Düzgün’ün ifade ettiği gibi en iyimser tahmine göre, şiire başladığı dönemlerde Lutfî mahlasını aldığı, ama kısa bir süre sonra bundan vazgeçerek şiirlerini hep Dertli mahlasını kullandığı anlaşılmaktadır.⁷³⁵ Ehl-i beyte düşkünlüğü ile bilinen Âşık Dertlî’nin, bu mahlasını daha ziyade başta Kerbelâ hadisesi olmak üzere ehl-i beyte yapılan zulümlerden duyduğu üzüntüyü dile getirmek için benimsediğini söyleyebiliriz. Nitekim şiirlerinde “dert” kelimesini sıkça kullanan âşık, dertlerini yetimlerin derdiyle eş tutmuş, mahlasını da bu manayı vurgulamak üzere kullanmıştır. Nitekim kendisi yetim olan ve damadı ve torunları şehid edilerek ümmeti bir bakıma yetim bırakılan Hz. Peygamber ve ehl-i beytini sevip savunma psikolojisini “yetim ayetinin müfessiriyiz” (Âşık Dertlî, 219/123), “derdim yetimler derdi”⁷³⁶ ifadeleriyle en güzel şekilde dile getirilmiştir.

Netice itibariyle yukarıda verilen örneklerden de anlaşılabacağı gibi özellikle rüyâda pirlere veya şeyh ve hocaların telkinleriyle mahlaslarını alan âşıkların bu mahlasları iyice benimsedikleri, iç dünyalarını yansıtacak şekilde kimlik edindikleri anlaşılmaktadır. Bu kimliklerin pirlere veya şeyh ve hocalar tarafından verilmesi, ayrıca

⁷³⁴ Halıcı, *Âşık Şem’î Hayatı ve Şiirleri*, III.

⁷³⁵ Düzgün, *Dertli Divanı*, 39.

⁷³⁶ *Gerçi ben bir dertliyim, derdim yetimler derdidir*

Çek elin bizden tabiba, bî-nevâ derler bize (Âşık Dertlî, 89/17)

daha ziyade dinî ve tasavvufî mahiyet taşımaları âşıklık geleneğinin oluşmasında din ve tasavvuf faktörünün tesirlerini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

3.2.4. Saz

Âşıklık geleneğinde saz çalmak vazgeçilmez bir gelenek unsurudur. “*Kel başından korkar âşık sazından*” sözü de âşıkların sazlarına ne kadar düşkün olduklarını ifade etmektedir. Saz şâirleri, tarihsel süreç içerisinde muhtelif devirlerde *kopuz*, *kara düzen*, *bozuk*, *tanbura*, *cura* gibi çeşitli çalgı aletleri kullanmakla beraber, XVII.-XVIII. asırlarda en ziyade *çöğüre* rağbet ettiklerinden, âşık ve saz şâirleri tabirleri ile aynı manada olarak *çöğürcü* kelimesi de dilimizde uzun zamandan beri yerleşmiştir. Bazı âşıkların saz çalamadıkları biliniyorsa da, bu duruma daha çok, meslekten yetişmeyenlerde tesâdüf edilmektedir. Meslekten yetişmiş asıl âşıklar arasında, sazı olmayan, saz çalmayan bir şâir tasavvur olunamaz.⁷³⁷ Âşık Şem’î’nin “*Mevlâ bir kuluna ikilik vermez/İyi saz çalarsa sadası olmaz*” (Âşık Şem’î, 103) ifadeleriyle dile getirdiği gibi âşıklar arasında hem sazı hem de sözü iyi olan pek azdır. Ancak özellikle XIX. ve XX. asırlarda yaşayan âşıklar arasında saz çalmayan veya önceleri saz çaldığı halde sonradan saz çalmayı bırakan âşıkların bulunması, bu durumda, tarîkatlerin etkisi olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Bazı Nakşbendî âşıkların dışında âşıklar arasında genel olarak saz çalmayan veya saz çalmaya karşı tavır alan âşık yoktur. Âşık Ruhsatî, Yozgatlı Hüznî saz çalmayan Nakşbendî müntesibi âşıklar olup Âşık Şenlik ise sonradan saz çalmayı bırakmıştır.

Anadolu’da tekke ve tarîkat çevrelerinde zikir meclislerinde ilâhîlerin okunmasının etkisiyle şiirle mûsikî, beste ile güfte daima beraber olmuş, dervişlerce terennüm edilen birçok manzume yine dervişlerce bestelenmiş, zikir meclislerinin hareket ve ritmine uygun olarak daha sonra notaya alınmıştır. Bununla beraber musikî’nin daha çok cehri zikri tercih eden tarîkatlarda yaygın olduğu dikkatlerden kaçmaz. Nakşbendîlerin genel olarak mûsikîyi de içinde barındıran sema‘ ve deverâna sıcak bakmadıkları bilinmektedir. Bununla beraber Nakşbendîlerin bulundukları

⁷³⁷ Ayrıca âşıklar saz çalmayı klasik şâirlere karşı bir üstünlük aracı olarak telakkî etmişlerdir. Kahvehânelerde, bozahânelerde, mesirelerde, panayırarda, hulâsa kalabalık ve hayran bir dinleyici zümresi karşısında çalıp söylediklerinden, birbirleriyle müşaarelerde bulunduklarından dolayı da âşıklar kendilerini klâsik şâirlerini üstünde tutarlar. Bu sebeple geniş halk tabakası içinde âşıkların kazandıkları şöhret ve rağbet, eserleri çok mahdud bir sınıf arasında yayılmış klâsik şâirlerden daha fazla olmuştur. Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları* -1, 166-167.

bölgelerde yaygın olarak icrâ edilen sema‘ ve deverân hususunda radikal bir tutum içerisine girmedikleri ve mutedil oldukları söylenebilir. Hatta XVIII. asırda Anadolu'da bazı Müceddidî şeyhlerinin mûsikî dersleri aldıkları ifade edilir.⁷³⁸ Diğer tarîkatlarda yapılan semâ ve zikir âyinlerinde kullanılan farklı enstrümanlara Hâlidîlikte pek rastlanmaz. Hatm-i hâcegânlar oldukça sade ve sessiz bir ortamda icrâ edilir. Mevlânâ Hâlid'in yaşadığı dönemde tekkelerde hatm-i hâcegân sırasında def dahil herhangi bir enstrüman kullanıldığına dair bir bilgi elimizde bulunmamaktadır.⁷³⁹

Nakşibendî tarîkatına müntesip âşıklardan Âşık Şenlik hayatının sonuna doğru din ve tarîkat hassasiyetlerinin etkisiyle saz çalmayı bırakmıştır.⁷⁴⁰ Yozgatlı Hüznî⁷⁴¹ ve Âşık Ruhsatî ise tarîkat hassasiyetleri dolayısıyla hiç saz çalmamışlardır. Halidî tarîkatı müntesibi olan Âşık Ruhsatî saz çalmadığı gibi saz çalmaya karşı bir tavır da sergilemektedir. Bu tavırda tarîkat içerisinde diğer âşıklardan daha fazla kalması, âşıklık geleneğine bağlı olduğu kadar tarîkat geleneğine de bağlı olması gibi sebepler etkili olmaktadır. “*Ey Ruhsatî sen de al bir kemânî/Eğer yakışırsa tarîkatine*” (Âşık Ruhsatî, 127-74/5) ifadeleri onun tarikat telakkîsi sebebiyle saz çalmadığının delili olarak kabul edilebilir. Bir şiirinde yer alan “*Ruhsatî zamane tutmaz adamı/Elinde kemani saz olmayınca*” (Âşık Ruhsatî, 80-7/4) ifadelerinden de halkın saza rağbet gösterdiğini,⁷⁴² “*Aşığa şayeste türkû çağırmak/Onunda tadı yok saz olmayınca*” (Âşık Ruhsatî, 80-6/2) ifadeleriyle saz çalmayışının eksikliğini hissettiğini anlamaktayız. Bir başka şiirinde yer alan “*Âşık isen bir alışkın saza düş/Salık isen bir doğruca ize düş*” (Âşık Ruhsatî, 204-183/5) ifadelerinden ise sazı âşıklık geleneğinin bir gereği, tarîkatî ise sülûk ehlinin yolu olarak telakkî ettiğini anlamaktayız. Âşık Ruhsatî'nin “*Ne*

⁷³⁸ Halil İbrahim Şimşek, *18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşibendi-Müceddidî Hareketi*, Hititkitâp Yay., Çorum 2008, 278-280.

⁷³⁹ Abdülcabbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 2013, 445.

⁷⁴⁰ Aslan, *Çıldırli Âşık Şenlik*, 22-23.

⁷⁴¹ Oğuz, *Yozgatlı Hüznî*, 15.

⁷⁴² Âşık Ruhsatî bir başka şiirinde ise yaşadığı dönemde halkın cami ve cemaate rağbet etmeyip bid'atlere düştüğünü, saz ve tanburlu meclislere rağbet ettiğini bir imam olarak şu ifadelerle eleştirmektedir.

Ezanlar okunur olmaz cemaat

Cihanı kapladı büsbütün bidat

Çalgıcı gelirse ederler rağbet

Saz ile tambura itibar şimdi (Âşık Ruhsatî, 163-128/5)

Cahiller şöhreti sazı seviyor

Hilal kaş sürmeli gözü seviyor

Ruhsatî bulandı yazı seviyor

Bihamdillah Yaratan'a yaz geldi (Âşık Ruhsatî, 159-122/5)

çöğürüm ne kavalım ne sazım/Ne bir Hakk'a yarar vardır niyazım” (Âşık Ruhsatî, 345-401/5) ifadeleri ise dini telakkîlerle saz çalmaktan uzak durduğu halde Hakk'a yarar yeterli amelinin olmadığından yakındığını göstermektedir. Âşık Ruhsatî'nin sazı hoş görmediğinin bir başka ifadesi de Allah rasûlünü seven birinin nefsin arzularından vazgeçtiği gibi sazdan da vazgeçmesi gerektiğini dile getiren şu dördlüğüdür:

Rahmet için halkolunmuş dört kitâbın başına

Seni seven sıdk u candan düşmez nefsin peşine

Uşşak-ı resul olanın ismin değse gûşuna,

Kaldırır yerlere çalar sedefli sazdan geçer (Âşık Ruhsatî, 309-343/4)

Yozgatlı Hüznî ve Âşık Ruhsatî örneklerinden hareketle Nakşbendî âşıkların tarikat hassasiyeti sebebiyle saza ve saz çalmaya karşı oldukları hükmünü çıkarmak mümkün değildir. Bunları bireysel bir tavır olarak kabul etmek daha doğru olacaktır. Nitekim Nakşbendî âşıklardan Kağızmanlı Âşık Cemâl Hoca hem imamlık yapmaktadır hem de saz çalmaktadır. Yine Erzurumlu Emrah ve çırağı Tokatlı Nuri'nin Nakşibendî tarikatı müntesibi oldukları halde saz çalmaya karşı bir tavır sergilemedikleri görülmektedir. Erzurumlu Emrah Halidî tarikatı müntesibi olup özellikle Kastamonu ve Konya'da Halidî tekkelerinde bulunmuştur ve saz çalmaktadır. Şiirlerinde tarikatının etkisiyle saz çalmayı yeren ifadelere rastlanmadığı gibi saz hakkında tasavvufî perspektifli bir felsefe de geliştirmiş, saz ile seyr üsülûk arasında bağ kurmuştur. Âşık Dertlî gibi Erzurumlu Emrah da Çankırılı Hacı Ali Efendi tarafından bir vaazda sazının tahkir edildiğini duymuş, hoca ile aralarında bir muhavere geçmiştir. An'aneye göre Hoca, Emrah'a çatmak, böylelikle halkı saz ve mûsikîden men' etmek istemiştir. Bunun için ona seyr ü sülûk'ü sormuş, o da elindeki sazın tellerini göstermiş ve sonra bu telin ibtidâ topraklar altında bir maden olduğunu, eritilip kalıplara döküldükten, haddeden geçirildikten sonra bu hali aldığını ve şimdi Hakk'ı zikr ü tevhid ettiğini söylemiştir. Bunun üzerine Hoca tariz ve taarruzundan vazgeçmiştir. Hatta Emrah Çankırı'da Saman pazarında saz çalarken medresesinden dinlediği ve şiirlerini beğendiği nakledilmiştir.⁷⁴³ Emrah da şu şiirini söylemiştir:

Gel meclise sofî hele bir dinle bu sazı

Fehmet ki bu sazın nedir Allah'a niyazı

⁷⁴³ Talat, *Âşık Tokat'lı Nuri*, 19-21.

*Hak hak çağırır telleri burdukça kulağın
 Ârif olan anlar bu rumûzâtı, bu razı
 Müftü anı fetva ile nehyeylemiş amma
 Kadiya danıştım bu gün ol verdi cevazı
 Sal boynuna cürmün, anı tapşır bir imama
 Bilmezse eğer kaide-i şart-ı namazı
 Emrah bu sülûk ile eren erdi kemâle
 Tahkika erer gün be gün elbette mecâzı (Erzurumlu Emrah, 258/189)*

Bazı âşıklar sazı mecâzî aşkın bir unsuru ve ilahî aşka geçişte bir vasıta olarak görmüş ilahî aşka geçtikten sonra saza artık önem vermemişlerdir. Âşık Seyrânî'nin "Saz-ı mecâzîden elim yunmadım/Mârifetin sazı düzülmeyince" (Âşık Seyrânî, 171/44-1) ifadeleri bu telakkinin bir ifadesi olarak kabul edilebilir. Yine "Elimde çaldığım sazı dinlemem/Aşkım sazı verir türlü hal bana" (Âşık Seyrânî, 168/40-4) ifadeleri de aynı minvaldedir. Bu noktadan sonra saz çalmak Hakk'a niyaz mahiyeti kazanmaktadır.

*Çal Seyrânî durma sazı
 Hakk'a eyle sen niyazı
 Sana seccadesiz namazı
 Kısmet olan kılar bir gün (Âşık Seyrânî, 156/22-6)*

Gerek bazı tarîkat çevreleri gerekse âşıkların büyük bir kısmı saz ile diğer müzik aletleri arasında bir fark gözetmezler. Mevlevîlerin sema sırasında kullandıkları neyin icra ettiği fonksiyon ne ise âşıkların kullandıkları sazın fonksiyonu da aynıdır. Her ikisinin de görevi kalpte yer eden bazı duyguları harekete geçirmektir. Müzik kalpte olmayanı kalbe koymamaktadır. Sadece var olan duyguları harekete geçirmektedir. Bu husususa dikkat çekmek üzere Âşık Seyrânî ehl-i irfân meclisinde ergânûn ile tanbur sesinin aynı addedildiğini dile getirmektedir.

*Ne hikmet ehl-i irfânın çalınsa meclisinde
 Müsâvî addederler ergânûna savt-ı tamburu (Âşık Seyrânî, 333/56)*

Âşıklar her ne kadar sazı ve saz çalmayı sahip oldukları din ve tarîkat hassasiyetine aykırı görmeseler de bazı tekke ve medrese ehlinin eleştirilerinden kaçamamış, bu eleştirilere karşı cevaplar vermişlerdir. Hemen her devirde âşıklar sazları sebebiyle gerek medrese ehli gerekse bazı tekke müntesibi kişiler tarafından

eleştirilmiş, saz çalmanın şeytan işi olduğu dile getirilmiştir. Bunun en güzel örneği Âşık Dertlî'dir. Âşık Dertlî, sazı için “şeytan işi” diyen zamanın müftüsüne “*Şeytan bunun neresinde*” nakaratlı bir hiciv yazmıştır. Bu şiirinde Dertli, sazın yapısına dikkat çekerek teknesi dut ağacından, kolu ardıc ağacından yapılan, telleri Venedik'ten gelen bu aletin şeytanla bir alakasının olmadığını; abdest alsan, namaz kılsan şeytan gibi sana engel olmayacağını, dolayısıyla önemli olanın insanın ona bakışı ve anlam yükleyişi olduğunu söylemektedir. (Âşık Dertlî, 230/6) Başka bir şiirinde ise saz, niyaz ve namaz kelimeleri arasında bağlantı kurarak sazını görüp bütün sermayesinin sazı olduğunu düşünenlere “*ben beşvakit namazı da niyazı da bilirim*” serzenişinde bulunur.

Bu dertli bilmez mi Hakk'a niyazı

Boynuna farz olan vakit namazı

Elinde görünce on telli sazı

Dünya ahirette malı sanırlar (Âşık Dertli, 168-79/4)

Bu hususta bir başka örnek ise Âşık Sümmanî'de görülmektedir. Âşık Sümmanî, bir gün Kağızman kasabasının Kötek nahiyesine gidip birkaç gün burada misafir olur. Camışlı Köyü'nde bulunduğu bir sırada ve Rıza Hoca diye birinin de bulunduğu bir ortamda köylüler Sümmanî'ye: “Sümmanî sazını indir hele! Bu cemaat seni dinlemek için toplanmış.” Derler. Bu duruma çok kızan hoca “Bak, bak demezler ki hoca bu aziz günde getir kitâbı bize vaaz et! Saz da cehennemın nişanesidir. Derler ki Sümmanî saz çal!” diyerek tepki gösterir. Bunun üzerine Sümmanî hüznlenir ve “Hocam, hocam! Mademki sen sazı sevmezsin, -ki bu saz bizim elimizde bizim sanatımızı ispat edici bir nesnedir- sana sazsız olarak on altılık bir semai okuyacağım”, der ve şunları söyler.⁷⁴⁴

Zeminde kur gönül tahtı gözetme burcu sarayı

Kaçıncı bâbda âlimsin bilirsın ilmi imlayı

Ne kafeste mahpus etmiş ârifler dâr-ı dünyâyı

Hemen bir sen mi bilirsın hocam şeriâtı garrâyı

Bizi halk eyleyen Hallak bilir âlâyı ednâyı

Senin bildiğin esrâra çeken var bir Bismillâhi

Sana kimler hüccet verdi bana mülk ettin günâhı

⁷⁴⁴ Erkal, *Âşık Sümmanî Divânı*, 5.

*Yirmi dokuz harf içre cem etmiş ilm-i Kur'ân'ı
Hemen bir sen öğrendin hocam şeriâtı garrâyı
Bizi halk eyleyen Hâlik bilir âlâyı ednâyı*

*Fatihâ-i şerif içinde yoktur yedi hurûfâtı
Yedi harfte ne isim var beyân etsen tutsam râhı
Nazar kıl mümin kalbine seyret Kâbe-i Beytullâhı
Hemen bir sen öğrendin hocam şeriâtı garrâyı
Bizi halk eyleyen Hâlik bilir âlâyı ednâyı*

*Elif Allâh'ın ismidir dolaşır rûh-ı revânı
Sebeup ne ki üç harf ile okurlar mü'minler anı
İlm-i ledünde mi gördün Sümmân'a kıldın buhtânı
Hemen bir sen öğrendin hocam şeriâtı garrâyı
Bizi halk eyleyen Hâlik bilir âlâyı ednâyı (Âşık Sümmânî, 404/2)*

Bununla beraber âşıkların sazını hoş gören medrese ehli kişiler de bulunmaktadır. Çankırlı Ahmet Talat'ın naklettiğine göre Hoca Ali Efendi'ye yetişmiş, kendisinden icazet almış, memlekette “Büyük Müftü” namıyla şöhret bırakmış ve zamanın mahalli siyasetini ve ilmi hareketlerini muvaffakiyetle idare etmiş olan Ügürlü Hacı Mustafa Hazım Efendi saz şâirleri hakkında hiç taassup göstermemiş; ağır işitmesine rağmen daima lezzetle dinlemiştir.⁷⁴⁵

⁷⁴⁵ Ahmet Talat'ın naklettiğine göre Ügürlü Hacı Mustafa Hazım Efendi Çankırı âlimlerinin saz ve söz hakkındaki yaklaşımlarını ifade etmek üzere şu hikâyeyi anlatmıştır: Vaktiyle Çankırı'nın bir müftüsü varmış. Çok sofu ve zâhid olan bu zâtın komşularından biri Hicaz'a giderken yegâne cariyesini müftüye emanet bırakmış ve “Gelirsem cariyeyi alırım, ölürsem senin olsun” demiş. Müftü bir Cuma namzına yetişmek için acele etmiş, abdest suyunu bu cariyeye döktürmek hâsıl olmuş. Tam sol ayağını yökarken cariyenin dikkatsizliği ile yüzü açılmış; Müftü efendi de derhal âşık olmuş. Aşkını saklamak ve unutmak kaygısıyla kırlarda dolaşmaya başlamış. O günlerde memlekete bir saz şâiri gelmiş. Müftü efendi sazın şeytan işi olduğundan bahsile çalmasına müsaade etmemiş. Âşıkda şehrin haricindeki kışla civarında bir çadır kurarak meraklılara çalmaya başlamış. Bu sırada Müftü'nün yolu bu çadıra uğramış. Saz şâiri bu mutaassıp hocayı çadıra sokmaya ikna etmiş. Kahve gelinceye kadar bir iki beste çalmış, birkaç şiir okumuş. Hoca aşkının şiddetiyle ağlamaya başlamış. Bu hali gören saz şâiri elindeki sazı bırakarak Müftü'ye: “Malındır, istediğin gibi tasarruf et” demiş. Bu müphem sözden bir şey anlamayan müftü izahını istemiş. Şâir de cariyenin sahibinin öldüğünü, vasiyeti mucibince cariyenin kendisine kaldığını, binaenaleyh istediği gibi tasarruf edebileceğini söylemiş. Bu izahtan hayrete düşen müftü, nasıl keşfettiğini ve ne sûrette kerâmet sahibi olduğunu sormuş. Âşık şu cevâbı vermiş: “Senin gibi bana da bir şey emanet vermesinler diye kendimi fenâ göstermek sûretiyle saklıyorum.” Bkz. Talat, *Âşık Tokat'lı Nuri*, 23-24.

Âşıklar Tokatlı Nuri'nin "*Vâizin nakline bakılsa haramdır demiş/Zâhidâ var mı beis dinlemede nây u defî*" (Tokatlı Nuri, 133) ifadelerinde olduğu gibi bazı medrese ve tekke ehli tarafından haram kabul edilse de saz çalmada veya dinlemede bir beis görmemişler hatta sazın kutsal bir alet olduğu yönünde bir yaklaşım sergilemişlerdir. XVI. yüzyıldan itibaren ozanlık geleneğinin âşıklık geleneğine dönüşmesi ve âşıklara Hak âşığı sıfâtıyla bakılmasıyla birlikte âşıklık geleneğinin en önemli unsurlarından biri olan saz da bu mânevîleşmeden payını almış, bir eğlence aletinden ziyade âşıkların, kullanmayı ilâhî vasıtalarla öğrendiği, şiirlerini söyleyebilmelerinde önemli bir katkıya sahip olan yarı kutsal bir enstürman haline gelmiştir. Halkın nazarında âşıklar, maddî ve cismânî aşkı mânevi ve *rûhânî aşk* derecesine yükselten, saz çalıp şiir söylemeyi de ilâhî vasıtalarla -yani bir *mürşidin*, *pir*'in, yahut *Hızır Peygamber*'in rüyâda veya hakîkatte tecellisi ile- öğrenen kişilerdir. Buna göre halkın telakkîsine göre âşıklar, Hakk âşıklarıdır ve kaynakları daima ilahîdir.⁷⁴⁶ Bunun güzel bir örneği Âşık Ömer'de görülmektedir. Rivayete göre Âşık Ömer bir gün rüyâsında bulutlar arasında sağ elinde saz bulunan güzel bir kız karşısına çıkar ve sazı Ömer'e verir. Kısa bir süre dili tutulan Ömer ardından "*Lâilâhe İllallah, Muhammedün Rasûlullah*" diyerek kelime-i şehâdet getirir. Kız da "*Allah u Ekber*" diyerek mukabelede bulunur ve "*Ey Ömer ayağa kalk! Kaderinden şikâyet etme. Sen seçkin bir insansın. Bundan sonra insanları aklınla yenecek, türkülerinle mü'minlerin hayatına huzur getireceksin. Akıllı insan bedeni zevklerden uzak olmalı.*" diyerek kaybolur.⁷⁴⁷ Benzer şekilde Âşık Sümmânî'ye mâşukası "*sazın sesi "hû" sesidir, hemen öğren*" diye telkinde bulunmuştur.⁷⁴⁸ Âşıkların genel olarak rüyâda saz çalmayı öğrendikleri yönünde bir kanaat varsa da saz çalmayı öğrenmek üzere usta âşıkların yanında kaldıkları, onlardan ders aldıkları bilinmektedir. Rüyada saz çalmayı öğrendiklerini söylemelerini saza ve mûsikîye karşı ünsiyet peydâ etmeleri şeklinde anlamak mümkündür.

Âşıkların saz hakkındaki bazı telakkîlerini dikkate aldığımızda saz, bir eğlence aleti olmaktan çok daha öte bir hüviyete sahip olmaktadır. Şöyle ki saz, varlık ve yaratılışı temsil eden ve kâinattaki *müziğin hologramını* topluma aktaran bir delildir. Yapısı itibariyle saz, bir cins piramit hologramın taşıyıcısı olarak kabul edilmiş "*evren, saz, insan*" üçgen sisteminin iç içe bir bütünü teşkil ettiği varsayılmıştır. Sazın

⁷⁴⁶ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları* -1, 163.

⁷⁴⁷ Elçin, *Âşık Ömer*, 5.

⁷⁴⁸ Erkal, *Âşık Sümmânî Divanı*, 99.

teknesinin bir kürenin yarımı şeklinde olması sebebiyle maddî âlemi temsil ettiği, diğer yarısının ise mana âlemini temsil ettiği kabul edilmiştir. Ayrıca ilk sazlarda bulunan biri beyaz diğeri siyah renkli iki telin madde ve manayı veya hayır ve şerri temsil ettiği, daha sonra üçerli grup halinde tellerin artırılıp beşli, dokuzlu ve on ikili sazların yapılmasında “*evren, saz, insan*” üçgen sistemi takip edildiği ve bu sistemin rüyâda sunulan üç bâde ile alakalı olduğu vurgulanmıştır. Bâdeli âşıkların rüyâda saz çalmayı öğrenmesi de bu üçlü sisteme âşinâ olmalarıyla gerçekleşmektedir. Ayrıca saz, sap ucuna *baş*, burgularına *kulak*, yüz kısmına (*ses tablosuna*) *göğüs*, ses kutusuna ise *gövde* denilmekle insana benzetilmiştir.⁷⁴⁹ Yine sazın sesi “hû” sesi,⁷⁵⁰ telleri ise dostun zülfü olarak telakkî edilmiştir. Âşıkların saz, naz, niyaz, namaz kelimeleri arasında kurdukları bağ sadece redif uyumu değil aynı zamanda saz ile Hakk’a niyazı birbirine yakın gören bir anlayışın ürünüdür. Âşıkların rüyâ motifinde sıkça görülen bâde içen âşıkların saz çalmak sûretiyle uyandırılması da onların saz hakkındaki bu kabulleri bağlamında düşünülmelidir. Buna göre sazın sesi bir yönüyle elest bezminde Cenâb-ı Hakk’ın “*elestü birabbiküm*” hitâbını bir yönüyle de yaratılışın başlangıcı olan “*kün*” emrini sembolize etmektedir. Sazın sesi âşığa daha önceden âşinâ olduğu bu sesleri hatırlatmaktadır.

Tasavvuf tarihinde başta Cüned-i Bağdadî ve Ruveym olmak üzere Ahmed er-Rifâî, Mevlâna ve Yûnus Emre gibi sûfilerin ortaya koyduğu Elest Bezmi Teorisine göre insanlar, bu âleme ruhlar âleminde gelmişlerdir. Bu nedenle devamlı olarak o âlemin özlemi ve hasreti içindedirler. Asli vatana karşı duyulan bu iştîyak ve tahassürü dile getirmek zaruretinden müzik doğmuştur. Bu aslında suların esas vatanı olan denize varmak için ve oraya varıncaya kadar çıkardıkları yanık seslerle feryat ve figân etmeleri gibidir. Bu feryat sadece insan veya suya mahsus değildir. Aslından ve esas yurdundan ayrılan her şey, ana vatanına dönmek için âh u zarlar içinde sızlanır dururlar.⁷⁵¹

Dünya hayatında bazı güzel sesler insana elest bezmini ve aslî vatanını hatırlatır. İbn Fârız güzel sesin Elest hitâbını hatırlatacağını beşikteki çocuk örneği ile açıklamaktadır. Nasıl ki beşikteki bebek beşiğin verdiği sıkıntılardan dolayı ağladığında

⁷⁴⁹ Metanet Azizgızı Aliyeva, “Söz, Buta, Saz” Üçgen Sisteminin Ezoterik Anlamı”, *I. Uluslararası Âşık Sümmânî ve Âşıklık Geleneği Sempozyumu*, Editör: Abdulkadir Erkal, Birleşik Yay., Ankara 2012, 504-525.

⁷⁵⁰ Erkal, *Âşık Sümmânî Divanı*, 99.

⁷⁵¹ Geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, Kabalcı Yay., İstanbul 2005, 327-244.

ona ninni söylenince susup dinlerse bazı güzel sesle de dünyânın sıkıntıları içerisindeki insana elest hitâbını hatırlatıp ruhunu dinlendirebilir. İsmail Ankaravî bu hususu şöyle şerhetmektedir: O yavrunun üzüntü ve ıstırabının hüznü nağmeler ve tatlı sesle sükûn bulması şu veçhiledir: Onun ruhlar âleminden cesed mertebesine inmesi yakın zamanda olmuştur, rûhânî lezzet gerektiği şekilde vücûdunda bulunmaktadır. Cismânî alâkalar ve kirler yaradılışında henüz yer tutmamıştır, “elest sözü”nün zevki rûhunda müşâhede edilmektedir. Aynı şekilde güzel seste de “elest” hitâbının lezzeti bulunur. Nitekim İmam Kuşeyrî buyurur: Bir kimse güzel sestene ne kadar zevk alırsa bilinmeli ki elest hitâbından o kadar lezzet almıştır. Elest hitâbının bu dünyâda zevkini ve tadını bilmek isteyen, güzel ses dinlesin. Zîrâ elest kelâmının lezzeti güzel seste mevcuttur.⁷⁵² Âşıklıkların saz telakkîlerinde ve özellikle sazın sesinin hû sesi olarak kabul edilmesinde bu yaklaşımın etkisi vardır.

Ayrıca sazın yapısı ile insan arasından bağlar kuran âşıklara göre her insan Allah’ın insanları yaratmayı murat etmesiyle saza dönüşmektedir. Gerek Cenâb-ı Hakk’ın “elestü bi rabbiküm” hitâbı gerekse “kün” emri, saz olarak telakkî ettikleri insanın vücûd bulmasını sağlamıştır. Kağızmanlı Âşık Cemâl Hoca’nın “*Sinemiz saz olmuş sazı bilmeyiz/Her demde bir devran kuranlardanız*” (Âşık Cemâl Hoca, 309/294-6) ifadeleri bu felsefeyle söylenmiştir. Yine şu ifadeler de aynı minvalde söylenmiştir.

Vücûd iklimine doldu bir hevâ

Onunçün âlemde oldum bî-neva

Çalındı sinemde müzik-i nevâ

Sadâ-yı zenbûru pek âyan gördüm (Âşık Cemâl Hoca, 182/153-4)

Âşık Seyrânî’nin kendini âlem-i ervâh sazının kolunda bir perde olarak telakkî etmesi bu mânevî yorumun bir gereğidir.

Mahremiyim Hak rızanın

Makesiyim avazının

Âlem-i ervâh sazının

Kolunda bir perde idim (Âşık Seyrânî, 154/18-3)

⁷⁵² İsmail Rusûhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi, İbnü’l-Fârız’ın Kasîde-i Tâiyyesi ve Şerhi*, Haz.: Mehmet Demirci, Vefa Yay., İstanbul 2008, 310.

Âşıkların insan ile arasında bağ kurdukları bir diğer çalgı aleti ise neydir. Ney Mevlâna'nın *Mesnevî*'nin ilk 18 beytinde ifade ettiği gibi aslî vatanından ayrılmış, bu yüzden bağı delinmiş yanık sesler çıkaran insanı temsil etmektedir.⁷⁵³ Mevlânâ'ya göre, neydeki ahenkli ve yanık nağmelerin zuhura gelmesi, neyin esas vatani olan kamışlığa dönmek için duyduğu derin özleminden ve bu özlemin ifadesi olan feryadındandır. Allah-Mâsivâ itibârî ikiliğinden, ahenkli sesler doğar. Feryat ve figânlar bu itibari ikiliği ortadan kaldırmak için kopar. Yûnus Emre'nin “*Benim adım dertli dolap/Derdim vardır inilerim*” dizeleri de aynı manayı ifade etmektedir.⁷⁵⁴ Bu manadan mülhem olarak Erzurumlu Emrah “*Firkat siteminden gurbet ilinden/Bağrım delik naya bedeldir*” (Erzurumlu Emrah, 172/103-3), “*Derd ehli derdinden olsa da bîzar/Dokuz yerden tüten ahı gösterir*” (Erzurumlu Emrah, 174/105-1), “*Ney gibi ah edip ciğerden söyler*” (Erzurumlu Emrah, 185/116-2) ifadelerinde insanı neye benzetmektedir. Âşık Nihani de benzer manaları vurgulamak üzere saz için gam curası demiştir.⁷⁵⁵

Âşıklar saz çalmaya eğlence nazarıyla bakmazlar. Daha ziyade sevgiliyi özleme ve onu anma âşıkların eğlencesi olmuştur. Bu noktada “âşıkların eğlencesi” şeklinde bir tabir oluşmuş, bu ifadeyle Allah'ı anma kastedilmiştir. (Âşık Seyranî, 204/97) Erzurumlu Emrah şu şiiri de âşıkların eğlence anlayışlarını yansıtmaktadır.

Bülbül-i nâhiş-nâlendeyüz hem zârdur eğlencemüz

Hamdülillâh yok degildür yârdur eğlencemüz

Biz harâbât ehliyüz ey sûfî-i mescid-nişîn

Rindlerle meclis-i mey-hârdur eğlencemüz

Zâhidâ biz fârıguz nefî-i hevâ-yı zevkden

Arzû-yı rûy-ı dîdârdur eğlencemüz

Mâsivâdan kat' idüp efkâr-ı kesret riştesin

Kûşe-i tevhîdde ezkârdur dâim eğlencemüz

Cümle güftârı ferâmûş eyledük Emrâhî biz

Nâ't-ı pâk-ı Ahmed-i Muhtârdur eğlencemüz(Erzurumlu Emrah, 436/356)

⁷⁵³ Bkz. Mevlâna, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, Terc.: Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul 2002, I/13.

⁷⁵⁴ Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, 343.

⁷⁵⁵ Gedik, *Bardızlı Âşık Nihanî Dîvânı*, 105-106.

3.2.5. Çıraklık

Âşıklık geleneğinde âşığın geleneğe uygun bir şekilde yetişmesi ve kendini tanıtmayı için bâde içme ve doğuştan sahip olunan şâirlik kudreti yeterli değildir. Olgun bir âşıktaki mûsikî, şiir ve hikâye anlatmak kabiliyetlerinin bir arada bulunması icap ettiği için âşıklık geleneğinde önemli bir yeri olan uzun bir çıraklık eğitimi de gereklidir.

Âşıklık geleneğinde çıraklık eğitimi biri âşıklık eğitimi diğeri de aşk eğitimi olmak üzere iki yönlü gerçekleşmektedir. Âşıklar âşıklık eğitimi için genellikle bir usta âşığın yanında yetişirler. Ondan hem usta deyişlerini hem de sanatın icrâsına ilişkin yol ve yöntemleri öğrenirler. Âşık meclislerinde, kahvelerde bu ustaların sanatlarını icrâ ediş biçimlerini yeterince kavradıktan sonra, ustalaşan ozanlar da kendilerine çırak alırlar. Gelenek bu şekilde devam eder.⁷⁵⁶ İster badeli âşık olsun ister gelenekten yetişme âşık olsun âşıklar, *usta-çırak* geleneğine göre yetişir. Saz şairi olmak isteyen, tıpkı bir zanaata girer gibi, usta bir âşığın yanına girer. Ustanın bir zaman sazını taşıyarak, zanaata yakışır olmanın çilesini çeker. Geleneğin dil ve tel hünerlerini öğrenir. Parmakları saza, dili söze yatana, şiir vergisi içinde uyanana kadar, ustasının malını alıp satar. Bu eğitim sayesinde bir yandan şiir yapısının ustalıklarını, inceliklerini, bir yandan da âşıklık geleneğini ve usullerini öğrenir.⁷⁵⁷ Bazı âşıklar, ustanın değerine bile ulaşamaz, sıradan bir “âşık” olarak kalırken bazıları ustalara el öptürür, töreyi ardlarına alır ve geleneğin üstüne kendi yüksek sanatlarının damgasını vururlar. Çıraklıktan kurtulma dönemi de şâirin kabiliyetine göre kısa veya uzun sürebilir. Âşık ustasının yanında biraz kıvama erdikten sonra artık ustası ile yetinmez olur. “Usta malı” yani ustasına ait şiirler söylemekten vazgeçip kendi icatlarını söylemeye başlar.⁷⁵⁸

Belli bir âşığın yanında çıraklık eğitimi almadan, birçok ustayı dinleyerek, kahvehane ortamında bulunarak yetişen âşıklar da vardır. Böyle bir süreçten geçen âşıklarda da bir ustaya tabiiyet duygusu öne çıkar ve dinlediği âşıklardan en fazla beğendiğini usta olarak kabul eder. Yaşayan âşıklar içinde “bütün âşıklar benim ustamdır” diyenlere de rastlamak mümkündür. Hatta bazı âşıklar, daha önceki dönemlerde yaşamış, hayatta olmayan âşıklardan birinin şiirlerini ısrarla okuyup

⁷⁵⁶ Albayrak, “Âşık”, 548.

⁷⁵⁷ Başgöz, *Folklor Yazıları*, 252.

⁷⁵⁸ Kabaklı, *Âşık Edebiyatı*, 16.

ezberleme ve onları çokça icra etme yoluna gider ve o âşığı “manevi usta” kabul ederler.⁷⁵⁹

Âşıkların gelenek içerisinde yukarıda işaret edildiği gibi âşıklık eğitimi almalarının yanında bir de aslında daha üst seviyede özellikle ruhî ve manevî bir eğitime de talip oldukları, böylesi bir eğitimi alabilecekleri üstâd arayışına girdikleri görülmektedir. Aşk eğitimi adını verdiğimiz bu eğitim kademeli olarak mecâzî aşktan ilahî aşka geçişi sağlamayı amaçlamaktadır. Erzurumlu Emrah’ın “*Saz ü sözle asla şâirlik olmaz/Onda birkaç türlü hüner olmalı*”⁷⁶⁰ ifadelerinde dile getirdiği hüner de aşk eğitimi olmalıdır.

Âşıklar mecâzî aşkı hakîkî aşka ulaşmak için bir vasıta olarak kabul ederek aşk anlayışlarının zirvesine ilahî aşkı yerleştirmişlerdir. Âşık, mecaz köprüsünden geçerek ilahî aşka ulaşmak durumundadır ve bu noktada usta-çırak ilişkileri önem arz etmektedir. Dolayısıyla âşıkların usta ya da üstâd adını verdikleri kişi, âşığa sadece saz çalmayı ve şiir söylemeyi öğreten kişi değil aynı zamanda onu ilahi aşka ulaştırmaya gayret eden kişidir. Bu konuda âşıkların daha ziyade beşeri aşktan ilahi aşka geçiş denemelerinde tarikat erbâbı zatların önemli etkilerinin olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda âşıklar tarikatleri ve tarikat erbâbı zatlari mecâzî aşktan ilahi aşka geçiş yapmada bir rehber olarak görmüşler ve genellikle de onlara intisap etmişlerdir.

Bazı âşıkların üstâdı, şeyhi yine bir başka âşık olmuştur. Âşıklık geleneğinde bu anlamda usta-çırak ilişkileri bazen şeyh-mürîd ilişkisi şeklinde ortaya çıkmıştır. Tokatlı Nuri’nin ustası Emrah ile olan ilişkisi şeyh-mürîd ilişkisini andırmaktadır. Emrah asıl adı Mahmut olan Tokatlı Nuri’yi çıraklığa kabul ettiğinde ondan bir gazel söylemesini istemiş, Nuri de gazel söyleyemediğini ifade edince ağzına hafifçe tükürmüş, artık dili çözülen Nuri bir gazel söylemiştir. Ardından Emrah çırağına “*eltâf ile elfâz ile yektâ olacaksın, Nuri gibi isminle müsemmâ olacaksın*” ifadeleriyle hedef tayin etmiş aynı zamanda mahlasını da vermiştir. Erzurumlu Emrah’ın, Nuri’ye mahlasını verdikten sonra okuduğu şu gazeli çırağına yönelik motive edici ifadeler içermektedir.

Ey hadd-i semen kameti bâlâ olacaksın

Bu hüznüle bir şuh-i dilâra olacaksın

⁷⁵⁹ Düzgün, “Âşık Edebiyatı”, 318-319.

⁷⁶⁰ Orhan Ural, *Erzurumlu Emrah, Hayatı-Şiirleri*, Özgür Yay., İstanbul 2000, 64: Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Erzurum Şâirleri*, Aktaran: Abdülkerim Dinç, Erzurum 2011 Dünya Üniversiteler Kış Oyunları Serisi, Ankara 2010, 74

*Olmaz sana üfkendelerin hadd ü hesabı
 Nevhande-i güller gibi râ'nâ olacaksın
 Ger âkil isen pendimi kıl gûşine mengûş
 Eltâf ile elfâz ile yektâ olacaksın
 Sahbâsını nûşetsen eğer pir-i azizin⁷⁶¹
 Bir katrasan amma yed-i derya olacaksın
 Emrah sana ilham ile mahlas dedi Nuri
 Nuri gibi isminle müsemma olacaksın (Tokatlı Nuri, 49)*

Bir şiirinde kendini “tekye-i aşkın ezel üstâdı” olarak vasf eden Emrah, bu bezmin daha önceki üstâdları olarak Vamuk ve Azra, Ferhat ve Şirin, Leylâ ve Mecnun’u zikrederek kendisinin Erzurum’dan “hakikat bezminin üstâdı”⁷⁶² olarak çıktığını, bir başka şiirinde de özünden (vatan-ı aslîsinden) habersiz âriflere rehber olarak geldiğini⁷⁶³, onlara âlem-i ervahı, aşkın metafiziğini göstermek istediğini dile getirmektedir. Emrah’ın bu ifadeleri bir öğünme şeklinde algılanmamalı, aksine onun âşıklık sanatına yüklediği bir misyon olarak değerlendirilmelidir. Bu misyonu چراغی Tokatlı Nuri ile usta-çırak ilişkilerinde de görmek mümkündür. Bu ilişkide Emrah, müridini ilahî aşka ulaştırmaya gayret etmektedir. Nitekim ilk zamanlarda irticalen ve parlak söylemek kabiliyetini gösteremeyen Nuri, ümitsizliğe kapılarak üstâdına şikâyetle bulunmuş, Emrah da ona şu ifadelerle ümit aşılamıştır:

*Ne zannettin gözüm Nuri âşıklık dervişânlıktır
 Er ol da nefsine sabret kanaat kahramânlıktır
 Cihanın izz ü câhı, devleti bil milk-i hânlıktır
 Anın milkinde baykuşlar öter, ahir virânlıktır
 Çerağ-ı şem’ini söndürme cehdet yol karanlıktır
 Durağı menzili fikretmemek çok gafilânlıktır⁷⁶⁴*

Bu ifadelerde âşıklık dervişliğe benzetilmiş, dervişliğin sabır gerektirdiği, amacın dünyada câh (şan ve şöhret) elde etmek olmaması gerektiği, çünkü dünyanın ahirinin

⁷⁶¹ Buradaki pir-i aziz Erzurumlu Emrah, sahbâ ise tükürük olarak kabul edilmiştir.

⁷⁶² Ne âşıklar çıkmıştır Erzurum’dan lik Emrahî

Bu esnada hakikat bezminin üstâdı ben çıktım (Erzurumlu Emrah, 296/226)

⁷⁶³ Kadem basdukça râh-ı aşka biz yokluk diyarında

Özinden bî-haber âriflere bir rehnümâ geldim (Erzurumlu Emrah, 306/236-6)

⁷⁶⁴ Çankırlı Ahmet Talat, Âşık Tokat’lı Nuri, 58.

viran olacağı, dolayısıyla asıl menzile ulaşmanın hedeflenmemesi durumunda kişinin gaflete düşeceği vurgulanmıştır. Bu ifadelerden Emrah'ın âşıklığa dervişlik misyonu yüklediği anlaşılmaktadır. Tokatlı Nuri ile Emrah arasındaki ilişki elbetteki tam anlamıyla bir şeyh-mürîd ilişkisi değildir. Ne Emrah tam bir şeyh ne de Tokatlı Nuri tam bir mürîttir. Ancak âşıkların içinde bulundukları geleneğin aşk ve cezbe geleneği olduğunu düşündüğümüzde Tokatlı Nuri'nin Emrah'a karşı "şeyhim" gibi hitapta bulunması ve ona bir mürîd edasıyla hizmet etmesi ilâhî aşkın öğretimi esasına dayandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca çırağına karşı çok muhabbetli olduğu ifade edilen Emrah'ın bir atışma sırasında onu geçememesi Nuri'nin gururunu artırmış, üstadının feyziyle kemale erdiğini unutarak "*Geçince Hazret-i Emrah'ı esnâ-yi tekellümde/Meğer bir çıktı Nuri ülkesine Âl-i Osman'ın*" fahriyesini söylemiş, üstadı Emrah ise çırağının artık yetiştiğini, mecâzî aşkını ilahî aşka dönüştürdüğünü takdirli ifadelerle şöyle dile getirmiştir:

*Tıfliken Emrahî vermiştim emek
Mir'at-ı mecazını eylemiş gerçek
Ne haddi Nuri'ye pesend etmemek
Anı yüzbin ehl-i mânâ beğendi.*⁷⁶⁵

Emrah'ın bu ifadeleri zımnen bir serzeniş içerse de daha önemlisi usta-çırak ilişkisinin ilahi aşkı öğretme temelinde geliştiğini göstermektedir. Nitekim Nokatlı Nuri bir şiirinde "*Kimse üstâd olmaz kendi başına/Bulup erbâbına danışmayınca*" (Nokatlı Nuri, 225) ifadeleriyle âşığın yetişebilmek için bir üstâda intisap etmek; "*Aşk cür'asını mürşid-i kâminden iç ey şûh/Tâ kim bulasın cevherveş şi'r-i kemâli*" (Nokatlı Nuri, 142) ifadeleriyle de şiirin kemaline ulaşmak için mürşid-i kâminden ilahî aşk cür'asın yudumlamak gerektiğini dile getirmektedir. Âşıkların dilinde şiirin kemaline erişmek mecazi aşktan geçerek ilâhî aşkı dillendirebilmek demektir. Tokatlı Nuri'nin "*Sorarlarsa âşık sadıkın kimdir/Nuri vardır Emrah çıraklarından*", "*Emrah gibi zât-ı zîşâne Nuri/Hizmet etmiş öyle sultâne Nuri*", "*Emrah'taki feyz-i nuri temâmet/Bana bahşeyledi Hazreti Mevlâ*"⁷⁶⁶ ifadeleri de onun Emrah'a olan merbutiyetini ortaya koymaktadır. Hatta Tokatlı Nuri halk arasında şeyhi Emrah'a bağlı olmadığına yönelik dolaşan bazı söylentilere "*Nuri'nin ikrârı yok şeyhim tarîkatten deyu/İftiralar eylemiş*

⁷⁶⁵ Çankırılı Ahmet Talat, *Âşık Tokat'lı Nuri*, 82.

⁷⁶⁶ Çankırılı Ahmet Talat, *Âşık Tokat'lı Nuri*, 55-56.

hakkında kâzipler bana” (Tokatlı Nuri, 102) ifadeleriyle cevap vermiş, şeyhi olarak kabul ettiği ustası Emrah’a bağlılığını ortaya koymuştur. Tokatlı Nuri’nin şu şiiri ise aşk eğitimi olarak yetişen bir âşığın elde ettiği mertebeyi dile getirmektedir:

*Bihamdillah erdim îd-i kemâle
Kanda baksam olur vech-i yâr peydâ
Düşürdüm özümü ahd-i visâle
Çâk oldu çeşmimden perde-i dünyâ*

*Bu hal ile oldum her fende mâhir
Ettim aşk oduyla özümü tâhir
Hakikat, marifet vechinde zâhir
Keşfoldu rumûz-i urvetü’l-vüskâ*

*Açıldı mir’at-ı kuvve-i kudret
Cemâl-i cânânı ettirdi rû’yet
Emrah’taki feyz-i Nuri temâmet
Bana bahşeyledi hazret-i Mevlâ (Nokatlı Nuri, 219)*

Âşıklık geleneğinde çıraklık eğitimi içinde, birbiri ardınca yetişen âşıklar tarafından, odak hüviyetindeki usta âşığa bağlılık duyarak, ona ait üslup, dil, ayak, ezgi, konu, hatıralar ve hikâyelerin devam ettirildiği mektep⁷⁶⁷ olarak tanımlanan âşık kolu yukarıda ifade etmiş olduğumuz aşk eğitimi açısından ele alındığında tarikat kültürünün de etkisiyle şeyh-mürîd ilişkisi tarzında ortaya çıkabilmektedir. Tokatlı Nuri’nin şiirlerinde Emrah’a “*şeyhim*” (Tokatlı Nuri, 102) diye hitap etmesi onu manevî bir üstad/sheyh olarak kabul etmesinin bir ifadesidir. Nitekim Emrah kolu⁷⁶⁸ içerisinde yer alan diğer âşıklarda da Nakşî tarikatının kültür ve geleneğinin izlerini bulmak mümkündür. Böylece kol kurucusu olan âşık tarafından dile getirilen tasavvuf kültürü, kola mensup diğer âşıklar tarafından da tekrar edilerek aktarılmakta ve bu yönüyle âşık kolu tasavvufî muhteva ve motiflerin gelecek nesillere aktarıldığı bir yapıya

⁷⁶⁷ Doğan Kaya, “Edebiyatımızda Âşık Kolları ve Şenlik Kolu”, Türk Kültürü, Yıl. XXXV, 412, 8. 1997, 499-508.

⁷⁶⁸ Emrah’ın çırakları Gedaî, Meydanî, Tokatlı Nuri; Meydanî’nin çırakları, Kemalî, (Onun çırağı: Hasan, Hasan’ın çırağı ise: İhsan Ozanoğlu; Nuri’nin çırakları, Gayretî ve Ceyhunî; Ceyhunî’nin çırakları ise Cemalî, Mevcî, Nagamî, Bedrî, Arap Hızrî, Mes’udî, Şermî, Cesurî, Seyhunî, İlhamî, Pesendî’dir.

dönüşmektedir. Âşık kollarını tarikatlerin iyice yaygınlaştığı XIX. yüzyılda ortaya çıkması bu oluşumun şekillenmesinde tarikat kültürünün etkisi olduğunu düşündürmektedir. Bu dönemde ortaya çıkan başlıca Erzurumlu Emrah, Ruhsatî, Dertli, Sümmanî, Derviş Muhammed, Huzurî ve Şenlik Kolları bulunmaktadır⁷⁶⁹. Emrah kolunda olduğu gibi diğer kollarda da aynı durum geçerlidir. Bu hususta yapılacak detaylı bir çalışma neticesinde çıraklık geleneğinin aynı zamanda şeyh-mürîd ilişkisi tarzında cerayan ettiği görülebilir.

⁷⁶⁹ Doğan Kaya, *Âşık Edebiyatı Araştırmaları*, Kitabevi Yay., İstanbul 2000, 13-24.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÂŞIK TARZI ŞİİR GELENEĞİNDE AŞK

4.1. KAVRAM OLARAK AŞK VE MUHABBET

Edebi metinlerde ve tasavvuf kültürü içerisinde başından beri sevgi ve aşk duygusunu ifade etmek üzere “hevâ”, “garam”, “sababet”, “şevk” gibi kavramların yanında daha çok muhabbet ve aşk kavramlarının kullanıldığı görülmektedir. Tasavvufî literatür içerisinde XII. asra kadar daha ziyade muhabbet kavramının kullanıldığı, Ahmed el-Gazzâlî ile birlikte aşk kelimesinin literatüre girip muhabbetin yerini aldığı, XVI. yüzyıldan sonra ise belli bir zümrenin (âşık tarzı şiir inşad eden âşıkların) adı olduğu görülmektedir.

Hucvirî muhabbet kelimesinin kökü ile ilgili çeşitli görüşleri bir araya getirmiş, bu kök kelimelerle muhabbet arasında anlamsal bağlar kurmuştur. Buna göre muhabbet toprağa atılan tohum anlamında “hibbe”; içi su dolu testi anlamına gelen “hubb”,⁷⁷⁰ üzerine su testisini koymak üzere birbirine geçirilmiş ve üst üste konulmuş dört çubuk anlamındaki “hubb”; kalp habbesi anlamına gelen “habb”; şiddetli yağmurlarda suyun galeyana gelmesi anlamında “habb”⁷⁷¹ ve son olarak saf sevgi anlamında “habb” köklerinden türemiş olabilir.⁷⁷²

Hangi kökten türemiş olursa olsun muhabbet genel olarak sevginin temelini ve sürekliliğini ifade eder. Bu manalar dikkate alındığında muhabbet toprağa atılan tohumu, testiye veya testinin üzerine koyulduğu düzeneği, kalbi ya da saf sevgiyi ifade ederken aşk; tohumun bitmesini, testinin dolup taşmasını, kalbin sevgiyle coşmasını ve sevginin coşkulu halini ve neticede aşka dönüşmesini ifade eder.

⁷⁷⁰ Muhabbet içinde su bulunan kap manasındaki “el-hub” kelimesinden gelmektedir. Kap, içinde olanı tutar ve bir kap dolu olduğu şeyden başkasını içine almaz. Aynı şekilde kalp de sevgi ile dolu olunca, sevdiğinden başkasını içine almaz. Bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 589–591.

⁷⁷¹ Muhabbet, mahbûbun likasına ve didârına iştîyak duyulması zamanındaki kalbin galeyani ve coşmasıdır. Devamlı sûrette dostun gönlü, dostunu görmenin iştîyakı içinde muzdarip ve kararsızdır. Bedenler ruhlara iştîyak ve özlem duydukları gibi, âşıkların gönülleri de mâşukların likasına ve didârına iştîyak ve özlem duyarlar. Beden ruh sayesinde ayakta durduğu gibi kalp de muhabbet sayesinde kaimdir. Muhabbetin kıyâmı ise mahbûbu görmek ve ona vâsıl olmakla olur. Bkz. Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûp*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1996, 444.

⁷⁷² Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûp*, 368.

İbrahim Hakkı Hazretleri muhabbeti aşkın temeli, aşkı ise muhabbetin zirve noktası olarak ele alır ve muhabbet ile aşk arasında çeşitli isimlendirmelerden bahseder. Ona göre muhabbetin isimleri kendi eserlerinden başlarsa, işte o mertebede ona isteme “*irâdet*” derler. Bu irâdet, Allah'a yanıklıkta kâmil olan kimseye itaat edip sevgi duymakla ve onun ahlâkıyla ahlâklanarak ona yaklaşmakla râğbet-i sâdika olur. Bundan sonra muhabbetin ismi “*şevk*” olur. Şevk ise, ruhun vuslattan yana hareket edip gitmesidir. Kendisine sevdiğine kavuşmadan elde edileni ve kavuşmak istediğinin cemâlinden hazzını artıranı iç âleminden açığa çıkarmakla olgunlaştırmasıdır. Bundan sonra muhabbetin adı *tevkân* (çok arzu edilen) olur ki bu *şevkin* olgunluk derecesidir. Nitekim şevk de irâdetin en üst derecesi sayılmıştır. Bundan sonra muhabbetin ismi *nizâ* (çekişme ve kavga) olur ki bu muhabbet sultanının kararlı ve vakarlı olarak kuvvet ve kudret bulmasıdır. Bu mertebe, sevgilinin güzelliğinin gönülden şiddetle ortaya çıkmasından ve gönülde parlayan nûrdan, sabır ve irâde dizginlerini çekip almasıdır. Bundan sonra muhabbetin adı *sabâbet*; *âşıklık* olur. Bu mertebede artık âşığın sabır ve dayanma gücü kalmayıp mecburen sevgiliye koşar ki, ondan başkasına doğru gitmeye meyli ve râğbeti kalmaz. Bu durumda olmasını ayıplayan ve kınayanların söylediklerinden hiç bir şekilde etkilenmez. *Sabâbet*, *nizâ* mertebesinin olgunluk seviyesidir.⁷⁷³

Aşkî hevâ, hubb, ışk ve vedd diye dört kısma ayıran İbn Arabî'ye göre hevâ “kaymak, düşmek”⁷⁷⁴ anlamında olup aşkın kalbe düşmesini ifade eder. Bu sevgi insanın ani sevgi yönelimlerini ifade eder ve insanın istediği, fakat Allah'ın indirdiği meşru yola uygun olmadığı zaman Allah'ın istemediği ve insandan onu terketmesini istediği sevgidir. Hubb, sevenin, sevgisini öteki bütün yollardan arındırıp kurtarıp ve sadece Allah yoluna bağlamasıdır. İşte seven, bu arınmayı gerçekleştirdiği, yani çeşitli yollarla Allah'a koşulan ortakların neden olduğu kararmalardan sevgisini kurtardığı vakit, bu sevgi halis olduğundan ve arınmışlığından dolayı “*hubb*” diye adlandırılır ve muhabbet hâsıl olmuş olur. Aşk muhabbetin ifratı olup “*hubb*”un insanı bütünüyle kuşatması; sevgiliden başka hiçbir şeyi gözü görmeyecek derecede insanı kör etmesidir. Bu hakikat, insan vücûdunun bütün organlarına, bütün duyularına ve ruhuna işler; damarlarındaki kan gibi her yerinde de veran eder, insanın eti olur; vücûdunun bütün

⁷⁷³ Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, *Mârifetnâme*, III/66-67.

⁷⁷⁴ Kur'an-ı Kerim'de bu anlamıyla “*kayan yıldız andolsun*” Necm, 53/1 buyrulmaktadır.

mafsallarına girer; bedeninin ve ruhunun bütün parçalarını etkileyerek, insanın varlığıyla özdeş olur, öyle ki insanda artık ondan başka bir şeye yer kalmaz. Bu noktaya geldiğinde, bu dereceye ulaştığında ise, insan başkasıyla konuşurken bile, sevgilisiyle konuşur; başkasından bir şey duysa, sevgilisinden duymuş olur; her neye baksa, sevgilisine bakar gibi olur; gördüğü her şeyde sevgilisinin sûretini görür; herhangi bir şey görse, “Bu O’dur!” der. İşte o zaman bu sevgi “ışık” diye adlandırılır. “Vedd” ise hevâ, hubb veya aşkın kararlı ve devamlı olmasıdır.⁷⁷⁵

İbnü’l-Arabî farklı bir tasnifle de aşkı üç kısma ayırmaktadır: İlâhî muhabbet, ruhî muhabbet, tabîî muhabbet. Hem Allah’ın bize olan sevgisine hem de bizim O’na olan sevgimize ilâhî muhabbet denir. İlâhî muhabbet Allah’ın önce kendi zâtını, sonra bizi sevmesi olmak üzere iki türdür. Allah zâtını zâtı için zâtında sevmiştir. Şeyler (eşyâ) var olmadan evvel mutlak gayb olan zât-ı bârîde aynlar olarak mevcut olduğundan Allah’ın zâtını sevmesi aynı zamanda kendi dışındaki varlıkları da sevmesi demektir. Böylece varlıklar ezelde ilâhî muhabbete konu olmuştur. Bu varlıklar Allah’ın onlara olan muhabbetiyle yüklü olarak zuhûr ve tecellî sûretiyle ortaya çıkarlar. Onun için hangi şekil ve sûrette görünürse görünsün her çeşit sevginin ilk ve hakîkî kaynağı ilâhî muhabbettir. Ruhanî sevgi, sevenin sevdiği her şeyi sadece sevgilisi için sevmesi ve sevgilisinin murâdından başka hiçbir şey düşünmemesi, başka bir deyişle âşıkın kendi irâdesinden fânî olarak mâşukun irâdesiyle hareket etmesidir. Aşkın gayesi âşıkla mâşukun zâtları yönünden birleşmeleridir. Ortada Allah’ın güzelliğinden ve O’na duyulan sevgiden başka bir şey bulunmadığından Allah’tan başkasını sevmek esasen mümkün de değildir. Nitekim O’ndan başkasına ibâdet etmek de kabil değildir. Bu durumda Allah’tan başkasına ibâdet aslında Allah’a ibâdet mânasına geldiği gibi Allah’tan başkasını sevmek, güzellere ve güzel şekillere tutulmak da aslında Allah’ı sevmek mânasına gelir. Zira eşyâda tecelli eden ve kendini gösteren yegâne güzellik O’nun güzelliğidir. Mecnûn’un Leylâ’ya aşkı da bu türdendir.⁷⁷⁶ Doğal sevgi ise bütün amaçlarına ulaşmayı hedeflediği sevgidir. Bu amacın sevileni mutlu etmesi veya etmemesi birdir. Günümüzdeki insanların sevgisinin çoğunluğu böyledir.⁷⁷⁷

⁷⁷⁵ İbn Arabî, *İlahî Aşk*, Terc.: Mahmut Kanık, Sekizinci Baskı, İnsan Yay., İstanbul 2003, 71-79.

⁷⁷⁶ Nihat Keklik, *İbnü’l-Arabî’nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1980, 449; Uludağ, “Aşk”, 13.

⁷⁷⁷ Demirli, *Aşk Nedir?*, 96-97; *Fütuhât-ı Mekkiyye*, VIII, 186.

Kuşeyri gazap, rahmet ve muhabbet arasında anlamsal bir bağ kurarak Allah'ın kula ceza vermeyi murâd etmesine gazap, umûmî nimetler vermeyi murat etmesine rahmet, husûsî nimetler vermeyi murat etmesine ise muhabbet demiş,⁷⁷⁸ böylece aşkı muhabbet kavramı ile ifade etmiştir. Hz. Peygamber'e Habibullah (Allah'ın sevgilisi) denilmesi de aşkın muhabbet boyutunu ifade etmektedir. Yine Kur'ân-ı Kerim'de Yusuf Peygamber'in hikâyesini anlatan sûrenin Ahsene'l-Kasas (hikâyelerin en güzeli) olarak tavsif edilmesi bu bağlamda değerlendirilebilir.⁷⁷⁹

Ayrıca mutasavvıfların muhabbet hakkında dikkat çektikleri bir diğer nokta ise muhabbetin sevenin sevdiğine muhalefet etmemesi gibi kulun Allah'a muhalefet eden her şeyden kaçınmayı sağlamasıdır. Buna göre muhabbet sadece Hakk'ı bilmek ve birlemek değil aynı zamanda muhabbet O'nu sevmek ve O'nun istediği bir kul olmaktır. Cüneyd-i Bağdadi'ye muhabbetin ne olduğu sorulunca, “*Muhabbet sevenin kötü sıfatlarının gidip, onların yerine sevgilinin güzel sıfatlarının gelmesidir*” diye cevap vermiştir.⁷⁸⁰ Erzurumlu Emrah da Cüneyd-i Bağdadi'ye benzer bir şekilde, “*eğer kalbinde muhabbet olmasını istiyorsan nefsin zincire vur, kötü sıfatlardan kendini kurtar*” diyerek muhabbetin nefsi tezkiye edici yönüne dikkat çekmektedir. Eğer kişi bu yola girerse muhabbetin nasıl ince bir yol olduğunu görecektir. Çünkü bu yol kişiyi ilahî aşka götürecektir:

Olmak istiyorsan muhabbet pezîr

Zincir-i hevâya gel olma esir

Sen de âşık olup var şu bezme gir

Bak gör ki neler var inceden ince (Erzurumlu Emrah, 76/13-2)

Muhabbetin biri ikrâr, diğeri de vecd şeklinde olmak üzere iki şekli vardır. Birinci muhabbet hem halkta hem de havasta bulunur. Buna imân ve tevhid muhabbeti denir. İkinci nevi muhabbet, isabet yolu ile olan vecddir. Tam vecd halinden ibâret olan bu şekildeki muhabbetin içinde bulunan kimse ne kendinî, ne halkı, ne sebepleri ne de halleri görür. Çünkü bu durumda O, Allah'tan ve Allah için olan şeyleri temâşâ hali

⁷⁷⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 588; Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 370.

⁷⁷⁹ İskender Pala, *Ah Minel Aşk*, 10. Baskı, Kapı Yay., İstanbul 2008, 308; Beşir Ayvazoglu, *Aşk Estetiği*, Ötüken Yay., İstanbul 1996, 62.

⁷⁸⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 591; Ekrem Demirli, *Aşk Nedir?*, Sûfî Kitap, İstanbul 2014, 217.

içine gark olmuştur.⁷⁸¹ Bu türde muhabbet ehli arzu ve heveslerinden arınarak sevdiğinin irâdesine göre hareket etmeyi esas alır.⁷⁸² Bu hususu İbrahim Hakkı Hazretleri “*Muhabbetullah mili ile sürme sürenin gözü kör olur; halkı görmez, Hakk’ı bulur*”⁷⁸³ ifadeleriyle dile getirir.

Seyranî’nin ifadelerine bakılırsa, bilinmek için mahlûkatı yaratan Hak, varlığını yine mahlûkat içerisinde gizlemiş, bu durum bütün varlığa sevgiyle bakmayı gerektirmiştir:

Lafz-ı mahlûkatta olmuş müstetir Hak varlığı

Kenz-i mahfi-i vücutta o yapan bazarlığı

Âlemin bünyadına atmış meramınca temel

Mümkün olmaz Halık’a mahlûkunun mimarlığı (Âşık Seyrânî, 307/15)

İbrahim Hakkı’ya göre aşkın başlangıcı muhabbet, sonu ise vecd ile (mânevî) hâllere ermeğdir. Vecdin başlangıcı mükâşefe, nihayeti müşâhadedir. Vecd sahibi odur ki kalbiyle mevcudu müşâhade edip vecdiyle onu söyler. Vecd hâlinde olmak öyle bir rabbânî kelime ile sahibini konuşturur ki o Allah’ın birliğine dair sırları ilan eder, beşerî sıfatları gizler ve rahmâniyet hükümlerini icra ederek gider.⁷⁸⁴

Âşk, Arapça bir kelime olup biri fiil diğeri isim olmak üzere iki ayrı kökten türemiş olabileceği söylenmiştir. Birinci görüşe göre aşk, عَشِقَ/a-şi-ka fiilinden türemiştir. Mastarı ise “ışk” olup muhabbetin/sevginin şiddetli halini ifade eder ki “*şiddetli ve aşırı sevgi; bir kimsenin kendisini tamamen sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona düşkün olması, yapışıp bağlanması*” anlamına gelir. Muhibbin mahbûb ile onurlanması anlamı da verilmiştir ki bu hal ancak beşerî sevgiden ve bu sevginin taşıdığı ahlaksız durumlardan sakınmakla gerçekleşir. İkinci görüşe göre ise leblab/sarmaşık ağacı anlamına gelen الْعَشَقَةُ kelimesinden

⁷⁸¹ Süleyman Uludağ, “Muhabbet”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 386-387; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 162.

⁷⁸² Uludağ, “Muhabbet”, 387.

⁷⁸³ Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, *Mârifetnâme*, III, 47.

⁷⁸⁴ Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, *Mârifetnâme*, III/144. Ayrıca İbrahim Hakkı Hazretleri Muhabbetullah’ın 7 alâmetini şöyle sıralamaktadır: 1. Her an ölümü beklemek, 2. Dünyaya Mevlâ’sı muhabbetiyle bakmak, 3. O’nun zikir ü fikrinde olmak, 4. Peygamberlere ve evliyâlara hürmetkâr olmak, 5. Uzlete çekilmek, 6. İbâdetler kendisine kolay gelmek, 7. Allah’ın dūmanlarını düşman, dostlarını dost bilmek. Bkz. Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, *Mârifetnâme*, III/51-52.

türemiştir. Nasıl ki sarmaşık ağaçtan ayrıldığında kuruyup sararırsa âşık da maşukundan ayrıldığında kuruyup sararır. Zeccâc aşk kelimesinin bu kökten türediği görüşündedir.⁷⁸⁵

Ayrıca İbn Manzur muasırı İbn Arabî'nin *العشق* kelimesine reyhan ağaçlarını yetiştirip ıslah eden kişiler manasını verdiğini, bu kelimenin deve için kullanıldığında ise yola koyulan devenin başka tarafa bakmadan ısrarla kendine gösterilen hedefe doğru kendini helak edercesine yol alması anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁷⁸⁶ Âşıkların hayat hikâyeleri ve aşka dair şiirleri incelendiğinde gördükleri rüyânın ve rüyâda kendilerine gösterilen kadın silüetinin oldukça önemli bir unsur olduğu anlaşılabacaktır. Âşıklar rüyâda gördüklerini sevmiş, sevince de dünyâ gözüyle görmek istemişler, bunun için yolculuklar yapmış, gurbete düşmüşlerdir. Ancak kavuşamayacaklarını anlayınca bunu bir kader olarak telakkî etmişler ve ilâhî aşka yönelmişlerdir. Dolayısıyla muhabbet âşıkların temel hareket noktası olmuş, buradan ilâhî aşkı terennüme geçiş yapmışlardır. Özellikle bâdeli âşıkların yaşantıları dikkate alındığında aşk kelimesinin “*devenin kendine gösterilen hedefe kendini helak edersecine yol alması*” anlamıyla kullanıldığını söylemek mümkündür. Nitekim bâdeli âşıklar rüyâda kendilerine gösterilen güzel uğruna deve misali kendilerini helak edercesine arayışa koyuldukları, gece gündüz demeden gönüllerinde hep sevgilinin hayaliyle yaşadıkları, bu uğurda gurbet ellere düştükleri bilinmektedir. Âşık Sümmanî'nin

Bu aşkın râhına girdim piyâde

Cânân beni mecnûn etti rüyâda (Âşık Sümmanî, 100)

Gördüm göremirem gezerem mahzun

Bir zaman gezdirir gurbete beni (Âşık Sümmanî, 97)

gibi ifadeleri rüyâda kendisine gösterilen bir hedefe doğru yola çıktığını, rüyâda gördüğü halde bir daha görememenin hüznünü yaşadığını ifade etmektedir.

İlahî aşka giden yolda bir geçit özelliği taşıdığından dolayı muhabbet, haddi aştığı zaman aşk/ilâhî aşk adını alır. Seyr ü sülûke giren sâlik Hakk'ı bilir, tanır, sever ve O'nun istediği gibi olmaya başlar. Bu noktada sâlik bir basamak daha çıkar ve ilahî aşkı

⁷⁸⁵ İbrahim Enis, *El-Mu'cemu'l-Vasît*, Beyrut 1997, 632; İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, 2958; Seyyid Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, Matbaatu Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1965, 159; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 207.

⁷⁸⁶ İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, 2958.

yaşamaya başlar. Muhabbet, hakîkatin kapısı durumunda olan ilahî aşkın kapısını açan anahtar gibidir.⁷⁸⁷ Bu anahtarı kullanmayan hakîkatin kapısını aralayamaz. Seyranî “*Hakikat kapısın muhabbet açar/Muhabbetten kaçan Hak’tan da kaçar*” (Âşık Seyranî, 68) ifadeleriyle muhabbetin ilâhî aşk için zorunlu bir geçit oluşuna dikkat çeker. Gerek Seyranî’nin bu ifadesi gerekse Âşık Cemâl Hoca’nın “*Mecazî aşk ile kalma, muhabbet eyle Gaffar’a/Yakalar çâk edüp ağla münacaat et o dildâra*” (Âşık Cemâl Hoca, 345/1-3) ifadeleri dikkate alındığında Allah aşkı için daha ziyade muhabbet kavramının kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu durum bazı sûfilerin Allah için aşk kelimesinin kullanılmasını hoş görmeyen tavırları ile aynı minvaldedir.

Nitekim Kuşeyri, Hucvirî ve İbn Arabî gibi bazı sûfiler muhabbet ve aşk kelimelerinin kök anlamlarını dikkate alarak Allah için aşk kelimesinin kullanılamayacağını, dolayısıyla Allah için muhabbet kavramının kullanılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Kuşeyrî şeyhi Ebû Ali ed-Dekkâk’ın aşk konusundaki görüşünü şöyle açıklamıştır: Aşk aşırı sevgi yani sevgide ölçüyü aşma anlamına gelir. Allah için böyle bir aşırılık düşünölemeyeceğinden O’nun kuluna olan sevgisine aşk denemez. Öte yandan kulun Allah’a duyduğu sevgi ne kadar güçlü olursa olsun yine de O’nu yeterince ve lâıyk olduğı ölçüde sevmeyeceğinden kulun Allah sevgisi de aşk diye adlandırılmaz.⁷⁸⁸ Hücvirî ise meşâyihin aşk konusunda farklı görüşler taşıdıklarını belirterek başlıca görüşleri şöyle açıklar: Bir zümreye göre aşk sevgilisinden ayrı düşenin bir niteliğidir. Kul da Allah’tan ayrı kaldığına göre onun Allah sevgisine aşk demek câizdir. Buna karşılık Allah hiçbir şeyden ayrı ve uzak bulunmadığına göre O’nun sevgisi aşk kelimesiyle ifade edilemez. Başka bir görüşe göre aşk sınırı aşmak demek olduğı, Allah da sınırsız varlık olduğı için O’na duyulan sevgi hiçbir şekilde aşırı olamaz, dolayısıyla aşk diye adlandırılmaz. Hücvirî, dayandıkları çeşitli gerekçeleri de sıralayarak müteahhirînin, Allah’a duyulan sevginin muhabbet terimiyle ifade edilmesi gerektiğı, bunun yerine aşk kelimesini kullanmanın câiz olmadığı görüşünü benimsediklerini belirtir.⁷⁸⁹ İbn Arabî de sevgide ifrat anlamı taşıdığından dolayı aşk ve âşık isimlerinin Hakk için kullanılmasını doğru bulmaz.⁷⁹⁰

⁷⁸⁷ Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, *Mârifetnâme*, III/125; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 6. Baskı, Dergah Yay., İstanbul 2003, 86.

⁷⁸⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 592.

⁷⁸⁹ Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcub*, 373.

⁷⁹⁰ İbn Arabî, *İlahi Aşk*, 71.

Bununla birlikte aşk kelimesinin dinî bir terim olarak kullanılmasını câiz gören sûfiler bazı âyet ve hadisleri delil olarak kullanmışlardır. Meselâ onlara göre, “*İman edenler Allah’ı daha şiddetle severler*”⁷⁹¹ âyetindeki “*şiddetli sevgi*”den maksat aşktır. Diğer bir âyette de müminlerin Allah’ı her şeyden çok sevmeleri gerektiği belirtilmiştir.⁷⁹² Hz. Peygamber Hz. Ömer’e, “*Ben sana herkesten daha sevimli olmadıkça imân etmiş olamazsın*”⁷⁹³ demiştir. Mutasavvıflar bu mânaya gelen âyet ve hadislerden Allah’a ve rasulüne âşık olmanın lüzûmu mânasını çıkarmışlardır.⁷⁹⁴ Bazı âşıklar şiirlerinde Allah’a ve Rasulullah’a âşık olduklarını açık bir şekilde ifade etmekten kaçınmamışlardır. Âşık Seyrânî’nin “*Bülbül meftun ise dikenli güle/Seyranî âşıktır bir Allah’ına*” (Âşık Seyrânî, 169/42-4), “*Rabbime Seyranî âşıktır özüm*” (Âşık Seyrânî, 187/71-4) ifadeleri ve Âşık Ruhsatî’nin “*Âşıkıyım Hakk’ın Rasulullah’ın*” (Âşık Ruhsatî, 84/12-6) ifadesi bunun örneklerindendir. Aşk konusunda oldukça ileri seviyede ifadeler kullanan âşıklar kulun Allah’a sevgisini ifade etmede aşk kelimesini çekinmeden kullanmışken Allah’ın kuluna aşkı hususuna hiç yer vermemişlerdir. Hatta Beşiktaşlı Gedâî şah-gedâ örneğini vererek Allah’ın bir nazarla kullarına ihsan ve in’amda bulunduğunu ama asla muhabbet etmediğini dile getirir.

Yek nazarla iltifat in’am u ihsan etse de

Şahlar asla gedâlarla muhabbet eylemez (Beşiktaşlı Gedâî, 60/45)

Bununla beraber âşıklar “*dost, yar, dilber, güzel, cemâl, sevgili, cânân, mâşuk, dîdâr*” gibi ifadelerle Allah veya Rasulullah’ı kastederek aşklarını ifade etmişlerdir. Bu tür kullanım daha yaygındır. Bu tarz ifadeleri sembolik dil ve şiir dilinin bir gereği

⁷⁹¹ el-Bakara 2/165

⁷⁹² Tevbe 9/24. Bu konuda ayrıca şu âyetler sûfilerin dayanakları olmuştur. “Çünkü Allah, insanlara çok şefkatli ve çok merhametlidir.” (Hac, 22/65) “Allah da kullanna şefkatlidir.” (Bakara, 2/207) “Onlar Allah’ı severler, Allah da onları sever.” (Mâide, 5/54) “Allah tövbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever.” (Bakara, 2/222) “Elbette Allah (haramlardan) sakınan takva sahiplerini sever.” (Âl-i İmrân, 3/76) “Allah da güzel davranışta bulunanları sever.” (Âl-i İmrân, 3/134) “Muhakkak Allah âdil olanları sever.” (Mâide, 5/42) “(Ey Resulüm) de ki: “Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyunuz ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın.” (Âl-i İmrân, 3/31) “(Ey Musa! Sevilmen) ve benim nezaretimde yetiştirilmen için sana kendimden sevgi verdim.” (Tâhâ, 20/39) “Seni kendim için elçi seçtim.” (Tâhâ, 20/41) “Sana gelen iyilik Allah’tandır. Başına gelen kötülük ise nefsindendir.” (Nisâ, 4/79) “Rabb’im çok merhametlidir, (mü minleri) çok sever.” (Hûd, 11/90) “Onlara, merhametli Rabb’in söylediği “selâm” vardır.” (Yasin, 36/58) “Allah aranızda sevgi ve merhamet yarattı.” (Rûm, 30/ 2i) “(Allah) görünen ve görünmeyen nimetleri size bol bol ihsan etti.” (Lokman, 31/20) “Allah’ın nimetini saymak istesenez, sayamazsınız.” (İbrahim, 14/34)

⁷⁹³ Buhârî, İmân, 8-9; Müslim, İmân, 67-70

⁷⁹⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 586-587; Uludağ, “Aşk”, IV, 12.

olarak görmek gerekir. Dolayısıyla şiirler incelenirken bu ifadelerle ilâhî aşkın kastedilmiş olması ihmal edilmemelidir.

Tasavvufî düşüncenin tarihi oluşum ve gelişme süreci içerisinde her dönemde aşk ve muhabbet kavramları kullanılsa da özellikle ilk dönemlerde daha çok muhabbetin sonraki dönemlerde ise aşkın kullanıldığı görülmektedir. Kur'an ve sahih hadislerde aşk kelimesi geçmez; Onun yerine hûb⁷⁹⁵ ve muhabbet⁷⁹⁶ bazan da meveddet⁷⁹⁷ kelimeleri ve bunların müştaklarının kullanıldığı görülmektedir. İlk dönemlerde mutasavvıfların büyük çoğunluğu, Allah sevgisini ifade etmek üzere Kur'an ve Sünnet'te yer alan hûb ve muhabbet yerine aşk kelimesinin kullanılmasına karşı çıkmışlar; Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Hallâc-ı Mansûr (ö. 310/922) gibi sevgi temasını işleyen ilk sûfiler dahi genellikle aşk, âşık ve mâşuk yerine hûb, muhabbet, habîb, mahbûb kelimelerini kullanmayı tercih etmişlerdir. Gazzâlî (ö. 505/1111) muhabbeti mâ'rifet bağlamında ele almış, mâ'rifet arttıkça sevginin artacağını, azaldıkça azalacağını dile getirmiştir.⁷⁹⁸ Başta *Fusûsü'l-Hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* olmak üzere hemen bütün eserlerinde sevgi konusu üzerinde önemle duran İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), aşk kelimesini de ilgiyle karşılamakla beraber daha çok muhabbet terimini kullanmayı tercih etmiştir. Bununla beraber aşk konusu her ne kadar işlense de eserlerinde en ziyade öne çıkan konu mâ'rifet olmuştur. Tasavvuf tarihinde aşk kavramını ilk defa muhabbetten ayırarak ciddi bir şekilde inceleyen sûfî ise Ahmed el-Gazzâlî (ö. 520/1126) olmuştur. Onun *Sevânihu'l-uşşâk* adlı Farsça risâlesi özel olarak aşk konusunun işlendiği ilk eserdir. Aşkın özellikleri, belirtileri, tesirleri ve mertebelerinin kısa bölümler halinde ele alındığı bu risâlenin yaygınlık kazanmasından sonra aşk kavramı tasavvuf çevrelerince hararetle benimsenmiş, Ahmed el-Gazzâlî'nin yaşadığı dönemi takip eden üç asır ilâhî aşk edebiyatının altın çağı olmuştur. Daha ortayol bir çizgide olan sûfilere göre, aşk ilahî bir sıfattır. Ama Gazzâlî bu sıfatı Zât'la özdeşleştirir. Böylece, Mutlak Hakikat, Gazzâlî'ye göre aşk olmuş olmaktadır ve ona bu kitâpta bu açıdan bakmaktadır.⁷⁹⁹ Ahmed el-Gazzâlî'yi bu yolda talebesi Aynülkudât el-Hemedânî (ö. 525/1131) başarılı bir şekilde takip etmiş, aşka dair *Nüzhetü'l-uşşâk ve nehzetü'l-müştâk*, *Levâih* ve *Temhîdât* adlı eserleri kaleme

⁷⁹⁵ Bakara 2/165, Ali İmran 3/14, Sad 38/32, Yusuf 12/30, Fecr 89/20, Adiyat 100/8.

⁷⁹⁶ Taha 20/39

⁷⁹⁷ Nisa, 4/73; Maide, 5/82; Ankebut, 29/25; Rum, 30/21; Şûrâ, 42/23; Mümtehin, 60/1, 7.

⁷⁹⁸ Gazzâlî, *İhya u Ulumi'd-din*, IV/533.

⁷⁹⁹ Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu'l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, 10.

almıştır. Senâî (ö. 525/1131) *Işknâme*'sinde ve *Hadikatü'l-hakîka ve tarîkatü'ş-şerî'a* adlı eserinde aşkı işlemiş, aşk edebiyatına canlı ve cazip bir üslûp getirmiş, onu Ferîdüddin Attâr,⁸⁰⁰ Fahreddîn-i Irâkî,⁸⁰¹ Mevlânâ⁸⁰² ve Abdurrahmân-ı Câmî⁸⁰³ gibi büyük mutasavvıflar takip etmişlerdir. Özellikle aşk konusuna dair yazılan tasavvufî eserlerin en geniş, Rûzbihân-ı Baklî'nin (ö. 606/1209) *Abherü'l-âşîkîn*⁸⁰⁴ adlı kitâbıdır.⁸⁰⁵

Başta Hallâc, Ebû Bekir eş-Şiblî, Serî es-Sakatî ve Bâyezîd-i Bistâmî olmak üzere bazı mutasavvıflarda tam anlamıyla aşk hali mevcuttur. Tasavvuf tarihinde aşkı ilk defa ıstırap ve elem şeklinde anlayan ve bu tarzda tarif eden Hallâc *Kitâbü't-Tavâsîn*'de ilâhî aşkı pervâne ve mum misaliyle anlatmıştır. Pervanenin mum ışığını görmesi “ilme'l-yakîn”, ona yaklaşıp hararetini hissetmesi “ayne'l-yakîn”, ateşin içinde yanıp kül olması “hakka'l-yakîn”dir. Aşkın en son gayesi yana yakıla yok olmaktır. Aşk kavramına ilk defa kanı karıştıran da Hallâc'dır. İdam edilirken elleri kesildiği zaman yüzünü kana bulamış, sebebi sorulunca, “*Aşk ile kılınacak iki rek'at namazın abdesti kanla alınmazsa sahih olmaz*” cevabını vermiştir. Menkıbeye göre vücûdundan akan kanlar yere Allah kelimesini yazacak şekilde akmıştır. Hallâc'a bundan dolayı “şehîd-i aşk” denilmiş, onun dert ve elem dolu aşk macerası bütün mutasavvıflara örnek olmuştur.⁸⁰⁶

Köprülü *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı meşhur çalışmasını sonuçlandırırken netice olarak Hoca Ahmet Yesevî'den başlayarak Yûnus Emre'ye ve ondan beri de bu güne kadar, yekdiğerine bitişik ve bağlı uzun bir silsile şeklinde, başlıca unsurlarını halk edebiyatından ve millî zevkten alan bir tasavvuf edebiyatının Orta Asya Türklerinden Batı Türklerinin muhitine geçer geçmez daha geniş, daha serbest ve daha derin bir şekil alarak “*bir zühd ve takva sistemi*” şeklinden “*ilâhî bir aşk felsefesi*” tarzına döküldüğünü ifade eder.⁸⁰⁷

⁸⁰⁰ Bkz. Feridüddin Attar, *Mantık al-Tayr*, Terc.: Abdülbaki Gölpınarlı, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2012.

⁸⁰¹ Fahreddin-i Irakî, *Lemaât Aşka ve Âşıklara Dair*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avnî Konuk, Haz.: Ercan Alkan, İlk Harf Yay., İstanbul 2011.

⁸⁰² Bkz. Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi (I-VI)*, Terc.: Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul 2002.

⁸⁰³ Eserleri için bkz. Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns – Evliya Mekâbeli*, Tercüme ve Şerh: Lamiî Çelebi, Haz.: Süleyman Uludağ – Mustafa Kara, Pinhan Yay., İstanbul 2011, 30.

⁸⁰⁴ Ruzbihan Baklî, *Abherü'l-âşîkîn*(nşr. H. Corbin - Muhammed Muîn), Paris 1958.

⁸⁰⁵ Uludağ, “Aşk”, *DİA*, İstanbul 1991, IV, 12-13; Ayrıca bkz. Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 375-386.

⁸⁰⁶ Uludağ, “Aşk”, 12.

⁸⁰⁷ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 327.

Zühd ve takva geleneğinin ilâhî aşk felsefesine dönüşmesiyle beraber Anadolu'da aşk ve cezbe geleneğinin daha ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Bu durum âşıkların mahsullerine de sirayet etmiş, zühd ve takva geleneği motiflerinden daha ziyade aşk ve cezbe geleneği motifleri öne çıkmıştır. Bu yüzden aşk ve cezbe geleneği içerisinde yerini alan âşıklar, şiirlerinde daha ziyade aşk ve sevgi konularını işlemekle tasavvufun dışında değil bizzât bu sebeple tasavvufun içerisinde yer almışlardır. Hatta özellikle mecâzî aşk unsurlarına çekinmeden yer veren âşıklar temelde sûfilerin dillendirdiği ilahî aşk felsefesinin izlerini sürmüşlerdir.

İslâm milletlerinin kültür ve edebiyatlarıyla İslâm sanatlarının hemen her dalında bütün özellikleriyle aşk anlayışının çeşitli tesir ve tezahürlerini görmek mümkündür. Türk kültür, edebiyat ve sanatında da aşk konusu gerek mahiyeti gerekse işleniş bakımından çok geniş bir rağbete mazhar olarak farklı sahalarda değişik eserlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu gelişmenin tabii sonucu olarak Türk şiirinde, sayılan bu şekillerin hepsi aşk konusunun işlendiği belli başlı formlar olarak divân, tasavvuf, tekke ve halk edebiyatlarında çeşitli türlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Özellikle Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'den başlayarak Yûnus Emre, Eşrefoğlu Rûmî, Dede Ömer Rûşenî, Niyâzî-i Mısırî, Seyyid Nizamoğlu Seyfullah, Nesîmî ve daha birçok mutasavvıf şâirin manzum ve mensur eserleriyle gazel-ilâhilerinde tasavvufî özellikleriyle aşk konusu ele alınmıştır.⁸⁰⁸

Anadolu'da özellikle XVII. yüzyıldan itibaren bu aşk felsefesine yönelik eserler veren âşıklar tarîk-i aşk, tekke-i aşk terkiplerini kullanarak içerisinde bulundukları düşünce sistemini dile getirmişlerdir. Bu düşünce sistemi beşiği büyük ölçüde Horasan'da bulunan ve daha çok h. 5/11. ve h. 6/12. yüzyıllarda gelişim gösteren, ekseni aşk, cezbe, vecd ve şevk olan bir sistemdir.⁸⁰⁹ Ebu Said Ebu'l-Hayr, Ahmed Gazzâlî, Senâî, Hâfız, Attar ve İrâkî gibi büyüklerin düşünce ve eserlerinin bu sistemin oluşumunda temel katkısı vardır.⁸¹⁰ Ahmed Gazzâlî, Ruzbahan Baklî, Aynu'l-Kudat, Fahreddin Irakî gibi aşkı tasavvufî anlamda en uç noktalarda yorumlayan sûfilerden

⁸⁰⁸ Ayrıca, kullandıkları şekil ve türler bakımından halk edebiyatının içinde değerlendirilen Bektaşî ve Alevî zümrelere ait şiir, nefes, nutuk ve tercümanlarda da aşk konusu en çok işlenen tema olmuştur. Fakat bunlarda gerek tasavvufî gerekse beşerî olarak Sünnî inanışın Allah ve Hz. Peygamber'e yönelttiği aşk anlayışının yerine, hemen sadece Hz. Ali'ye ve Ehl-i beyt'e duyulan aşırı ve sonsuz sevginin konu edildiği görülmektedir. Bkz. Mustafa Uzun, "Aşk", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 19-20.

⁸⁰⁹ Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu'l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, 10.

⁸¹⁰ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 183.

İbnü'l-Arabî vasıtasıyla İbn Hazm'dan süzülüp gelen aşk anlayışı, Moğol istilasının yarattığı kaosta, Mevlâna ve Yûnus Emre gibi iki büyük şairin dilinde aynı zamanda sosyal bir muhtevâ kazanmıştır.⁸¹¹

Bu durum âşıklara intikal edince çok daha farklı bir hal almış, özellikle mecâzî aşka yönelik tasvirler çoğalmış, bununla da kalmayıp mecâzî aşk tasvirleriyle ilahî aşka yönelik terennümler dile getirilmiştir. Kanaatimizce tam da bu noktada âşıklar gerek bazı halk kesimi tarafından gerekse bazı araştırmacılar tarafından yanlış anlaşılacak beşerî/mecâzî aşkın sözcüsü ve dillendiricileri olarak telakkî edilmiştir. Hâlbuki Âşık Tarzı Şiir Geleneği'ne ait ürünler bir bütün halinde incelendiğinde ilâhî aşk felsefesinin bazı temel dinamiklerini tespit etmek mümkündür. Bu dinamiklerin oluşmasında tasavvufî düşüncenin mihenk nokta olduğu ise aşıkârdır. Mutasavvıflar tarafından sıkça işlenen Mutlak Cemâl anlayışı ve güzel tasavvuru âşıklık geleneğini derinden etkilemiş durumdadır.

4.2. AŞK NAZARİYELERİ

Âşıkların aşka yönelik terennüm ettikleri şiirlerini bir bütün halinde incelediğimizde tasavvuf literatürü içerisinde mutasavvıfların ortaya koydukları aşk nazariyelerinin yer aldığını görmekteyiz. Özellikle elest bezmi adı verilen ezeli aşk nazariyesinin daha yoğun olarak işlendiği şiirlerde aynı zamanda evrensel aşk nazariyesini dile getiren ifadeler de bulunmaktadır. Aşkı temelde ezeli aşk ve evrensel aşk diye ikiye ayıran Pürcevâdî ezeli aşkı, Allah ile insan arasındaki ilâhî aşk; evrensel aşkı ise sadece insanın değil, bütün yaratıkların âlemin yaratıcısına ve Rabb'ine karşı duydukları aşk olarak tanımlar. Bu nazariyeye göre aşk tek bir hakikat olup ister hayvanlar ister insanlar arasında olsun tabii aşkların tümü bunun tezahürleridir.⁸¹²

4.2.1. Evrensel Aşk

Bütün yaratıkların âlemin yaratıcısına ve Rabb'ine karşı duydukları aşkı/iştiyâkı ifade eden evrensel aşk,⁸¹³ temelde mahlûkatın aşkla yaratıldığı fikrine dayanmaktadır.

⁸¹¹ Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 58.

⁸¹² Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 357, 391-392.

⁸¹³ Evrensel aşk tabiri Pürcevâdî'nin kullandığı bir ifadedir. Bu ifade farsça'da "*aşk-ı keyhânî*"nin karşılığı olup "*cosmic love*" şeklinde de ifade edilmektedir. Bkz. Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 408.

Bu nazariyenin iki hareket noktası vardır. Birincisi aşkın bütün mahlûkata derece ve mertebesine göre sirayet ettiği, ikincisi ise Allah'ın âlemin her yerine tecelli etmesi ve mahlûkat tarafından bu tecellinin benimsenmesidir. Dolayısıyla bu nazariyede temelde aşk ve tecelli kavramları öne çıkmaktadır. Aşk ve tecelli aslında birbirini gerektirmekle beraber kullanım bakımından ayırım yapılarak bazen tecelli konusu işlenirken aşktan bahsedilmez bazen de aşk işlenişken tecelli konusuna değinilmez.⁸¹⁴ İbn Arabî'nin "varlıktaki hareketi sağlayan şey aşktır" ilkesi evrensel aşkı ifade etmektedir.⁸¹⁵

Evrensel aşk nazariyesi, h. 4/10. yüzyılda filozoflar arasında revaç bulan ve mutasavvıfların da benimsedikleri bir nazariyedir. Kendisi mutasavvıf yazarlardan biri olan Ebu'l-Hasan Deylemî, sevgi ve mahiyeti konusunda konuşurken ilk önce Yunan filozoflarının bu konudaki görüşlerini nakleder ve bu filozofların kimilerinin "*ister ulvi olsun, ister süfli olsun bütün eşyânın iştîyakla kendi yaratıcılarına ve yüce Hakka ait olan küllî sevgiye doğru hareket halindedirler, çünkü bütün göklerin hareketi, ilk hareket bahşedene ve ilk yaratıcıya olan iştîyaktan kaynaklanan bir harekettir*" diye inandıklarını söyler. Bu inanış, h. 4/10. yüzyılda İslam filozoflarınca kabul görmüş ve bunların eserlerine daha ayrıntılı olarak yansımıştır. Bu konuda en güzel ve en kapsamlı klasik felsefî eser, İbn Sina'nın (ö. 428/1036-37) *Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk* adlı eseridir. Aşk konusunun felsefî ve tasavvufî izahlarla anlatıldığı⁸¹⁶ bu eserde şu ifadelere yer verilmektedir:

"Allah her şeyin mâşukudur; bütün varlıklarda tecelli etmiştir. Bu yüzden her şey, özellikle "üstün nefisler" O'na benzemeye çalışırlar. Bu benzemeye çalışma her varlığın kendi istidadına göre olur. Ancak, şunu da belirtmek gerekir ki, diğer varlıkların Allah'a benzeme gayretleri sadece "fîli kemâller"dir; varlıkların Allah'ın istidatlarını elde etmesi gibi bir durum veya istidatlarda O'na benzemeleri diye bir şey söz konusu değildir.

İnsanlar hem de daha çok akıllıları, varlıklarda bir güzellik gördüğünde ona âşık olurlar; aşk'ın insanda bir fenomen olarak varlığı gerçektir ve hayatta âşık olmayan ve

⁸¹⁴ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 394. Âşıklar aşk ile tecelli kavramlarını zaman zaman birbirinin yerine kullanmışlar, bir ayırım gözetmemişlerdir. Mesela "*Bu derd gitmez benden gayrı temelli/Ezelden Hak bana kılmış tecelli*" (Sürûrî, 24/5-2) "*Herkes istihkakın aldığı zaman/Seyrani'ye aşk-ı Mevlâ verildi*" (Âşık Seyrânî, 195/82-3) "*Tecelliden böyle imiş nasibim*" (Âşık Seyrânî, 223/132-1) ifadelerinde tecelli ile aşk aynı anlamda kullanılmaktadır.

⁸¹⁵ Demirli, *Aşk Nedir?*, 269.

⁸¹⁶ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 392.

sevmeyen kimse yok gibidir. İnsanda aşkın ve sevmenin varlığı bir gerçektir ve doğuştandır. İnsandaki bu aşk bir çeşit yetkinliğin de sebebidir. Ancak, bu aşk ve yetkinlik insan için kâfi ve tam bir yetkinlik değildir. O halde, bu eksik aşk ve yetkinlik başkasından, zâtı ile mutlak âşık, mutlak aşk ve mutlak mâşuktan alınmıştır ki, o da Allah'tır. İnsan bu dünyâda eksik olan aşkları idrak edince, daha mükemmelinin varlığını görür ve onu ister. Bu da hiç şüphesiz Allah'tır ve O'nun aşkıdır.

*“Varlığın esası “tecellidir”; “tecelli” olmasa idi varlık olmazdı. O, varlığı ile aynı zamanda, malûller onun varlığına âşık olduğundan, kendi tecellisine nail olunmasına da âşıktır. İşte insan da kendisinde olan “tabii aşk” sebebiyle O’nu ister. Allahü Teâla ise onların zâtlarına “ilahî âşıklık ve mâşukluk” ile tecelli eder ki, “sûfiler” bunu “ittihad” diye isimlendirmişlerdir. Ancak, yine hatırlatalım ki, bu “ittihad” yalnızca fiili kemâllerdedir”.*⁸¹⁷

İbn Sina'nın özellikle çeşitli eleştirisi süzgeçlerinden geçirilmiş olan bu fikirleri, Sünnî dünyâsındaki sûfî ve irfânî gelenek için de uzak durulamaz bir kaynak oluşturur. Nitekim Muhyiddin İbn Arabî (ö. 638/ 1240) ve Sadreddin-i Konevî (ö. 673/ 1274) tarafından savunulan vahdet-i vücûdçu teosofi, onun varlık fikrinden hareket ederek yeni bir anlayış geliştirmeye çalışır. Bu anlayışın izlerine Mevlâna Celaleddin-i Rumi, Yûnus Emre (ö. 719/ 1320), Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 669/ 1271 ?) ve Davud-i Kayseri (ö. 751/1350)'nin eserlerinde de rastlamak mümkündür.⁸¹⁸

Evrensel aşk nazariyesi ile ilgili fikirler Ahmed Gazzâlî ve Aynu'l-Kudat Hemedânî'nin eserlerinde de kısmen yer almıştır. Ancak onlar daha ziyade insan ile Allah arasındaki aşkı işlemişlerdir.⁸¹⁹ İnsan dışındaki diğer mahlûkatın Allah'a aşkı içgüdüsel olup iştîyak kabilindendir. Bu bakımdan aşk insana özgü bir durumdur. Çünkü aşk çile, ızdırap, hüzn ve varlığından geçmeyi gerektirir. Bu yetiler de insanda bulunmaktadır. Unsurlar ve gökler, Allah'a iştîyak duymakla birlikte çile çekmekten ve ızdıraptan yoksundurlar ve bu yüzden onları âşık saymak mümkün değildir. İnsanı aşkı, ızdırabı ve çileyi kabule hazır kılan şey gönlün varlığıdır. Aşk gönülde ortaya çıkar. Âşıklığın insana özgü olmasının nedeni de insanın gönül taşımasıdır. Bununla beraber

⁸¹⁷ Dilâver Güner, “Sûfî” İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve “Makâmâtü'l-Ârifin”i, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, cilt: II, sayı: 6, 127-128.

⁸¹⁸ Güner, “Sûfî” İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve “Makâmâtü'l-Ârifin”i, 138; Bekir, Karlığa, “İbn Sina (etkileri)”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 347.

⁸¹⁹ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 395-397.

sûfiler tarafından bülbülün güle, pervânenin muma aşkıdan bahsedilmiştir.⁸²⁰ Bu ifadeleri sembolik dil çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Âşıklar genellikle bu örnekler üzerinden insanın Allah’a aşkını dile getirmişlerdir.

Bir şiirinde bülbül ile âşık kıyaslaması yapan Gevherî, bülbülün çektiği acıları âşığın çektiği acılara nispetle küçümser ve âşığın çektiği acıların daha şiddetli olduğunu dile getirir. Bülbül her ne kadar mevsimler boyu gülün hasretiyle yanıp yakılsa da neticede bir gönle sahip değildir ve gam çekip gözyaşı dökmemektedir. Yusuf’unu kaybeden Yakup’un hasretinde olduğu gibi insan hasreti gözyaşı döktürür ve gül hasretinden daha ağırdır. Bu hasret kaddi dal, a’lâ ve ednâyı pâmâl eder de âşık mecnûn-i rüsvâ olur. Âşığı bülbülünden farklı kılan en önemli unsur ise lâ-mekân bir gönle sahip olmamasıdır:

Gevherî der behey bülbül-i şeydâ

Bu haletler bizde mevcut serâpâ

Ben gibi âşık-ı mecnûn-i rüsvâ

Dil gibi lâ-mekân olduğun var mı (Âşık Gevherî, 87/97-5)

Âşıkların şiirlerinde bu anlamıyla evrensel aşka yönelik ifadeler bulmak mümkündür. Bu ifadeler daha çok tasavvuftaki yaratılış tasavvuru ile alakalı olup tecelli kavramı ile ilgilidir.

Cemâl, Allah’ın müşâhade-i ilmiyye olarak, kendi Zâtında ilk müşâhade ettiği ezeli bir sıfâtıdır. Bu yüzden “*Cemâl mir’at-ı Sübhan’dır*”⁸²¹ denilmiştir. O, müşâhade-i ayniyye olarak yarattıklarında bu sıfâtı görmek dilemiş ve bunun üzerine ayna gibi kendi cemâlinin aynını görmek üzere âlemi yaratmıştır. Bu sıfât Allah’ın rıza, lütuf ve rahmetini ifade eder. Cemâl için bir celâl vardır. Bu da, kâinatın taayyünleri ile cemâlin perdelenmesidir. Her Celâl’in ardında da, bir cemâl vardır. Allah celâl ve kahriyle bütün mevhum varlıkları ortadan kaldırır; böylece cemâlini ortaya çıkarır. Bu sebeple, celâl cemâlin aynıdır. Mutasavvıflara göre Vâcibu’l-vücûd olan Allah, mutlak bir güzelliğe sahiptir ve kendi zâtında ilk müşâhade ettiği ezeli sıfâtı “cemâl”dir. Cemâl ise gizli kalmayarak görmek, göstermek, görünmek ve sevilme ister. İnsanın kendini görmek için aynaya bakması gibi, Cenâb-ı Hak da kendi güzelliğini temâşâ etmek için, ayna

⁸²⁰ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 397.

⁸²¹ Hüseyin Vassâf, *Mir’âtü’l-Kemal*, İstanbul Üniv., Nadir Eserler Kütüphanesi, İbnülemin Kısım, nr., 10382, vr. 38.

hükümünde olan kâinatı, eşyâyı ve insanı vücûda getirmiştir. O yüzden âlemdeki bütün güzellikler ve güzeller, ilahî güzelliğin çeşitli derecedeki yansımalarından ibârettir. Hakk'ın güzelliği en kâmil manada insanda tecelli eder. İşte bu varoluş nazariyesinde aşk, her şeydir. Evrenin özünü aşk oluşturur ve bütün mevcûdâtta ilk cevher, aşktır. Bu aşkta Allah aslî sevgilidir ve her şeyin özüdür. O'nun mutlak güzelliği bütün kâinata güzellik vermiştir. Bundan dolayı her bir güzellik O'ndan bir iz taşır.⁸²² Ahmed Gazzâlî'nin ifadesiyle Mâşuk aşk hazinesidir ve onun güzelliği zahiresidir.⁸²³ Âşık Seyrânî “*Hak cemâlinde alınmış/Güzelliğin sermayesi/Güzel sevmekten çalınmış/Aşkın muhabbet mayesi*” (152/15) ifadeleriyle bütün güzelliklerin kaynağının Hakk'ın cemâli olduğunu dile getirmektedir. Âşık Seyrânî'ye göre Allah'ın cemâl sıfatları, daha çok yaratma tecellilerini ifade eden celal sıfatlarında gizlenmiştir ancak bu sıfatlar tercüman gerektirmeyecek kadar açıktır. Kalp bu cemâlin şem'ine yanıp tutuşmuştur. (323/40).

Vücûd-i Mutlak, aynı zamanda Kemal-i Mutlak, Cemâl-i Mutlak ve Hayr-ı Mutlak'tır. Cemâl, aşkı doğurur ve cemâl aşksız olamaz. Dünya üzerinde gördüğümüz her güzel, mutlak güzelden bir parçadır. Bu sebeple güzel olanı sevmek, Cemâl-i Mutlak'ı sevmek demektir. Bu, fenâ fillah mertebesinin ilham ettiği bir fikir, bir akide ve bir menzildir. Her şey sonunda dönüp dolaşıp Vücûd-i Mutlak'a varacağı gibi, aşk da sonunda aynı yere varacaktır. Âşık gerçekte Cemâl-i Mutlak'a âşık olmuştur. Çünkü güzellik, Cemâl-i Mutlak'tan insan yüzüne düşen bir nûr zerresidir. Aşk da, o nûrun doğurduğu bir duygudur. Ma'şukun güzelliğinde, Cemâl-i Mutlak sezildiği için; âşık, ruhunu derece derece saflaştırarak, tıpkı Kemal-i Mutlak'a ve Hayr-ı Mutlak'a duyulan hayranlık yüzünden, fenâ fillah mertebesine erenler gibi, fenâ fi'l-aşk mertebesine ulaşır. Artık o menzilde aşk, âşık ve ma'şuk birleşir. Cemâl-i Mutlak'ta mahvolup gider.⁸²⁴

Sevgi bir yandan sevgilinin zuhûrunu, diğer yandan da gizli kalmasını gerektirir, çünkü mutlak meçhulü talep etmek ve sevmek muhâldir.⁸²⁵ Allah yarattığı mahlûkattan zâtını gizlemiş, sıfatlarıyla tecelli etmiştir. Dolayısıyla mahlûkat Allah'ın sıfat ve esmâsının tecellilerinden ibârettir. Bu noktada âşıklar “*Ben beni bilmem neyim dünyâ*

⁸²² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 123; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 116.

⁸²³ Ahmed Gazzâlî, *Sevânihi'l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, 108.

⁸²⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 209.

⁸²⁵ Davud el-Kayserî, *Aşk Şarâbı – Kasîde-i Hamriyye Şerhi*, Terc.: Turan Koç/Mehmet Çetinkaya, İnsan Yay., İstanbul 2011, 47; Irâkî, *Lemaât*, 65.

nedir ukbâ nedir/Söyleyen kim söyleten kim aşk nedir sevdâ nedir/Mey nedir sâkî nedir Mecnûn nedir Leylâ nedir/Kimse idrak eylemez bu âlem-i eşyâ nedir/ Zâhir ü bâtından ârif-i billah olan/Kalp göziyle seyrider ihfâ nedür ifşâ nedür” (Erzurumlu Emrah, 377/302; Âşık Şem’î, 15) tarzında bazı sorgulamalar yaparlar ki bu tür ifadelerle âlemin aşkla yaratılışını dile getirmeye çalışırlar. Tokatlı Nuri’nin “*Ezel gizli idi mihr u muhabbet/Söylendi dillerde âşıkâr oldu*” (Tokatlı Nuri, 308) dizeleri ile dile getirilen bu husus âşıkların dilinde temelde ihfâ-ifşâ kavramlarıyla dile getirilmiş, Allah’ın zâtını kullarından gizlemesini ihfâ, tecellileriyle mahlûkatı yaratmayı murâd etmesini de ifşâ kavramıyla ifade etmişlerdir. Erzurumlu Emrah’ın şu mısrası konuyu özetlemektedir:

Hüsnin ihfâ aşkın ifşâ eylemiş ol nazenin

Yanmasun mı aşkıla ateşlere pervâneler (Erzurumlu Emrah, 376/301-4)

Âşık Dertlî, Allah’ın yaratmayı murâd etmesiyle bütün kâinatı aşkın kapladığını ancak aşk şarâbını nûş etmeyenlerin bunu göremeyeceğini dile getirir.⁸²⁶ Âşık Şem’î ise mahlûkatı aşkın nûrları güneş gibi bu kadar kaplamışken âşığın artık âşıkâre yanması gerektiğini dile getirir.

Şems gibi izhâr olur her kimde var envâr-ı aşk

Âşıkare yanmalı âşıklara ihfâ nedir (Âşık Şem’î, 15)

Âşık Cemâl Hoca “*Bir güzelin âşıkıyam*” diye başlayarak uzunca bir şiirde âşık olduğu güzeli anlatmaktadır ki dikkatli bakıldığında “güzel” dediği zâtın Allah olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre Allah başta peygamberler olmak üzere bütün insanların hatta bütün varlıkların âşık olduğu bir zâttır. Zahir-nihan bütün varlıkların yaratılması, Hz. Adem’in cennetten çıkarılması, Nuh tufanının kopması, arş ve kürsinin yaratılması, güneşin ışık saçması, ayın parlaması, âsumânın devretmesi,⁸²⁷ baharda çiçeklerin açması.. hep o güzelin aşkıyla gerçekleşmiştir. (Âşık Cemâl Hoca, 237/228). Bu yüzden sular Hakk’ın cemâline hayran olarak durmadan akıp dururlar.

Sular bi tecelli keşfetmiş Hak’tan

⁸²⁶ *Kapladı baştanbaşa dünyâ vü mâ-fihâyı aşk*

Çarh-ı gerdunu dirahşân eyledi kimyâ-yı aşk

Âlem içre her kişi andan haberdâr olmamış

Ya ne bilsin n’idüğün nûş etmeyen sahbâ-yı aşk (Âşık Dertlî, 121-43/1)

⁸²⁷ *Der ki cemâl, hüsn-i san’at Halik’a*

Onun merhameti çoktur âşıka

Aşkla görür seni her gün mâşuka

Devran edip hep âsumân uyumaz (Âşık Cemâl Hoca, 302/287-3)

Cemâline hayran olmuş gidiyor
Dolmuş derelerden, dalgası çalkar
Her bakana hayran olmuş gidiyor (Âşık Cemâl Hoca, 250/245-1)

Dil-meftûn olmasa âşık yârına
Yanar mı pervâne şem'in nârına
Âh u zâr çekmese Hak dîdârına
Uyanıp hâbından su dolandır mı (Bayburtlu Celâlî Baba, 124/20)

Aşkından eser olmasa Ya Haliku'l-eşyâ
Vermez idi şem'a geceler lem'a-i işrâk (Tokatlı Nuri, 144)

Vahdet-i vücûd esasına dayanan İbn Arabî âleme Allah'ın sûreti, Allah'a da âlemin ruhu nazarıyla bakmıştır. Ona göre sadece Allah vardır, âlem ise onun varlığının çeşitli tecellîlerinden ibârettir. Bu sebeple bazı mutasavvıflar, “Allah vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu”⁸²⁸ meâlindeki hadise, “Şimdi de öyledir” ifadesini eklemişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre âlem her an yaratılmakta ve yine yaratıldığı anda yok olmaktadır. O buna “*el-halku'l-cedîd*” adını verir. Bu anlamdaki yaratma, aslında sürekli tecellîden başka bir şey değildir.⁸²⁹ Âlemi muhabbet denizine düşen bir katre olarak kabul eden Âşık Ömer'e göre gerek mevsimler gerekse güneş ve ay denizin çalkalanışı gibi sürekli hareket halindedir ve Allah'ın emriyle hareket etmektedir.⁸³⁰

Sular olmuş gibi dîdâra akmış
Dün gün akar çağlar meydâna akmış
Muhabbet bahrinde bir katre akmış
Mevc urur çalkalanır ummân eğlenmez

Gerek yaz kış gerek bahar ile güz
Gerek mihr ayıyla gerek ki yıldız
Devreder Hakk'ın emriyle düpdüz

⁸²⁸ Buhârî, Bed'ü'l-Halk, 1.

⁸²⁹ Süleyman Uludağ, “Âlem”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 360-361.

⁸³⁰ Âşık Ömer bir başka şiirinde “*Su gibi dîdâra müştak olalı ağlarım*” (Âşık Ömer, 130/258-1) ifadeleriyle kendini dîdâra müştak olup durmadan akan suya benzetmiş, suların akışına nisbetle gözyaşı döktüğünü ifade etmiştir.

Felekler rakseder bir an eğlenmez (Âşık Ömer, 19/Destan-8)

Sular ki akar derd ile çağlar eder Allah

Allah diyerek çağlar, o çağlar eder Allah

Allah adını zikredicek vâdi ü sahrâ

Tesbih ile tehlil ile dağlar eder Allah (Tokatlı Nuri, 140-141)

İlk dönemlerden itibaren sûfiler, Kuran-ı Kerim'deki çeşitli ayetlere bakarak, hayatın anlamı, âlem ve içindeki her bir şeyin mahiyeti ve Tanrı için taşıdığı değer, insanın âlemle ve Tanrı ile ilişkisi vb. konularda yorumlar getirmiştir. Bu meyanda Kuran-ı Kerim'e baktığımızda gökler, yerler, arş, kürsi ya da melekler, cinler, şeytanlar, hayvânlar, bitkiler, madenler, donuklar (cemadat) vs. pek çok şeyin bir arada ve aynı işlev için yaratılmıştır. Bu yönüyle bütün bunlar, irâde sahibi ve *kadir-i mutlak* Tanrı'nın yaratmasının belirtileri ve alâmetleri sayılmış, her birisine genellikle hayat, bazen ise belirli bir bilinç izafe edilmiştir. Bunun en meşhur örneği her şeyin Tanrı'nın hamdini tesbih ettiğine dair ifadededir ki, “*Göklerde ve yerde olanların hepsi Allah'ı tesbih etmektedir*”⁸³¹ ayeti vahdet-i vücûdu benimseyen sûfilerin varlık ve âlem teorilerindeki temel kaynaklardan birisi haline gelmiştir.⁸³² Bu anlayış âşık şiirinde de çokça dile getirilmiş, dağlar, sular, kuşlar, ağaçlar vs her şeyin Allah'ı zikrettiği şiir dilinin incelikleriyle dile getirilmiştir.

Rûz u şeb teşbihdürür işleri

Vird-i Hakk'ı okur dâim kuşları

Eflâke beraber olmuş başları

Dergâh-ı Hakk'adır yüzü dağların (Âşık Kâtibi, 26/27-2)

Kuşlar Hakk'ı teşbih eder dilince (Âşık Talibi, 34)

Leylek gelmiş tak tak öter

Allah diyor o da şimdi (Âşık Ruhsatî, 161/126)

Bu sular akar ağlar

⁸³¹ Haşr, 59/1.

⁸³² Ekrem Demirli, “Sûfilerin Âlem ve Tabiat Görüşü: Her Şey Tanrı'ya İşaret Eden Canlı Bir Âyettir”, *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu, 15 Mayıs 2008*, cilt: II, 67.

Dereler yıkar ağlar
Aşk âşıkı mest eder
Göklere bakar ağlar (Âşık Cemâl Hoca, 111/73-5)

Bununla beraber halku'l-cedid kavramı âşıkların dilinde Allah'ın her yeni günde yeni rızıklar göndermesi şeklinde de işlenmektedir. Keza Âşık Ruhsatî Allah'ın her gün yeni rızık göndermesini O'nun varlığına ve birliğine bir delil olarak kabul etmektedir.

Ellerin devrânı demi var ise
Hamdolsun bizim de sabrımız vardır
Yevm-i cedit rızık-ı cedit gönderir
Yaradan Mevlâ'ya şükrimüz vardır
Delile ne hâcet birdir Rahman'a
İnandık aklımız fikrimiz vardır (Âşık Ruhsatî, 325/368)

Aşk sadece insanların değil bütün varlıkların yaratılış sebebi olduğundan oldukça geniş bir hüviyete sahiptir. Bu yüzden Erzurumlu Emrah aşkın bu kapsamlı oluşunu “bütün âlem bir araya gelip şerh edecek olsalar yine de aşkın sırlarını tam anlamıyla ortaya koyamazlar” diyerek ifade etmektedir.

Sen degül Emrah kamu âlem meşarih olsalar
Şerh olunmaz haşre dek mecmua-yı esrâr-ı aşk (Erzurumlu Emrah, 280/211-7)

4.2.2. Ezeli Aşk

Tasavvufta Allah ile insan arasındaki ilâhî aşkı ifade eden ezeli aşk, evrensel aşkın bir parçası⁸³³ olup sûfiler tarafından mîsâk konusuyla temellendirilmiştir. Kur'anî bir ifade olan mîsâk, Allah'ın ruhlar âleminde ruhlarla yaptığı sözleşmeyi ifade eder. Mutasavvıflar, “*Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)” demişlerdi*⁸³⁴” mealindeki ayetin tefsirinde ezeli aşk konusunu gündeme getirmiş, bu sözleşmeyi (mîsâk) aşk sözleşmesi saymışlardır. Bu sözleşme ruhların cisim âlemine ya da beşeriyet âlemine

⁸³³ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 391.

⁸³⁴ Araf, 7/172.

girmelerinden önce, yani ezelde gerçekleşmiştir. Bu yüzden de insanın Allah’a olan sevgisi ezeli ve fitrî bir sevgidir.⁸³⁵

Ezeli aşk nazariyesi ilk olarak h. 3/9. yüzyılda ortaya çıkmış ilk olarak da Cüneyd-i Bağdadî ve Hallac-ı Mansur tarafından dile getirilmiştir. Cüneyd, mîsâk ve o gün ortaya çıkan sevgi konusundaki görüşünü *Kitâbu’l-Mîsak* ve *Kitâbu’l-Fenâ* adlarında iki küçük kitâbında dile getirmiştir. Mîsâk günü, ruhlar henüz varlık kazanmamışlarken Allah, onları kendi rabbânî varlığıyla var edip onlara seslenmiş ve işte bu seslenişinde onlara sevgisini göstermiştir. Âdemoğullarının ezeli olan ruhları da bu “*sizin Rabbiniz değil miyim?*” sorusuna cevap olarak “*evet*” demişler ve bundan itibaren onların sevgileri de başlamıştır. Öyleyse sevginin ezeli olması, mîsâkın ezeli bir olay olmasındandır.⁸³⁶

Ebu Hamid Gazzâlî mîsâk konusunu kabul etmezken kardeşi Ahmed Gazzâlî ve Horasanlı sûfîler h. 5/11. yüzyıldan sonra mîsâk anlayışını belirgin bir şekilde eserlerinde işlemişler, Allah aşkını ezeli aşk diye adlandırmışlardır. Onlara göre elest hitâbı aslında Yüce Allah’ın güzellik ve cemâlinin âdemoğullarının ruhlarına tecellisinden başka bir şey değildir. Allah o gün mâşuk sûretinde tecelli etmiştir. Bu zuhur ve tecellinin ışığıyla ruhlar Allah’ın yüzüne bakabilmişlerdir ve ilk bakış olan bu bakışla âşık olmuşlardır. Daha sonraki dönemlerde Şihabuddin Sem’ani, Senaî, Feridüddin Attar, Fahreddin Irakî gibi mutasavvıf şâirler mîsâk konusunu ve bununla alakalı olarak ezeli aşk anlayışını çokça işlemişlerdir.⁸³⁷

Ezeli aşk kavramıyla irtibatlı olan bir başka konu ise Allah’ın kullarına sevgisi konusudur. Süfilere göre ilâhî aşkın, yani insanın Yaratıcı’ya olan sevgisinin temel ve başlangıcı Allah’ın sevgisidir. Tasavvufta bu inancı gündeme getiren ilk kişilerden biri Bâyezid-i Bistâmî’dir. Allah’ın kullarına sevgisi yaratmayı murâd etmesiyle zuhur etmiştir. Bu yüzden ezeli aşk nazariyesi tasavvufun yaratılış telakkisiyle de alakalıdır. Mutasavvıflarca meşhur olan “*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim, mahlûkatı yarattım*”⁸³⁸ hadîsinin delaletine göre, muhabbet başlangıçta Hak’tan zuhur etmiş ve bütün âlemin yaratılmasına sebep olmuştur. Nitekim “*Allah onları, onlar da Allah’ı*

⁸³⁵ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 375-376.

⁸³⁶ Bu risaleler için bkz. Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y., 147-159.

⁸³⁷ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 376-386.

⁸³⁸ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 132 (2016).

severler”⁸³⁹ âyetinde de muhabbetin önce Hak’tan zuhur ettiği teyit edilmektedir.⁸⁴⁰ Bâyezid’den bu konuda şu söz nakledilir: “Çok kez benim O’nu istediğimi sandım. Oysa ilk önce O beni istemişti.” Bu cümleyi Ahmed Gazzâlî, *Sevânihi*’te naklederek Allah’ın sevgisinin kulların sevgisine göre önce olduğunu dile getirmektedir. Ahmed Gazâlî, bu konuyu “O onları sever, onlar da O’nu severler” ayetine tatbik etmiş ve “*yuhibbuhum*” (onları sever) ibaresinin “*yuhibbûneh*” (O’nu severler) ibaresinden önce yer almasının Allah’ın sevgisinin kulların sevgilerine göre önce oluşunun delili olduğunu belirtmiştir.⁸⁴¹

Hakk’ın muhabbeti kadim, kulun muhabbeti ise hadistir. “*Allah güzeldir, güzelliği sever*”⁸⁴² hadisinin hükmüne göre cemâl ve kemâlî sevmek Allah’ın kadîm sıfâtıdır. Bu ezelî muhabbet ve sonsuz meyil, bütün muhabbetlerin aslı, bütün aşk ve sevgilerin sermayesi olmuştur. Her güzellik, her fazilet ve kemâl, o hakikî “Cemâl”in dalları ve ışıkları olmuştur. Bu yüzden “*Bütün güzellerin güzelliği O’nun cemâlinden ödünç alınmıştır.*”⁸⁴³ Âşık Seyrânî’nin “*Cevher-i aşk zât-ı Hak’tan bilenmiş*” (Âşık Seyrânî, 187/73-2) ifadesi bu hususu dile getirmektedir. Bu yüzden elest bezmi kutsal bir işret meclisi olarak kabul edilmiştir.⁸⁴⁴ Bu tasvire göre elest meclisi meyhâne, sâkî Allah, şarap yaratılış, şarâbı içenler ise mahlûkattır.

Arifler ve hak âşıklarının Allah sevgisini neden şarâba benzetikleri sorusuna cevap arayan İsmail Ankaravî aşk ve muhabbetin maddî şarâba şu yönlerden benzerliği olduğunu söylemektedir:

1. Şarâbın ilk makamı ve asıl bulunduğu yer şarap küpünün dibidir, kaynama ve galeyan vasıtasıyla çıkmaya ve görünmeye meyleder. Aynı şekilde muhabbet şarâbı, âşıkların sinesinde ve her muştâkın kalbinin ortasında gizli iken, küpteki şarâbın galeyânı gibi, sevret (şiddet) ve iştiyâkın galebesi sonucu zuhura mecbur olur.

2. Maddî şarap bütün organlarda nasıl sâri ise muhabbet de âşıkın vücûdunda öyle sâridir.

⁸³⁹ El-Maide, 5/54.

⁸⁴⁰ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 207.

⁸⁴¹ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 377; Ahmed Gazzâlî, *Sevânihi’l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, 50.

⁸⁴² Müslim, İman, 147.

⁸⁴³ Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi, İbnü’l-Fârız’ın Kasîde-i Tâiyyesi ve Şerhi*, 49, 50.

⁸⁴⁴ İrfan Gündüz, “Bâde” *DİA*, İstanbul 1991, IV, 418.

3. Şarap, kendisini içen kimseyi nasıl cömert ve eli açık hâle getirirse, aynı şekilde aşk da âşıkı, cimri ve pinti ise bile cömert ve kerem sahibi yapar. Şu var ki şarapla sarhoş olan para pul verirken, aşk sarhoşu kararı kaçmış canını ortaya koyar.

4. Her ikisi de sarhoş, kirli ve lâubâlî-meşreptirler, korkudan uzaktırlar. İkisi de tatlı canlarına doymuş, büyüklük ve hayâ perdesini kaldırmış, namus ve korku perdesini atmış, varlık kaydından kurtulmuş ve sarhoşluktan zevk almakta ihtisas sahibi olmuşlardır.

5. Benzerlik taraflarından biri de alçak gönüllülük ve yalvarıcılıktır. Zîra şarap ve muhabbet, içeni ve âşıkı üstünlük ve başı yükseklerde olmaktan kulluk eşiğine ve boynu büküklüğe indirir ve cihânın nice büyüklerini izzet doruğundan zillet çukuruna atarak zelil ve hakîr kılar.

6. Benzerlik yönlerinden biri de sırları ifşâ etmektir. Nitekim şarap içen, içindeki sırrı ifşâ eder. Diri olan âşık da hakikatleri, iç buluşlarını ve içe âit sırları ortaya çıkarır. Nitekim Allah'ın çok velîleri, mânâlara ve hakikatlere söz elbisesi giydirerek aklî olanları duyularla anlaşılabilir seviyeye indirirler.⁸⁴⁵

Allah'ın celal ve cemâl tecellileriyle ruhlara sunduğu şarâbı içenler yaratılmış ve Allah'ın meyhânesinden çıkmıştır. Âşık Gevherî bu hususu “*Garip Gevherî’yi sürüp dergehinden/Yâr ettin kendine şimdi yâr eli*” (Âşık Gevherî, 86-95/5) ifadeleri ile dile getirirken Âşık Şem’î yaratılışı deryanın dalgalanması teşbihi ile ifade etmektedir:

Elestü bezminde sâkî-i kudret

Kandırdı dem bedem peymânesinden

Kılmak murâd etti vahdette kesret

O zaman çıkardı meyhânesinden (Âşık Seyrânî, 235/152-1)

Aşk meyinden Hak bir bir katre ihsân eyledi

Nûş-idüp bezm-i elestten rûhumuz buldu safâ

Başladı mevc urmağa derya gibi sultân-ı aşk

Bad-ı aşk günden güne buldu derûnumda nümâ (Âşık Şem’î, 1)

⁸⁴⁵ Bkz. Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi, İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyyesi ve Şerhi*, 50.

Âşık Seyrânî'ye göre Allah elest meclisinde ruhlarla sözleşme yapmış (Âşık Seyrânî, 307/15) onlardan söz almadan yaratmamıştır.

Âlem-i ervâhta rûhlara Mevlâ

Ten mülkün vermedi ahd ü amansız

İkrâr-ı ezelde duranlar hâlâ

Mü'mini kâmindir şeksiz gümânsız (Âşık Seyrânî, 295/247-1)

Âşıkların şiirlerinde sıkça vurguladıkları bir husus da aşkı yapılan bir pazarlık sonucu elde ettiklerini ifade etmeleridir. Yapılan pazarlık, verilen karşılık ve alınan meta nedir? diye sorduğumuzda şu cevabı almaktayız: Âşıklar elest bezminde Allah ile ruhlar arasında yapılan mîsâk-ı ezelfî bir pazarlık olarak düşünmüşler, aşk-ı ilâhîyi elde etmek üzere mâsivâ namına her neye sahiplerse her şeylerini vermeyi kabul etmişlerdir. (Âşık Seyrânî, 307/15). Yaptıkları bu pazarlıktan da hoşnut olmuşlardır. Âşık Ömer'in "Cihan varlığını aşka değiştik/Billahi hoşnuduz bazarımızdan" (Âşık Ömer, 59/96-3) ifadeleri bu hususu dile getirmektedir. Başka bir şiirinde de "Ben hubluğu doğrusu Leylâ'ya değişmem" (Âşık Ömer, 103/199) diyen âşık ilâhî aşkı mecâzî sevgililere bile tercih ettiğini ifade etmektedir. Allah'ı aşkın mimarı olarak tasavvur eden Âşık Dertlî kendini de aşk pazarının virâne tellâlı olarak tavsif eder.

Dertli dellâlıdır bazâr-ı aşkın

Kulu kurbanıdır girdâb-ı aşkın

Aşkı bünyad eden mîmâr-ı aşkın

Tamir kabul etmez virânesiyim (Âşık Dertlî, 144-60/4)

Ezel meyhânesinde Cenâb-ı Hakk'ın "elestü birabbiküm" hitâbıyla bâde içen ruhlar, aynı zamanda Allah'ın varlıkları yaratmayı dilemesiyle de muhabbet sarhoşluğuyla hayrete düşmüş ve Erzurumlu Emrah'ın ifadesiyle dünyâda onun serserisi, Beşiktaşlı Gedâî'nin ifadesiyle ise âşık-ı mecburu olmuşlardır. (Beşiktaşlı Gedâî, 66/49-3; 78/61-1).

Düşelden rûyün üzre zülf-i hâlün

Cihân-ı tutdi kâfirler çerisi

Görüp bir kez cemâl-i pâkun Emrah

Ki hâlâ olmuş ânun serserisi (Erzurumlu Emrah, 271/202)

*Ânın ben âşık-ı mecburu oldum yoktur inkârım
 Odur rûz-i ezel bezm-i Elest'te evvel ikrârım
 Fedâ olsun ânın râhında cümle eldeki vârim
 Ki ândan gayri yoktur bir enisim munisim yârim* (Beşiktaşlı Gedâî, 80/62-4).

Davut el-Kayserî, İbn Fârız'ın “*henüz asma çubuğu yaratılmadan onunla sarhoş olmuştuk*” ifadesini “*beşerî sûret içinde zuhûr etmeden önce, ezelde Allah'ın Celâlî ile Cemâlinde mest olmuştuk*”⁸⁴⁶ şeklinde açıklamaktadır. Bu telakkîye göre ruhlar elest bezminde Hakk'ın cemâlini müşâhede etmiş, dimağlarına işleyen aşkla mest olmuşlardır. Erzurumlu Emrah'ın “*Bu aşk-ı dem içinde yok iken Mecnûn eğer Leylâ/Ben ol demler yine hem aşk-ı Mevlâ ile Mecnûn'am*” (Erzurumlu Emrah, 295/225-3) “*Bıldır bir üzüm salkımın resmini görmüş/Yıl geçti de ayılmadı sermestliği vardır*” (Erzurumlu Emrah, 390/315) ifadeleri aşağıdaki şiirler bu hususa işaret etmektedir.

*Adım mest yazılmış levhime ezel
 Tel varaktan yazı aktan ayrılmaz* (Âşık Talibi, 33)

*Halkolmazdan evvel Ferhad u Mecnûn
 Fenn-i bâb-ı aşkı revân okudum* (Âşık Ömer, 58/94-2)

*Mest olan mestâne gelmiş tâ ezelden tâ ebed
 İçtiler aşkın şarâbın âb-ı engur olmadan
 Mûtû kable en temûtû sırrına mazhar olan
 Haşri neşri gördü bunda nefha-i sûr olmadan
 Hak cemâl-i Kâbe'sin kıldılar âşıklar tavaf
 Yerde Ka'be gökyüzünde Beyt-i Ma'mur olmadan
 Bir muhal sevdâya düşmüş rûz u şeb Şem'i müdâm
 Hakka vâsıl olmak ister halka menfûr olmadan* (Âşık Şem'i, 65)

Âşıklara göre elest bezminde Cenâb-ı Hakk'ın ruhlara hitâbı sırasında kullar O'na hem âşinâ hem de âşık olmuşlardır. Âşık Şem'i bu hususu; “*Dahi doğmazdan evvel uğramıştım ben bu sevdâya*” (Âşık Şem'i, 12) ifadeleriyle dile getirirken, Âşık Ömer;

⁸⁴⁶ Davud el-Kayserî, *Aşk Şarâbı – Kasîde-i Hamriyye Şerhi*, 53.

“*Ta ezelden âşinâlık bizlere olmuş kadim*” (Âşık Ömer, 353/577-5) ifadesiyle ruhların elest bezminde Allah’a âşinâ oldukları dile getirmiştir. Yozgatlı Hüznî bu aşinalığı daha da detaylandırarak şöyle ifade etmiştir:

*Tâ bezm-i eleste sâki-i kudret
Evvel bana sundu sahbâ-yı aşkın
Bâb-ı sadâkatten yazıldı hüccet
Meydana konuldu kâl’â-yı aşkın*

*Göründü dideme çeşm-i gazâlin
Dokundu âyât-ı vasf-ı cemâlin
Mest itdi dimâğım bûy-i visâlin
Doldu bu sineme safâ-yı aşkın*

*Dilde senden gayri kalmadı gaygû
Sardı sinemi aşkın nedir bu
Cevritme bendene zülf-i semen bû
Beni Mecnûn itti Leylâ-yı aşkın* (Yozgatlı Hüznî, 145/94)

4.2.2.1. Ezeli Aşk Bağlamında Aşkın Halleri ve Tezahürleri

Elest bezminde Cenâb-ı Hakk’ın hitâbına mazhar olan insanlar, yaratılış ile birlikte Allah ile aralarına giren nefis ve dünyâ perdelerinden (hicâb) dolayı ezeli aşk sözleşmesini günlük hayat içerisinde hatırlayamaz olmuşlardır.⁸⁴⁷ Bu perdelerin inceltirme durumuna göre insanlar (âşık) Allah’a (mâşuk) yaklaşır ya da O’ndan gafil olurlar. Aşk gönüle düştüğünde bazen mesrûr, bazen mehcûr; bazen Tûr, bazen hor; bazen halkın gözünden dûr, bazen lâmekân iklimine Mansûr; bazen rif’at gösterip meşhûr, bazen harâb-ı beyt iken ma’mûr; bazen şahları gedâ, bazen gedâları şah eder.

⁸⁴⁷ Ahmed Gazzâlî bu konuda şu açıklamaları yapmaktadır:

“Eğer perdeler şeffaflaşırsa aşk da örtülerin altından parlayıverir. Bu aşk içerden dışarı çıkar, yaratıkların aşkı ise dışarıdan içeriye girer. Yaratıkların aşkının nüfuz edebileceği en son nokta kalbin dış zarıdır (şagaf). Kalp ise velayetin merkezidir ve aşkın aydınlığı ta oraya kadar iner. Eğer bütün perdeler kalkacak olursa nefis de işe karışır. Ama nefsin aşk yoluna girmesi bir ömür gerektirir. Dünya, yaratıklar, şehvetler ve arzuların faaliyet alanı kalbin dış perdeleridir. Aşk kalbe nâdiren ulaşır; ama aslında hiç ulaşamaz” Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu’l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, 63.

Bazen âşikâr görünür bazen sâki-i devrân elinden zehr-i mâr içirir⁸⁴⁸. Âşkın halleri diyebileceğimiz bütün bunlar tasavvufta telvin-temkin kavramlarıyla ifade edilen gönülde yaşanan değişme ve dönüşmeleri ifade eder. Tasavvufta telvin, hal sahiplerinin; temkin ise hakikat sahiplerinin sıfatıdır. Kul, terbiye yolunda olduğu müddetçe telvin sahibidir; çünkü o, sürekli bir halden diğerine yükselir, bir sıfattan diğerine intikal eder, bir merhaleden diğerine geçer. Telvin, talep ve istikamet yolunu araştırma makamı olduğundan, kulun yolda olduğu sürece, bir halden diğerine geçişini ifade eder. Hedefe ulaşınca, temkin sahibi olur istikrar kazanır.⁸⁴⁹ Âşıkların dilinde temkin mertebesi “hiçte karar eylemek”, yani benlik ve varlık vehimlerinden kurtulup kullukta sultanlığı bulmaktır. (Âşık Seyrânî, 299/3) Buna göre cemâl iştियakı/güzellik tutkunluğu ile başlayan aşk imân ile özdeşleşir ve ibadete dönüşür. Aşk lutf-i Hüdâ olduğundan ayrılık kader olarak telakki edilir. Dünya mihnetânesinde hasret ve firkat ile başbaşa kalan âşık, aşk ateşiyle (dert) yanar, pişer ve kirlerinden/günahlarından kurtulur. Bunlar âşığı vuslata hazırlayan unsurlardır. Neticede âşık ölümü vuslat olarak telakki eder ve mâşukuna kavuşmak için ölümü beklemeye başlar. Bütün bu tezahürler hakikat yolcusu olan dervişin tarik-i aşk içerisindeki seyr ü sülûkunu, fenâ yolculuğunu ifade eder ki neticesi fenâ fi’l-aşktır.

4.2.2.1.1. Cemâle İştiyâk

Âşıkların aşkla ilgili şiirlerinde sıkça ifade ettikleri bir “cemâl” ve cemâle müştaklık vurgusu dikkati çekmektedir. Âşıklarda cemâl iştiyakının kaynağı elest bezmidir. İnsan elest bezminde Allah’ın ruhlara hitâbıyla hüsn-i cemâl, hüsn-i savt, râyiha-i tayyibe şeklinde üç türlü tecelliye mazhar olmuştur. Bunlardan birisi de cemâl tecellisidir. Hüseyin Vassâf bu hususta şunları dile getirmektedir. “İnsanın hüsn-i cemâle, hüsn-i savte, râyiha-i tayyibeye alâkası âlem-i elestteki tecelliden münbaistir deniliyor. O âlemdeki tecellî-i *elestü birabbikum* hitâbı ruhlarda iz bıraktı. Bu âlem-i fânide insanlar hayrette ve hasrettedir. Nerede bir hüsn-i cemâl sâhibi görse kalbinde ona alâka-bend olur. Nerede bir güzel ses işitse onun esiri olur.⁸⁵⁰ Nerede bir güzel koku

⁸⁴⁸ Örnek şiir için bkz. Âşık Ömer, 401/625; 191/349-4; Âşık Şenlik, 205/78.

⁸⁴⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlsî*, 218; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 522

⁸⁵⁰ İbn Fârız güzel sesin Elest hitâbını hatırlatacağını beşikteki çocuk örneği ile açıklamaktadır. Nasıl ki beşikteki bebek, beşiğin verdiği sıkıntılardan dalayı ağladığında ona ninni söylenince susup dinlerse bazı güzel sesle de dünyânın sıkıntıları içerisindeki insana elest hitâbını hatırlatıp ruhunu dinlendirebilir. İsmail Ankaravî bu hususu şöyle şerhetmektedir: O yavrunun üzüntü ve ıstırabının hüznü nağmeler ve

duysa ondan lezzet bulur”.⁸⁵¹ “Güzel koku” ile kastedilen şey Mutlak Güzelliğin alâmet ve işaretleridir; bu da âlemde gördüğümüz gözalıcı nitelikteki güzelliştir. “Meyhâne” (*hân*) sözcüğü ile kastedilen ise rûhânî ve cismânî varlıkları güzelleştiren Mutlak Cemâl kaynağıdır; ama bunların güzelliği deryada bir damladır. Eğer Mutlak Cemâl’in, başta kadın ve erkek güzelliği olmak üzere, bütün varlıklarda somut bir şekilde kendisini gösteren güzel kokusu olmasaydı, *Mahbûb-u Hakîki*’ye âit olan Mutlak Cemâl kaynağına yol bulunamazdı. Nitekim şöyle denilmiştir: *Siz olmasaydınız aşkı, Aşk olmasaydı sizi tanıyamazdık*. Eğer görünür varlıklardaki ışık ve parıltılar olmamış olsaydı, ilâhî Mutlak Vücûd olan Nûrların Nûru’na ulaşmak benim için mümkün olmazdı. İnsan, mecâzî güzele kendisini kaptırdığında ve onun belâ ve sıkıntılarına müptelâ olduğunda, her canlıya sığınak ve her varlığa barınak olan Mutlak Hakîki Sevgili’ye yönelir. Derken, bize o mutlak güzelliğin etkilerinden bir şeyler taşar ve bu mutlak güzellik bizi mecâzî güzelin elinden gayretle (kıskançlıkla) çekip alır. Belâ ve sıkıntıların açmazından insanı kurtarır ve onun yönünü, nûrların kaynağı ve kemâlin mâdeni olan Cenâb-ı Kerîm’ine döndürür. Böylece onun için ilâhî hazrete vusûl gerçekleşir.⁸⁵²

Sûfilere göre ruhların yeryüzüne indirilmeden önce Hakk’ın huzurunda toplandıkları “bezm-i elest”, kutsal bir işret meclisidir. Ruhlar bu mecliste Allah’ın, “*elestü birabbiküm*” hitâbına, “*Belâ*” (evet) diye cevap vermişler⁸⁵³ ve bu şekilde elest bezminde aşk bâdesini içmişlerdir. Bu yüzden ruhlar, bedeni ifade eden anâsır âleminin bağlarından sıyrılarak yeniden ilâhî âleme ve bezm-i elestteki durumlarına dönmek isterler.⁸⁵⁴ Emrah’ın şu şiiri bu anlayışı dile getirmektedir.

Zâhidâ biz mest-i aşkuz mülk-i cânı isterüz

Bülbül-i bâg-ı elestüz gülsitânı isterüz

Hânkâh-ı aşkda tekâmül olupdur hayâlimüz

tatlı sesle sükûn bulması şu veçhiledir: Onun ruhlar âleminde cesed mertebesine inmesi yakın zamanda olmuştur, rûhânî lezzet gerektiği şekilde vücûdunda bulunmaktadır. Cismânî alâkalar ve kirler yaradılışında henüz yer tutmamıştır, “elest sözü”nün zevki rûhunda müşâhede edilmektedir. Aynı şekilde güzel seste de “elest” hitâbının lezzeti bulunur. Nitekim İmam Kuşeyrî buyurur: Bir kimse güzel sestene ne kadar zevk alırsa bilinmeli ki elest hitâbından o kadar lezzet almıştır. Elest hitâbının bu dünyâda zevkini ve tadını bilmek isteyen, güzel ses dinlesin. Zîrâ elest kelâmının lezzeti güzel seste mevcuttur. Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi*, İbnü’l-Fârız’ın *Kasîde-i Tâiyyesi ve Şerhi*, 310.

⁸⁵¹ Vassâf, *Feyzû'l-Kemâl*, 42.

⁸⁵² Davud el-Kayserî, *Aşk Şarâbı – Kasîde-i Hamriyye Şerhi*, 57.

⁸⁵³ A'râf, 7/172-173.

⁸⁵⁴ Gündüz, “Bâde”, 418.

*Keşf içün irşâd-ı kutbu'l-ârifânı isterüz
 Murg-ı ruhum cîfe-i dünyâda lezzet bulmadı
 Per açup bir özge ilden âşiyânı isterüz
 Fânî dehrün neylerüz mülkinde mesken tutmağı
 Lâ-mekândan gelmişüz biz lâ-mekânı isterüz
 N'eylesün Emrâhî cânı ki ola cânândan cüdâ
 Şol ezel bezmindeki eşref zamânı isterüz (Erzurumlu Emrah, 434/354)*

Cemâl-i İlahî âşıkların dilinde yâr-ı kadimdir. Âşık Ömer “yâr-ı kadim” ifadesi ile ezel bezminde ruhların âşık olduğu Cemâl-i Mutlak’ı kastetmektedir:

*Beni mesrûr eyleyen ol nevcivânım bundadır
 Hemdemim yâr-ı kadîmim tende cânım bundadır
 Hâtır-ı mahzûnuma kat kat teselliler verüp
 Âlimâne nutk eden şirin zebânım bundadır (Âşık Ömer, 326/540-1)*

*Akl ile güzel fehmedegör yâr-ı kadîmi
 Sen bu Ömer’in kıymetini bil küçücükten (Âşık Ömer, 110/219)*

Yâr (Allah) kadîm bir sevgili olarak telakkî edildiğinden o yâre duyulan hasret de kadîm olmaktadır. Âşık Sümmânî’nin “Âşık olsan kadim olur kederin/Dost ilinden niçin yoktur haberin” (Âşık Sümmânî, 269/148-2) ifadeleri bu hususu dile getirmektedir. Yozgatlı Hüznî’nin *Eski sevdâ gitmez olsun serinden* (Yozgatlı Hüznî, 95/16-3) şeklindeki ifadesi de bu anlamda kullanılmış olabilir.

Elest bezminde Hakk’a âşinâ olan ruhlar, onu âşikâre de görmek isterler:

*Âşinâ-yi tâ Elest’im yâre lâkin ma’nide
 Şimdi gönlüm âşikâre olmak ister âşinâ (Âşık Ömer, 88/159)*

*Şimdi bir dilbere oldum üftâde
 İnşallah irerim bugün murâda
 Davam hâsıl olmaz benim dünyâda
 Tâ hak divânında duruşmayınca*

Dilbersiz bezmde bâde nûş olmaz

Olursa sâkî-i dil sarhoş olmaz

Bir vechle benim gönlüm hoş olmaz

Sevdiğim dilberle görüşmeyince (Âşık Gevherî, 39-23/3)

Âşık Şem’î, aşkın elest bezminde Cenâb-ı Hakk’ın ruhlara hitap etmesiyle yaşanmaya başladığını, Cemâlullah’a nail olmadıkça vuslatın gerçekleşmeyeceğini ve o ana kadar aşk ateşini taşımaktan ictinâb etmeyeceğini şu ifadeleriyle dile getirir ve Allah’tan arzularına nail etmesini temenni eder:

Senin başında Şem’i ateş kâlû belâdandır

Cemâlullah’a nail olmayınca eylemem serfurû (Âşık Şem’î, 66)

“Şem’i’nin imân-ı kâmile rıza derd-i cemâl

Yâ ilâhî sen nasip-it el-aman arzularım” (Âşık Şem’î, 54)

Bu durumda âşık-ı sadık cemâle müştak olup kapısında kısmet bekleyen kişi olur (Âşık Şem’î, 30). Âşık Dertlî kendini Cemâl’e abası yanık bir âşık olarak tavsif eder ve gayretinin zât-ı Hakk’a vâsıl olmak olduğunu dile getirir:

Vâsıl olma var mı hiç visâline

Akıl fikir ermez pür kemâline

Âfitap hüsnüne mah cemâline

Var mı Dertli gibi abası yanık. (Âşık Dertlî, 120-42/3)

Zât-ı Hakk’a vâsıl olmaktır hemîşe gayretim (Âşık Dertlî, 142-58/2)

Ayrıca Âşık Dertli, halk arasında Dertli mahlasıyla tanınmasının da Cemâl derdine talip olup aşk sırrını ifşa etmesinden ileri geldiğini ifade eder (Âşık Dertlî, 142-58/6).

Âşık Ruhsatî, âşıklar defterine “*bir Cemâl’in hayranı*” (Âşık Ruhsatî, 373-439/1) diye kaydolduğunu ifade eder ve âşıklığı “*dosta*⁸⁵⁵ *sarılmak*” (Âşık Ruhsatî, 149-107/3) şeklinde tarif eder.

Cemâl iştihakı ile yanan âşık Cemâl’siz cenneti istemez. Çünkü amaç Hakk’ın cemâlini müşâhede etmektir. Beşiktaşlı Gedâî “*Beni idhâl-i cennet etmesin, Rıdvân’dan*

⁸⁵⁵ Âşıklar şiirlerinde “dost” genel olarak Allah manasında kullanılmaktadırlar.

istersem” (Beşiktaşlı Gedâî, 71/54) ifadesiyle cenneti değil; “*Gedâî âşık-ı sadık cemâlsiz cenneti neyler*” idafeleriyle de cemâli arzuladığını dile getirmektedir. Âşık Şem’î âşıkların maksûdunun ancak bir Cemâl olduğunu, bu yüzden Cemâl’siz cennetin zindana dönüşeceğini dile getirir:

Câh-ı dünyâ mülk-i cennet zâhida olsun senin
Derdimend âşıkların maksûdu ancak bir cemâl (Âşık Şem’î, 44)

Gerekmez devlet-i dünyâda rızadır anca maksûdum
Cemâlin görmeyen âşıklara Cennet olur zindan (Âşık Şem’î, 58)

Klasik tasavvuf literatüründe zühd genellikle dünyâ bağından özgür olmak anlamında kullanılmasına rağmen bazı kaynaklarda eleştirilmiş, “*Zühd gaflettir; çünkü dünyâ bir şey değildir. Bir şey olmayanda zühd etmek ise gaflettir*” şeklinde değerlendirilmiştir. Fakat âşık sûfilerin kâleme aldığı şiirlerde zühd, gönlü âhirete, yâni cennete ve cennet nimetlerine bağlamak anlamındadır. Âşık sûfiler genel olarak, gönlü ağyâra bağlı olan kimseleri zâhid diye adlandırır ve bu ismi özellikle cennete müştak olanlar hakkında kullanırlar.⁸⁵⁶ Bu noktada tasavvuf şiirinde sıklıkla kullanılan zindan metaforu⁸⁵⁷ âşık şiirinde de önemli bir yer tutmaktadır. Dünya mü’mine zindan kâfire cennettir (Kusûrî, 37/28-3; Âşık Ruhsatî, 219-208/4). Çünkü mü’min dünyâda geçici bir zaman kalacağını, ardından evvel geldiği yere geri döneceğini bilir ve o günü bekler. Bu anlayışla bazı âşıklar dünyâyı “Tekye-i gam” (Âşık Ömer, 363/593-3), “cefâ sarayı” (Âşık Sümmânî, 348/252-3) gibi adlar verirler. Erzurumlu Emrah’ın ifadesiyle dünyâ “*eşref zamanı*” bekleme yeridir.⁸⁵⁸

Elest bezminde dost cemaliyle müşerref olmak üzere verilen ahit, bir yönüyle dünyâyı âşığa zindan etmektedir. Bu anlamda sadece dünya değil Cemâl’siz cennet bile zindana dönüşebilmektedir:

Dost cemâliyle müşerref olmaya virdim ahid
Dide-i giryanıma dünyâyı zindan eyledim
Anladım can vermeyen cânâna vâsıl olmamış

⁸⁵⁶ Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, 238.

⁸⁵⁷ Tasavvuf edebiyatında ve Niyâzi-i Mısırî’nin şiirlerinde zindan metaforu hakkında bkz. Kemikli, *Dost İlinden Gelen Ses*, 83-97.

⁸⁵⁸ Erkal, *Erzurumlu Emrah*, 112.

Ruz iken dil Şem'i'ini yaktım şebistan eyledim (Âşık Şem'i, 55)

Âlemin mahbûbu Mevlâ kimse bilmez zâtını

Cemâlin görmek murâdım istemem cennetini (Âşık Kemâlî Baba, 142)

Öz vatan tuttum bakâyı, göçerem bir gün olur

Fânî dünyâ devletini istemem billahi ben

Der Kemâlî cennetin maddesini verdim size

Bana yeter, elverir görsem Cemâlullah'ı ben (Âşık Kemâlî Baba, 129)

XVI. yüzyıl müelliflerinden Lâmi'î (ö. 938/1532), şâirleri “*cemâl-i mutlakın vassâfları (mutlak güzelliğin övücüleri)*” ve “*tal'at-ı Hakk'ın arrâfları (Allah'ın dîdârının bilicileri)*” olarak ifade etmektedir.⁸⁵⁹ Âşıkları ve şiirlerini genel olarak değerlendirdiğimizde bu vasıfları âşıklar için de kabul edip onları cemâl-i Mutlak'ın vassâfları olarak vasfetmek mümkündür.

4.2.2.1.2. İman ve Tevhid

Allah'tan insana doğru yayılan sevginin, insandan da Allah'a doğru gelişimini tamamlaması, “imân” tezahürüyle ortaya çıkmaktadır. İman, Allah'a duyulan sevginin bir belirtisi ve ifadesinden başka bir şey değildir. İnsanın Allah'a kulluğunda asıl olan sevgi olup; mabut aynı zamanda en yüksek sevgilidir. İmanı devamlı ve sürekli bir ilgi bağı haline getiren sevgidir. Sevgi aynı zamanda vazifeyi de ağır ve sıkıcı bir yük olmaktan çıkarır, sevilebilir ve ebedi bağlılık haline getirir. Çünkü sevgi son derece kuşatıcı bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla, sevgiye dayalı imân, inanan insanda başka yolla mümkün olmayan, bağlılığı devamlı ve zevkli hale getirir.⁸⁶⁰

Aşk, elest bezminde ruhların Cemâl-i Mutlak'ı temâşâ etmesiyle ortaya çıktığından aynı zamanda imân hakîkatini ifade eder. Yûnus Emre'nin şiirlerinde de bu anlamıyla aşk ile imân aynı hakîkati ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Bu husus

⁸⁵⁹ Mademki şiir feleğinin ekseni, doğruluk noktası üzerine döner ve nazım güneşinin gezinti yeri parlaklık burcu üstüne gezer, her şekilde fazıl kimselerin makbulü ve her kıyafette âlimlerin övdüğü unsurdur. Bunun gibi şiirlerin ve o kabil sözlerin sahipleri her zamanda sevap ve ecir kazanan kimselerdir. Şöyle ki onlardan yanlış, hata ve uygun olmayan sözler ortaya çıksa da özürdürler. Tahir Üzgör, *Türkçe Dîvân Dîbâceleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, 146.

⁸⁶⁰ Hayati Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanı Değerler*, Dem Yay., İstanbul 2013, 31.

âşıkların şiirlerinde de çokça işlenmiş, imânın ancak aşk ile tahkik derecesine çıkacağı vurgulanmıştır.

*Kangı şâh kim şer'-i pâke hükmünü tatbîk eder
Hazret-i Mevlâ anı da mazhar-ı tevîk eder
Çekmesin dünyâ vü ukbânın gam u endîşesin
Bir kişi kim aşkla imânını tahkik eder
Zâhir ü bâtın ana her vechile mü'mîn denir
Ol ki hakkı birleyip peygamberi tasdik eder
Sünnet-i sultân gününe kim temessük eylesin
Ettiği a'mâlini tahkik ile tedkik eder
Bir müdekkikdir ki Emrâh bezm-i hâsü'l-hâsda
Her ne takdîr eylese kıldan kılı tefrîk eder.*⁸⁶¹

Bu yüzden Erzurumlu Emrah'ın “Kande görsem zâhidi telkin-i imân eylerem/Nâil-i vasl olduğum dîdâra imândur bana” (Erzurumlu Emrah, 235/167-3) ifadelerinde olduğu gibi zâhid her zaman imâna davet edilir.

Âşıklarda aşkın kaynağı elest bezmi olduğu gibi imânın kaynağı da elest bezmidir. Elest hitâbına “belâ” diyen ruhlar Allah'ın birliğine imân etmiş, cemâlini müşâhede etmekle de aşka müptelâ olmuşlardır:

*Elest hitâbına, demişiz belâ
Birliğine şükür, imân bizde var
Bu yüzden olmuşuz aşka müptelâ
Şeyda bülbül gibi figan bizde var* (Âşık Cemâl Hoca, 213/198-1)

*Ezel seninle eyledim ikrâr
Bu dil parçalansa eylemem inkâr
Hakikat bâbında sadâkatli yar
Geçer mi âşık-ı divânesinden*

*Bana senden oldu bu aşk-ı sevdâ
Senden gayri kime eyleyem şekvâ*

⁸⁶¹Bkz.Erkâl, *Erzurumlu Emrah Divanı*, 75.

Recam budur senden ey gani Mevlâ

Ayırma Emrah'ı bir danesinden (Erzurumlu Emrah, 143/73-4)

Âlem-i ervâhta rûhlara Mevlâ

Ten mülkün vermedi ahd ü amansız

İkrâr-ı ezelde duranlar hâlâ

Mü'mini kâmildir şeksiz gümânsız (Âşık Seyrânî, 295/247-1)

Raz-ı aşkın dilde pinhân eylerim canım gibi

Sine-i gencincede mahfûzdur imânım gibi (Âşık Dertlî, 100-26/1)

Yûnus Emre “Biz ol ışk bâdesini ol dost elinden içdük/ Bize ol kadeh sunan dünyâ dervişi degül”⁸⁶² ifadeleriyle elest bezminde sunulan bâdenin Allah (dost) tarafından sunulduğu dile getirir. Âşıkların elest bezminde sunulan bâdeyi “elest hitâbı” olarak telakkî ettikleri görülmektedir. Bu hitapla birlikte ruhlar imân ve inkâr seçeneklerinden imânı tercih etmişler ve tevhit anlayışlarını bu temel üzerine bina etmişlerdir. Bu husus âşıkların dilinde genellikle “ikrâr” kavramıyla dile getirilmiş, ikrârına sadık kalanlar kâmil mü'min olarak kabul edilmiştir:

Ezel seninle eyledim ikrâr

Bu dil parçalansa eylemem inkâr

Hakikat bâbında sadâkatli yar

Geçer mi âşık-ı divânesinden

Bana senden oldu bu aşk-ı sevdâ

Senden gayri kime eyleyem şekvâ

Recam budur senden ey gani Mevlâ

Ayırma Emrah'ı bir danesinden (Erzurumlu Emrah, 143/73-4)

Âlem-i ervâhta rûhlara Mevlâ

Ten mülkün vermedi ahd ü amansız

İkrâr-ı ezelde duranlar hâlâ

Mü'mini kâmildir şeksiz gümânsız (Âşık Seyrânî, 295/247-1)

⁸⁶² Tatçı, Yûnus Emre Divanı / Tenkitli Metin, 179.

Raz-ı aşkın dilde pinhân eylerim canım gibi
Sine-i gencinede mahfûzdur imânım gibi (Âşık Dertlî, 100-26/1)

İkrâr-ı sabit-kadem ol ikrâr imândandır (Âşık Dertlî, 192/102-4)

Dinim imânım aşktır
Cân u cânânım aşktır
Şöhret ü şânım aşktır
Ruhum bahtiyâr oldu (Yozgatlı Hüznî, 62/15-7)

Seni sevmeyenin yoktur imânı
Sensin güzellerin şâh-ı sultanı (Yozgatlı Hüznî, 136/83-4)

Âşık Dertlî'ye göre aşk da imân gibi gönüllerde saklıdır. Onun; “*Kul mudur dost aşkı etmemiş zuhur*” (Âşık Dertlî, 163-76/2), “*Aşk ile perişan görünce bizi/Hüdâ'nın bir şaşkın kulu sanırlar*” (Âşık Dertlî, 168-79/1) şeklindeki ifadeleri aşkın kulluğun bir gereği olan imân ile eş anlamda kullanıldığının bir örneğidir.

Raz-ı aşkın dilde pinhân eylerim canım gibi
Sine-i gencinede mahfûzdur imânım gibi (Âşık Dertlî, 100-26/1)

Aşkı imân ile özdeş kabul etmenin bir neticesi olarak Âşık Cemâl Hoca “*Güzel sevmeyen kişide/Vallahi din imân olmaz*” (Âşık Cemâl Hoca, 300/284-7) diyebilmiştir. Âşık Dertlî'nin “*Aşk ile dava kılıp imâni izhâr eylesem/Zannederler Dertli'yi imân hicâbından çıkar*” (Âşık Dertlî, 164-77/5) ifadeleri halkın bu kullanımı yadırgadığını göstermektedir. Benzer bir serzeniş Âşık Ruhsatî'nin şu dördlüğünde de dile getirilmektedir.

Eya irfân kınaman bir yâr içindir zârımız
Kaftan kafa hükmeden Hünkâr içindir zârımız
Elestü bezm-i ezelden bağlamışız özümüz
Ser verir sır vermeyiz ikrâr içindir zârımız (Âşık Ruhsatî, 382-455/1)

Ruhlar elest bezminde Cemâlullah'ı görmüş, ona âşık olmuş ve ikrâr vermişlerdir. Aşkla verilen bu ikrâr âşıkların dilinde imândan başka bir şey değildir: *İkrâr-ı sabit-kadem ol ikrâr imândandır* (Âşık Dertlî, 192/102-4): (Âşık Sümmânî, 242/112-2;

Kusûrî, 64/66-4) Âşık Ceyhunî, Yunus Emre'nin “*Aşk imamdır gönül cemaat/Kıblemiz dost yüzü dâimdir salât*”⁸⁶³ mısralarını “*Göz açıp cihâna geldiğim saat/Bu dilime geldi zikri yâ Allah/Aşk imândır bana gönül cemaat/Dost eşiği oldu her dem secdegâh*” (Âşık Ceyhunî, 35/9) şeklinde yorumlayarak aşkı irşâd edici özelliğinden ziyade imânla özdeşleştirerek ifade eder. Kâfirin küfrettiği şey aynı zamanda âşığın imân ettiği şeydir. (Âşık Dertlî, 76-7/4) Âşık Ruhsatî “çok şükür” redifli bir şiirinde elest bezminde cemâl tecellilerine mazhar olup Allah’a âşık olduğunu, dünyâda ise insan-ı kâmillerden himmet alıp imânını güçlendirdiğini, böylece zulumattan nûra çıktığını dile getirmekte ve bundan dolayı şükretmektedir (Âşık Ruhsatî, 352-410/1).

Yozgatlı Hüznî’ye göre başta şeytan olmak üzere kâfirlerin Allah’a kurbiyet elde edememelerinin sebebi aşksızlıktır. Yani Cenâb-ı Hakk’ın cemâl-i pâkini örten zülûf perdesini aralayamayan, bu yüzden de zülften cemâle geçiş yapamayanlar kurbiyyete vâsıl olamazlar:

Zülfün görenlerin hep bahtı siyah olurmuş

Tek zülfün göreydim bahtım siyah olaydı (Yozgatlı Hüznî, 209/1-3)

Öyleyse imân kalesini elde edebilmek için aşka düşüp hicran ateşiyle yanmak gerekir:

Nâr-ı hicri ol perinin yaktı nâgâh can evin

İtdi te'sir kal'a-i îmâna Allah aşkına

Küfr-i zülfün eylesin perde cemâl-i pâkine

Gün yüzün göstermesin düşmana Allah aşkına (Yozgatlı Hüznî, 186/3-5)

Bu noktada dağ sembolünü kullanarak Mecnûn gibi hicran ateşiyle dağlara düştüğünü, vuslata ermek için ayrılık ateşiyle yanmaktan başka çâre olmadığını (Yozgatlı Hüznî, 189/7-8) neticede tasavvufî edebiyatta Allah’ı sembolize eden lale takındığını ve vuslat bayramını (îd-i visâl) beklediğini dile getirir:

Beni Mecnûn edip kühsâre attı

Takındın âkibet aşkınla lale (Yozgatlı Hüznî, 188/5-11)

⁸⁶³ Mustafa Tatcı’nın bu şiir hakkında yorumu için bkz. Tatcı, *Aşk İmandır Bize*, 3-38.

Âşıklar, ruhlara dünyâdaki hisse ve nasiplerinin bezm-i eleste paylaştırıldığını, akıl sahibi olanların o gün aşkı/imânı seçtiklerini anlatırlar. (Bayburtlu Celâlî, 176/99; 147/50) Bu sebeple yaratıldıktan sonra da harâbe, harabât ehli bir kul olmuşlardır. (Âşık Dertlî, 195/105). Elest bezminde ruhlara sunulan bâde ile imân edenlerle etmeyenler birbirinden ayrılmış, imân edenler “illâ” diyerek “lâ” diyen münkirlerden ayrılmışlardır:

Hitâb-ı eleste bezm-i ezelde
Sadâkatle ikrâr verenlerdeniz
Gönül gezdirmeyiz gayri güzelde
Biz Cemâlullâh'ı görenlerdeniz (Âşık Dertlî, 220/124)

Ervâh-ı ezelde evvelki safta
Elest hitâbında ben belâ dedim
Koyma beni anâsırda hılafta
Canım cemâline müptelâ dedim

Ruhlar aşk meyinden oldu mestâne
Kimi küfre daldı kimi imâne
Saf-be-saf oluben durduk divâne
Münkirler lâ dedi ben illâ dedim (Âşık Dertlî, 129-50/2)

Âşıkların sıkça kullandıkları “lâ-illâ” terkibi, kelime-i tevhidin iki parçasını ifade etmektedir. Lâ, lâilahe kısmını temsil eder ve nefîy için, illâ ise illallah kısmını temsil eder ve isbat için kullanılır. Ahmed Gazzâlî kelime-i tevhidin tahlilini yaparken “lâilâhe” kısmını küfür, “İllallah” kısmını ise imân olarak ele almış, şekavet ehlinin birinci kısımda donup kaldığını, mü'minlerin ise ikinci kısma geçtiğini; şâkîleri şeytanın mü'minleri ise Âdem (as)'in temsil ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca zehir-panzehir kıyaslaması yaparak “lâilâhe” zehrini içen birisinin “İllallah” tiryakını içmedikçe helak olacağını dile getirir. Yine kelime-i tevhidi imân kalesinin parolası olarak değerlendirerek “lâilâhe” demekle kalenin kapısının açılmayacağını, bunun için “İllallah” lafzını eklemekle parolanın tamamlanıp kapının açılacağını ifade eder. Ayrıca “Lâ”dan geçmeden “illâ”ya ulaşamayacağını, “illallah” diyebilmenin Allah'ın bir lütfu olduğunu, bu mertebeye erişebilmek için kalbe azaların muhalefet etmemesi gerektiğini, ancak böyle bir kalbe Allah'ın nazar edeceğini ve “yere göğe sığmadım, ama mü'min

kulumun kalbine sığdım ” hakîkatinin gerçekleşeceğini izah etmektedir.⁸⁶⁴ Âşık Seyrânî bu hususu şöyle ifade etmektedir.

*Kur’ân’a İncil’e Zebûr Tevrât’a
İmân eden etmiş Vahdet-i Zât’a
Biri nefye memur biri isbâta
Lâ illâ’da illâ lâ da olamaz* (Âşık Seyrânî, 289/237-2)

Lâ ile nefyedilen şey temelde iki unsuru içermektedir; benlik ve dünyâ. Benliği terk âşıklarda ar u namusu terketmek şeklinde ifade edilmiştir:

*Semâdan sırr-ı tevhidi duyan gelsin bu meydâna
Derûnundan bugün Allah diyen gelsin bu meydâna
Duyanlar sırr-ı Settari, görenler nûr-i Gaffâr’ı
Cihanda şişe-i ârı kıran gelsin bu meydâna* (Tokatlı Nuri, 158)

Fahreddin-i Irâkî bu hususta “Aşk bir ateştir ki gönle düştüğü vakit, gönülde her ne bulursa hepsini yakar. Bir hadde kadar ki maşukun suretini dahi gönülden mahveder”⁸⁶⁵ demektedir. Âşık Dertlî’ye göre benlik aşka perdedir:

*Şâirlik da ’vâsın sürme ey gönül
Huzûr-ı devlete âkilâne var
Varlık kapısından girme ey gönül
Bûs eyle dâmen-i dervîşâne var*

*Düş râhına gözyaşların silerek
Gâhî ağlayarak gâhî gülerek
Miktarın tanıyıp haddin bilerek
Serkeşlik eyleme kâmilâne var*

*Ehl-i aşk olanın yüzü yerdedir
Bu benlik da ’vâsi aşka perdedir
Dedim ki Dertli’ye dermân nerededir
Dediler devletlü Âlîşân’a var* (Âşık Dertlî, 173/84)

⁸⁶⁴ Özdamar, *Ahmed Gazzâlî ve Tevhidde Tecrid*, 62-68.

⁸⁶⁵ Irâkî, *Lemaât*, 137.

Âşık Hasan Dede “*Kişi, benlik getirmesin özüne/Olur ona Yaradan’ın hitâbı*” (Âşık Hasan Dede, 66/1) ifadeleriyle benliğin aradan çıkarılmasıyla Hakk’ın hitap ve tecellisinin gerçekleşeceğini dile getirir. Kulun kendi varlık ve irâdesini yok sayarak Allah’ın irâdesine teslim olması tasavvufî literatürde mahv-isbat, fenâ-bekâ gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Âşıkların bu kavramın yerine "lâ-illâ" kavramlarını aynı manaları ifade edecek şekilde kullandıkları görülmektedir. Âşık öncelikle benliğini/özünü “Lâ” ile nefyedip, Allah’ı “İllâ” ile bulmuştur:

*İtibar-ı ân-ı dilden isteyen âşıklar ol yârı
Özin mahv eyleyüp lâda, ânı illâda bulmuşlar
Vücûdundan tefekkür eyle Ermah sırr-ı Sübhan’ı
Bu manayı bulanlar nüshâ-i kübrâda bulmuşlar* (Erzurumlu Emrah, 397/321)

*Eğer bilmek dilersen bu rumûz-ı nefy-i isbâtı
Varup gir halka-i tevhide fehm it lâ vü illâdan* (Erzurumlu Emrah, 344/271-6)

*İbretle nazar eyle bu eşyâyı kemâhî
Geç dağdağa-i devlet-i dârâdan elin çek
Pâk eyle gönül levhini varlık süverinden
Mahv it eser-i lâ ile illâdan elin çek* (Erzurumlu Emrah, 284/215-4)

*Tekebbürlükte bulunur emeği zâya çıkar
Olsa da nihân ara sultânını vahdette gör* (Âşık Sümmânî, 432/16)

*Hayırdan haberi bilmeyen kişi
Ne anlar yalnız bir haberinden* (Kâtibî, 22/23-1)

Âşık Sümmânî’ye göre, Allah ortaklığı kabul etmediği gibi dünyâda Tanrı’lık davası görenleri de rüsvâ etmiş, Firavun örneğinde olduğu gibi ağzına çamur doldurmuştur. Gerek şeytanın gerekse Firavun’un düştükleri hata benliklerini öne çıkarmalarıdır:

*Seyrânî mazlumun malın yiyeenin
Mertebem Tanrı’dan yüce diyenin*

Dünyada Tanrılık tacın giyenin

Hak derya çamurun ağzına tıktı (Âşık Seyrânî, 192/76-3)

Hakimü 'l-ahkâmsın hüküm senündür ya Hâkim

Bir muazzam padişahsın kimse olmaz sana nedim

Ya ehad dünyâ vü mafîha bilür bir olduğun

Güneh-zâtın lik bilmezler yine sensin âlim (Erzurumlu Emrah, 307/237-2)

Elde iğvâ çoktur aldanma varlık

Varlık pazarında çekersin darlık

Serdar huzurunda olmaz serdarlık

Serdarın emrine inanmak lâzım (Âşık Sümmânî, 241/110-5)

Lâ-İllâ ile nefyedilen ikinci unsur ise dünyâ yani varlık âlemdir. Âşık “Lâ” ile bütün mümkinatı nefyeder ve böylece Cenâb-ı Hakk’ın varlığı isbat edilmiş olur. Âşık Sümmânî bir şiirinde Allah aşkına gölge düşürebilecek mâsivâyâ ait şeyleri teker teker dikkatlere sunar ve onların değersizliklerini anlatır. Kuru dava olarak ifade ettiği mecâzî aşktan, fânî dünyâ ve onun metâsından vazgeçtiğini ardından da Allah’tan başka tutunacak dal olmadığını ifade eder.⁸⁶⁶ Erzurumlu Emrah ve Âşık Cemâl Hoca kelime-i tevhitteki Lâ’nın arş-ı âlâyâ, İlahe’nin bütün fânî olan her şeye delalet ettiğini, İllallah’in ise Bâkî olan Allah’a tekabül ettiğini, kelime-i tevhidi söyleyen kişinin bütün fânî âlemi gözünden silip, gönlünden çıkararak bâkî olan Allah’a yönelmiş olacağını dile getirirler:

Sümmânî’yem gözyaşlarım yürüdü

Bu aşkın dumânı serim bürüdü

Hangi dalı tuttuysam dal çürüdü

Şâhım senden gayri dal bulamadım (Âşık Sümmânî, 235/102-8)

La da mahv eyledim bu mümkinatı

İlla da fark ettim Hakk’ın isbatı (Erzurumlu Emrah, 97/30a-12)

⁸⁶⁶ Âşık Sümmânî, “şirindir” kafiyeyle bir şiirinde cahilden gelecek menfaattense kâmilin sillesi; altın ve gümüşten yapılmış binalardansa Kâbe; beş vakit namaz içerisinde güneşin daha parlak olması hasebiyle öğle namazı; ruhlar âleminde lâ demektense illâ demek; bütün dünyâ varlıklarından hatta Nûr u Muhammedi ve çar-ı yardan bile Mevlâ daha şirindir. (Âşık Sümmânî, 319/215)

*Ey tâlib-i Hak ziynet-i dünyâdan elün çek
 Dünyayı feramuş idüp ukbadan elün çek
 Tut pendini aklın var ise Hak ile Hak ol
 Mevlâyı seversen eğer eşyâdan elün çek* (Erzurumlu Emrah, 284/215-4)

*Lâ'yi çek ulaştır arş-ı âlâya
 Yaksın yeri göğü varsın fenâya
 İlahe de bakma fâni eşyâya
 Gel Cemâl maksûdun illâda gözle* (Âşık Cemâl Hoca, 79/40-3; 139/101-8)

Elest bezminde Cenâb-ı Hakk'ın ruhlara hitâbıyla birlikte münkirler "lâ", mü'minler "illâ" demiş saflarını belirlemişlerdir:

*Eyledim dervişlik Bir Hüdâ dedim
 Başladım eliften sonra "bâ" dedim
 Münkirler "lâ" dedi ben "illâ" dedim
 Şeriat bâbında susturdun beni* (Âşık Seyrânî, 202/93-2)

*Elestü bezminde cem oldu ruhlar
 "İllâ" diyen inzivâya çekildi
 Ayırt oldu münafiglar ol günde
 Çün "lâ" diyen yanlış yola çekildi* (Âşık Seyrânî, 195/81-1)

*Ervâh-ı ezelde evvelki safta
 Elestü bezminde ben belâ dedim
 Koyma beni anâsırda hilâfta
 Cânım cemâline mübtelâ dedim*

*Rûhlar meyânında oldum enâne
 Kimin küfre daldı kimin imâna
 Saf be saf oluben durduk divâna
 Münkirler lâ ben illâ dedim* (Âşık Sümmânî, 242/112-2)

4.2.2.1.3. Lütuf ve Kader

Muhabbetin vehbî mi yoksa kesbî mi olduğu konusunda ayrım yapan sûfiler muhabbetin kâl değil hâl, kesbî değil vehbî olduğu konusunda hemfikirdirler. Onlara göre muhabbet Allah'ın hibesidir, kulun kesbi değildir. Muhabbet talep eden bir şahsa, muhabbeti temin ve celbetmek için bütün âlem bir araya gelseler, yine de buna kadir olamazlar. Muhabbete ehil olan bir kimseden, muhabbeti def ve uzaklaştırmak için bütün cihân halkı bir araya gelseler buna güç yetiremezler. Bu yüzden ilâhî aşk vehbîdir, beşerî aşk ise eğlence ve suflî arzulardan ibârettir.⁸⁶⁷

Tokatlı Nuri'nin “*Âşıklık her kula müyesser olmaz/O da bir Mevlâ'nın inâyetidir*” (Tokatlı Nuri, 296) ifadelerinde olduğu gibi âşıkların nazarında âşıklık Allah'ın bir lütfudur. Bu lütuf elest bezminde rızıklar taksim edilirken âşıklara düşen bir aşk ateşiyle yanma payıdır:

*Ehl-i aşkın ismi, resmi kalemde
“Nahnü kasemnâ”da imza verildi
Kim ki murâdına yetti âlemde
Anın mansıbına dünyâ verildi*

*Muhabbet kâniyla perler oynadı
Esrârından nice serler oynadı
Âsumân titredi yerler oynadı
Nice ehl-i aşka sevdâ verildi*

*Dil zâre düşünce çıktı kabından
Başladı çekmeğe gam şarâbından
Alaka-i dilde ateş bâbından
Nuriyâ yanmağa fetvâ verildi (Tokatlı Nuri, 253)*

Âşık Seyrânî bu hususu “*Herkes istihkâkın aldığı zaman/Seyrânî'ye aşk-ı Mevlâ verildi*” (Âşık Seyrânî, 195/82-3) “*Tecelliden böyle imiş nasibim*” (Âşık Seyrânî, 223/132-1) ifadeleri ile getirmiştir. Bayburtlu Celâlî'nin “*Bugün aşkın pazarıdır/Veren Mevlâ'dan almışım*” (Bayburtlu Celâlî, 111/6), Âşık Şenlik'in “*Çünkü kudretinden*

⁸⁶⁷ Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 372.

verdin Yâ Rab bu aşkı mana/Dilimiz ezberi budu dâima ismin ana” (Âşık Şenlik, 98), “*Allah verdi yakan keşti elime*” (Âşık Şenlik, 102) ifadeleri de aşkın Allah tarafından verildiğini dile getirmektedir. Ayrıca şu şiirlerde ezel taksiminde âşıklara aşkın ve aşkın şahına esirliğin verildiği ifade edilmektedir.

*Ezelden her kismet verilir iken
Âşık olsun dedi cânân bizlere
Ruhlar bir araya derilir iken
Aşk nasip eyledi Sübhan bizlere*

*Dergâh-ı Mevlâ'nın mihmânesiyiz
Câm-ı ilahînin mestânesiyiz
Mahbûb-i Hüdâ'nın divânesiyiz
Ehl-i diller olur hayran bizlere* (Âşık Seyrânî, 181/60-2)

*Her kulun taliin bir etmez Mevlâ
Kimi gedâ olur kimisi a'lâ
Taksim-i ezelde takdir-i Hüdâ
Kimin abdal kimin vezir eyledi*

*Devşir eczâların be hey etibbâ
Aşk ilinden olur Dertli'ye devâ
Tuttu yakamızdan emir-i sevdâ
Bizi şah-ı aşka esir eyledi* (Âşık Dertlî, 105-30)

Bir şiirinde “*Bize aşkı veren Ehad*” (Bardızlı Nihanî, 234/143-4) diyen Bardızlı Nihani âşıkların yaşadığı aşkı “*Bu bizden değildir emr-i ilâhî/Hasret kıyamete kaldım ağlarım*” (Bardızlı Nihanî, 180/62-3) ifadeleriyle aşkı emr-i ilâhî olarak telakkî etmektedir. Benzer şekilde Silleli Sürûrî “*Emr-i Hak'tandır bana aşk beni ta'yip eylemen*” (Sürûrî, 49/32-3) ifadeleriyle aşkın kader oluşundan dolayı ayıplanmaması gerektiğini dile getirir. Yozgatlı Hüznî aşk yüzünden rindâne bir yaşantıyı önelemekte ve bu uğurda halkın “*deli, sâhir, câdû*” gibi ifadelerle kınamalarını umursamamaktadır. Çünkü ona göre aşk en büyük bir devlettir.

*Al dünyâyı yâ Rab benden
Aşkın bana devlet yeter
Sen ayırme beni senden
Aşkın bana devlet yeter*

*Mecnûn olup gezem dağı
Aşkın ile ursun dağı
Erisin cismimin yağı
Aşkın bana devlet yeter (Yozgatlı Hüznî, 82/14-3)*

Âşıklar “nehnu kasemnâ”⁸⁶⁸ ifadesiyle bir ayet-i kerimeden iktibas yaparak aşkı kader olarak kabul eder ve ezel taksiminde kaderlerine aşk, gam ve gurbetin yazıldığını söylerler. (Âşık Sümmânî, 298/185-1) Âşıkların ilâhî aşk konusunda en ziyade üzerinde durdukları husus aşkın kader olduğu hususudur. Buna göre âşıklar Allah’ın özel lûtfuna mazhar olan kişilerdir ve aşkları kadîmdir. Âşık Seyrânî’ye göre Hz. Eyyûb’un derdi, Hz. Yakup’un hasreti, Hz. Yusuf’un sultanlığı nasıl Allah’ın takdiri ise âşığın gönlüne aşkın yerleşmesi de takdirdir. (Âşık Seyrânî, 330/50). Bu aşk Allah’ın insanları yaratıp kaderlerini tayin ettiğinde âşıkların kaderi olmuştur. Yine Âşık Sümmânî’nin “*Âşık olsan kadim olur kederin/Dost ilinden niçin yoktur haberin*” (Âşık Sümmânî, 269/148-2) ifadeleri rızıklar taksim edilirken âşıklara gurbet ve kederin düştüğünü dile getirir. Âşık Cemâl Hoca aşkın kişiyi gaflet uykusundan uyandırdığını ve tohumunun “nehnu kasemnâ”da âşıkların gönüllerine ekildiğini dile getirir.

*Nahnü kasemnâda taksim bâbında
O bâbdan bir kısmet kapanlardanız
Hamdolsun koymadı gaflet hâbında
Birliğin bir bilip tapanlardanız*

*Bizler sabrederiz her belâsına
Belâsı cilâdır gönül pasına
Gönül yaylasında sır sahrâsına*

⁸⁶⁸ “Rabbinin rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için, (çeşitli alanlarda) kimini kimine, derece derece üstün kıldık. Rabbinin rahmeti, onların biriktirdikleri (dünyâlık) şeylerden daha hayırlıdır.” Zuhurf, 43/42.

Aşkın tohumunu sepenlerdeniz (Âşık Cemâl Hoca, 308/293-1)

*Nahnü kasemnâda, taksim bâbında
Binip aşk atına yaydım da geldim
Ruhlar sağ tarafa seksen saf oldu
Hep onları bir bir saydım da geldim*

*Açıldı kudretten bâb-ı muhabbet
Ziyaretgâhında içildi şerbet
Gürûh-ı âşıkân aldılar hil'at
Ben de bu hırkayı giydım de geldim (Âşık Cemâl Hoca, 169/139-1)*

Âşıkların aşkı kader olarak telakkî etmeleri yaşadıkları gurbet hayatıyla birleştiğinde bazı sorgulamalar yapmaları ve aynı zamanda gurbeti de kader olarak algılamaları neticesini doğurmuştur. Âşık Ömer'in aşağıdaki ifadelerinde gurbet, insanın yaratılarak dünyâya gelmesi; Âşık Şem'î'nin ifadelerinde diyar diyar gezip nasip arama; Âşık Sümmânî'nin ifadelerinde ise artık cefâsına dayanılmaz bir yaşamdır.

*Ta ezelden bu yazı yazılmış anlıma eyvâh vah
Çare ne başında yazı bugünü görmeğimiş
Bu imiş takdirin işi gurbete salmağimiş (Âşık Ömer, 386/616-1)*

*Kimini zincir-i mihnetle ider dünyâya bend
Kimini derviş ider Mevlâ mücerred gezdirir
İstemez kimse rızâsiyle diyâr-ı gurbeti
Ab u dâne serpilir insânı kismet gezdirir (Âşık Şem'î, 18)*

*Nehnü Kesemnâ ne de takdirde Mevlâ
Bu noksan kismetî bana mı verdin
Âleme eyledin sefâlar edâ
Dert ile mihneti bana mı verdin (Âşık Sümmânî, 262/140-1)*

4.2.2.1.4. İbâdet

İbnü'l-Arabî ibâdetin aslının sevgi olduğunu söyler. Onun içindir ki sevgisiz ibâdet makbul olmaz. Çünkü sevgi en yüce ibâdetdir. Aşk makamı mâbud olma makamıdır. Bir “sevgi dini”nden de (dînü'l-hub) bahseden İbnü'l-Arabî dininin de kıblesinin de sevgi olduğunu ifade etmiştir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî açıkça aşk dininden bahsederek aşktan başka din ve mezhep tanımadığını ifade etmiştir. İbnü'l-Arabî'den önce de başta “Sultânü'l-âşıkın” diye meşhur olan İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235) ve Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr (ö. 440/1049) olmak üzere birçok büyük mutasavvıf peygamberlerinin ve kıblelerinin aşk olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Bu inanç Yûnus Emre ve Niyâzî-i Mısrî gibi mutasavvıf Türk şâirleri tarafından da dile getirilmiştir. İnanç farkı gözetmeden yetmiş iki millete bir gözle bakmayı, herkesi aşk dergâhına davet etmeyi sağlayan bu mânadaki sevgi telakkîsidir.⁸⁶⁹ Kuşeyrî'nin Mecnûn hakkında naklettiği şu rivayet aşkla dolu bir yaşamın Allah katında ibadete dönüştüğü telakkisini ifade etmektedir. “*Benî Âmir kabilesinden Mecnûn rüyâda görüldü; kendisine, “Allah sana ne yaptı?” diye sorulduğunda Mecnûn şöyle demiştir: “Günahlarımı affetti ve beni sevenlerin delili (herkesin ibret alıp takip edeceği bir kimse) yaptı.*”⁸⁷⁰

Âşıklar mâşuk olarak tavsif ettikleri Cenâb-ı Hakk'ın, âşıkları olan kullarını bazen hastalıklarla bazen belâlarla bazen de hasret ile imtihan edeceğini sıklıkla dile getirirler. Ancak bunu kendisi aradan çekilerek araçlarla yapar ve kul bunun Hakk'tan geldiğini farketmez. Örneğin Hz. Eyyûb'un bedenini kurtlara yedirir, Yusuf'u kuyuya atırarak Yakup'u ağlatır, İbrahim'i Nemrut'un ateşiyle sınar. Âşıklar da bu örneklerden hareketle başlarına gelen bu aşk ve hasretin Allah tarafından verildiğini düşünmektedirler. Bu sebeple aşk hastalığına tahammül etmenin ibâdet olduğu kanaatini taşırlar. Âşık Ömer insanların hayır ve şerrini yazan kiramem kâtibin meleklerinin, âşığın çektiği fırkat acısını ve inleyişini hayır tarafına yazacağını ifade eder.

*Dîde bu veçhile mestur eyleyüp mahbûbunu
Yedirüp kurtlara cism-i hazret-i Eyyûb'unu
Derdile beytülhazenden ağladup Yakub'unu*

⁸⁶⁹ Uludağ, “Aşk”, IV, 13.

⁸⁷⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 594.

Didesinden Yusuf'un şâd eyleyen Mevlâ meded (Âşık Ömer, 164/310-3)

Kiramen kâtibin deftere her an

Hayrımı şerrimi yazarsa el'an

Gam değil Ömer çektiğim efgan

Kıldığım nâle vü firkât yazılır (Âşık Ömer, 76/137-5)

Aşk, devası kendinde olan bir derttir ve bu dert öncelikle cihanı hiçe saymayı, varlığı bırakıp gitmeyi gerektirir. Tasavvufta terk kavramıyla ifade edilen bu durum terk-i dünya, terk-i ukbâ, terk-i hesti⁸⁷¹ ve terk-i terk şeklinde sıralanmıştır. Terk-i dünya cennetin mehri olarak görülür.⁸⁷² Âşık Sümmânî cenneti hân, Allah'ı ise sultan olarak tasavvur eder ve gönlüne hitaben Sultan'ı memnun edebilmek için her emrine uymak, fena fiillerden uzaklaşmak, hal ehlinin rengine boyanarak neticede dünyadan sefer etmek gerektiğini beyan eder. Târik-i dünya olanın kalbi aydınlanır ve aşkla dolar.

Teslim ol her emre inan

Hâl ehlin rengine beyân

Elverir hayâdan utan

Şu fi'l-i fenâdan gönül

Memnûn et sultânı hânı

Hoşnut olur gevher kânı

Ara bu ezel mekânı

Sefer et dünyâdan gönül (Âşık Sümmânî, 382/16)

Terk ettik ârı nâmûsu

Bu la'lim tabl u nâkûsu

Kat kat gelir aşk dalgası

Taşar bahr-i ummânımız (Âşık Sümmânî, 402/37)

⁸⁷¹ Tokatlı Nuri'nin üç devlet dediği unsurlar terkin çeşitleri olarak ifade edilebilir.

Bu üç devlet zehi her kimseye böyle nasip olmaz

Ya candan (terk-i hesti) ya figandan (terk-i dünya) ya bu bağ u gülistandan (terk-i ukba) geç (Tokatlı Nuri, 159)

⁸⁷² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 526.

Yozgatlı Hüznî, terk-i sivânın gerçekleşebilmesi için aşktan gıdalanmak ve aşkın narıyla bütün varlığını yakmak gerektiğini ifade eder. (Yozgatlı Hüznî, 40/1-1; 39/1-3). Aşk ateşiyle yanan âşıklar içlerindeki derde çâre bulmak üzere gurbet ellere düşer, ehl-i irfân kişilerin dergâhlarında bulunup dertlerine dermân ararlar. Narın nûra dönüşmesi, terk-i siva ile gerçekleşmektedir. Bunun yolu da mecazdan hakîkate geçiş yapmaktır. (Erzurumlu Emrah, 271/202) Emrah “*Emrah bu yolda istersen cemâl/Terk-i hevâ ile kesb olur kemâl*” (Erzurumlu Emrah, 184/114-4) ifadeleriyle Cemalullah’a kavuşmak için nefsî arzulardan uzak durmak gerektiğini vurgular ve aşkın ahlaka yansımaları gözler önüne serer. Âşık Sümmanî vasl-ı dîdârı bulabilmek için mâsivâdan yüz çevirmenin zaruretiyle şöyle dile getirir.

*Sâkiden mey almış mestâne isen
Terk-i zimmet ile divâne isen
Gönül şem’asında pervâne isen
O yârin uğruna hep yanmak lâzım*

*Gulâm Sümmânî’nin nedir efkârı
Acep hallede mi perverdigârı
Eğer bulam desen vasl-ı dîdârı
Ondan gayrisından usanmak lâzım* (Âşık Sümmânî, 241/110-4)

4.2.2.1.5. Firkat ve Hasret

Âşık şiirinde aşkın vazgeçilmez bir şartı olan firkat/ayrılık bir yönüyle ibadet olarak telakki edilmektedir. Fânî dünyâda murâda erişenler gönüllerindeki aşkı öldürürler. Dolayısıyla aşk için gurbet ve firkat şarttır. Firkatin acısına tahammül ise ibâdetdir. Böylece âşık râh-ı meşakkatin seyyahı olmuştur (Âşık Ömer, 37/42, 43). Aşk derdi en zor dert olduğundan ona tahammül de o derece kıymete lâyıktır. Kâtibî bağı aşk derdiyle yananların mertebesinin Hak için ibâdet eden sadıkların mertebesinde olduğunu,⁸⁷³ her adımına bir Kâbe ziyaret etmiş kadar sevap verileceğini⁸⁷⁴ söyler. Aşk derdiyle yanıp kavrulan âşığın günahları, çektiği bu sıkıntılarla silinir de günahkâr

⁸⁷³ *Hak için ibâdet eden sadıklar
Mertebesin bulur bağı yanıklar* (Kâtibî, 36/35-2)

⁸⁷⁴ *Adımı başına Kâbe sevabı
İsteyen yanına varsın güzelin* (Kâtibî, 23/24-4)

kullar için yaratılan cehennem ateşinin yakacağı bir günahı kalmaz. Âşıkların “*Yaktı canım bir güzel Tamûya hâcet kalmadı*” tarzındaki ifadelerini de bu şekilde anlamak gerekir.

Bizleri yaktı yakan yanmağa hacet kalmadı
Korkmayız nâr-ı cehennem ateşinden yanmayız (Hengâmî, 31/12)

Bahr-i aşka Hazret-i Nuh'un gemisi dalmadı
Hak belâ tufânına ehl-i necâtı salmadı
Aşkımız sazı bozulmuş bir makamı çalmadı
Yâr başımdan aklım aldı gönlümü hiç almadı
Yaktı gönlümü bir güzel Tamûya hâcet kalmadı

Zevk-i aşk biçâre Mansur'u "enelhak" dârına
Etti berdâr işte meydanda ziyânı kârı ne
Âşığın rüsvâlığı mâşuk olanın ârına
Gelse yakmazdı beni böyle firâkın narına
Yaktı canım bir güzel Tamûya hâcet kalmadı

Âşığa dilber mutî olmaz söz ile sâz ile
Perçeminde gezmedim hiç dilber-i mümtâz ile
Çehreme gülmez ümit bu tali-i nâ-sâz ile Aşığı
Seyrânî'nin ömrün tüketti nâz ile
Yaktı canım bir güzel Tamûya hâcet kalmadı (Âşık Seyrânî, 307/14)

Âşık Kusûrî'ye göre yaratılış ile birlikte elest bezminde aşk şerbetini tadana firkat düşmüş (Kusûrî, 43/39-3) ve hasret insana en çok yakışan taç olmuştur. Bu yüzden “*Çok zibâlar giyindim kaldım üryana/Serime tac olmaz hasretten özge*” (Kusûrî, 23/6-3) diyebilmiştir. Âşık Ömer “*Gâh minnet gâh firkat şem'ine pervâneyim/Ta ezelden anluma yanmak yazılmış yaneyim*” (Âşık Ömer, 144/281-2) ifadeleriyle aşk ateşiyle yanmanın ezelden yazılmış bir kader olduğunu dile getirmektedir. Bu yüzden gam âşığın mekânı, mihnet yurdu olmuştur. Erzurumlu Emrah'ın ifadesiyle âşık için Hakk'ın tecellisi temelli kalmıştır.

*Gam ile mihnettir mekânım yurdum
 Bir değil beş değil on değil derdim
 Derd-i cânâneyi Ruhsat'a verdim
 Ruhsat bu davayı yasak eyledi (Âşık Ruhsatî, 152-112/4)*

*Umûr-ı âlemden olduk müberra
 Arada bir derd-i tecelli kaldı
 Bize böyle diyor takdir-i Mevlâ
 Ancak bu hatırda tecelli kaldı*

*Emrah sana Hak'tan tecelli böyle
 Kimden kime şekva eylersen eyle
 Yüz bin hekime var sen ilaç eyle
 Çıkamaz bu dert senden temelli kaldı (Erzurumlu Emrah, 89/25)*

Âşık şiirinde en ziyade karşımıza çıkan temalardan biri olan aşk acısı, hasret, gam, keder gibi unsurları ezeli aşk nazariyesi çerçevesinde düşündüğümüzde insanın elest bezminde müşâhede ettiği Mutlak Cemâl'den, yaratılıp dünyâya gelmesi ile ayrı düşmesinin terennümleri olarak kabul etmek gerekir. “Güzellere vefâ âşıklara zar/Kamillere sohbet ne güzel uymuş” (Âşık Seyrânî, 283/225-3), “Gönül melûl olma eyleme âhı/Âşıka ayrılık uya gelmiştir” (Âşık Hasan Dede, 94/1) tarzındaki ifadeler gam ve kederin âşığa mahsus bir özellik olduğunu ifade etmektedir. Nitekim aşkla ilgili olarak kudret, azamet, istiğna ve büyüklük gibi şeylerin tamamı mâşukun sıfâtıdır; mezellet, zaaf, hakirlik, fakirlik, ihtiyaç ve çâresizlik gibi şeylerin tamamı da âşığa aittir. Bu durum aslında âşık için bir lütuftur. Çünkü mâşukun aşktan ne bir kârı ne de zararı vardır. Âşığı mâşuka bağlayan şey olsa olsa aşkın mu'tad keremi ve cömertliğidir. Aşkın bağlayıcılığı dolayısıyla âşık her halükarda mâşukun nazargâhıdır. Mâşukun irâde ve ihtiyarıyla olan ayrılık âşığın irâde ve ihtiyarıyla gerçekleşen vuslattan daha ileride bir vuslattır. Zira ayrılığı, mâşukun irâde etmesi durumunda âşık, mâşukun gönlüne, onun ihtiyarı ve murâdına nazargâh olur. Ama, vuslatı âşığın istemesi

durumunda mâşukun ilgi ve iltifâtından (*nazar*) hiçbir eser olmaz ve âşığı hiç hesaba katmaz.⁸⁷⁵ Bu yüzden ayrılık ve gurbet âşık için bir kerem olmaktadır.

Aşk Allah'ın bir lütfu olarak kabul eden âşıklar, kederi de kerem olarak telakkî etmişlerdir. Âşık Seyrânî'nin "*Keder keremden imiş*" (Âşık Seyrânî, 164/33-3) cümlesi bu anlayışı özetlemektedir. "*Lütfu vardır keremi var kahrının*" (Âşık talibi, 13) ifadesi de aynı anlayışla dile getirilmiştir. İbrahim Hakkı Hazretleri'nin "*Her ne gelürse yahşıdır/Zirâ o dostun bahşıdır*"⁸⁷⁶ ifadelerine paralel olarak Silleli Sürûrî'nin "*Felekten başıma yağsa gam taşı/Tutarım daima açarım başı*" (Sürûrî, 29/11-4) ifadeleri kederi kerem olarak telakkî etmenin bir neticesidir. Bu anlayışın bir neticesi olarak âşıklar belâyâ memnuniyetlerini her fırsatta dile getirmişlerdir. Âşık Ruhsatî insanın yaratılarak dünyâyâ indirilmesini en büyük firkat olarak kabul etmiş, bu yüzden de bundan daha büyük bir belâ olamayacağından hareketle başa gelen her belâyâ memnuniyet duyulması gerektiğini dile getirmiştir (Âşık Ruhsatî, 94-26/3). Sürûrî bu noktada tecelli kavramını kullanır ve "*Bu derd gitmez benden gayrı temelli/Ezelden Hak bana kılmış tecelli*" (Sürûrî, 24/5-2) ifadeleriyle insandaki kederin tecelli ile yani yaratılışla birlikte başladığını dile getirir. Âşık Sümmânî bir müstezâtında Allah ile kul arasında ilişkiyi kul-Hünkâr, gül-bülbül-hâr mukayesesıyla anlatmakta ve kederin kul-Allah ilişkisinin farkında olanlarda zaruri olduğunu, bu kederin ezelden Allah tarafından verildiğini, kulun tevbe emesiyle Allah'ın lütfuna mazhar olacağını dile getirmektedir.

Ola mı abdi ola da olmaya efkâr/Var iken hünkâr
Elbette gül olan yerde şeydâ çeker zâr/Gülde biter hâr
Her kimin ki derûnunda kadimdir derdi/Mevlâ'dır verdi
Derde dâim olanların gûşu haberdâr/Etmemiş inkâr
Bir gönül ki dost iledir dil çeker âhı/Lutfeder şâhı
Dil erişir dilârâyâ olsa tövbekâr/Dost eder nazar
Bir kula ki yâr olursa lutf-ı İlâhî/Tutar dergâhı (Âşık Sümmânî, 408/1-1)

Aşk, herhangi bir karşılık beklemeksizin mâşuk uğruna nefsin terk ve fedâ edilmesi, insanın değer verdiği zenginlik, şeref, hayat ve irâde gibi sahip olunan her türlü şeyden vazgeçilmesidir. Aşk, vuslattan uzak olmak, ona asla erişememektir. Visâli, vasıl olmamak için istemek, yanmaktan zevk duymak, cefadan sefa ummak, belâ

⁸⁷⁵ Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu'l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, 75-76.

⁸⁷⁶ Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, *Mârifetnâme*, III/44.

tacını gururla giymektir.⁸⁷⁷ Bu yüzden belâ aşkın bir adıdır (Âşık Ömer, 235/412-3). Âşıkların aşkı kadim olduğundan kederleri de kadimdir. Âşık Sümmânî'nin “*Âşık olsan kadim olur kederin/Dost ilinden niçin yoktur haberin/Yoksa fikri mecnûn divâne misin*” (Âşık Sümmânî, 269/148-2) ifadeleri bu hususu dile getirmektedir. İnsanoğlu cennetten dünyâya indirildikten sonra hem Mevlâ'sından hem de Cennet-i Me'va'sından ayrı düşmüş ve sürekli o meclise kavuşma arzusunu yaşayarak gam yükünü yüklenmiştir. Bundan dolayı âşıkların yaşadığı gam ve kederin Hz. Âdem'den miras kaldığını dile getirilmektedir. Bu gam ve keder derdine dünyâ tabiplerin devâ bulması mümkün değildir. Çünkü vücut iklimindeki yara, bedenî bir hastalık yarısı değil yâr (Allah) yarasıdır⁸⁷⁸.

Sen neye müştâksın gedâ-yı Sümmân
Derûnum hicrânım sevdiğim hubân
Eflatun da gelse bulamaz dermân
Vücûd ikliminde yâr yarısı var (Âşık Sümmânî, 287/170-3)

Gamı miras verdi ol Âdem peder
Tecellî taksimde bu işe kadar
Gönül dergâhında ben oldum kemter
Düşene dek nişangâhlar devroldu (Âşık Sümmânî, 348/252-2)

Hüzniya böyledir miras-ı peder
Çare yok devranım aksine gider
Ne bir baht-ı kara ne bir derbeder
Pir-i aşktan gamdır icazetimiz (Yozgatlı Hüznî, 181/151-3)

⁸⁷⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1997, 70.; M. Necmeddin Bardakçı, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasawuf*, Rağbet Yay., İstanbul 2005, 123-124.

⁸⁷⁸ Âşık Cemâl Hoca yar yarısı ile kar yarısı arasında benzerlik kurarak, dağlara yağın karlar baharda açılacak çiçeklere nasıl gıda sağlıyorsa, gönüldeki mecazî aşk da hakîkî aşkın ortaya çıkması için aynı mesabededir. Burada amaç kar yağdırmak değil çiçekleri büyütme.

Gene bahar oldu bülbül ötecek
Ya neydim sinemi yar yaralamış
Lale, sümbül, mor menekşe bitecek
Hayıf bu dağları kar yaralamış (Âşık Cemâl Hoca, 255/253-1)

Vuslatın zemini yokluk ve ayrılığın zemini varlıktır. Vuslat güzelle birlikte bulununca vuslat olur; ama uzaklaşınca ayrılığın gerçekliği gölge salar ve kavuşma imkânı kalkar.⁸⁷⁹ Âşık Ömer murâdının yâre can feda kılmak olduğunu, bunu gerçekleştirmek için firak ateşini arkadaş, matemî ise hemnişin/yoldaş edindiğini ve Hz. Muhammed'den şefaât talep ettiğini dile getirir. (Âşık Ömer, 85/152) Âşık yaşadığı gam ve kederle Allah'ın celal ve cemâl tecellileri karşısında sararıp solar. Bu hal arzu edilen bir şeydir. O yüzden Âşık Ömer şöyle bedduada bulunur:

Nâehiller vuslat-ı cânâna fırsat bulmasun

Bad-ı sarsardan nihan olsun cemâli solmasun. (Âşık Ömer, 326/540-2)

Aşkın yakıtı cefadan gelir. Mâşukun yaptığı cefa aşkı artırır ve aşk ateşini körükler. Dolayısıyla gurbetteki âşığa mâşukun cefası bir tutamak olur.⁸⁸⁰ Mâşuk çâre, âşık bîçâredir. Hasta için ilaç zorunlu ama ilaç için hasta zorunlu değildir.⁸⁸¹ Aşk belâ olarak kabul edildiğinden cefa da âşığın azığı olmuştur. Belâ ve cefa kale fetheden bir mancınık olmuştur.⁸⁸² Bu yüzden Tokatlı Nuri “*Yandırma beni nâr-ı cehennemle ilâhi /Aşkına düşür, ateş-i aşkın ile sen yak* (Tokatlı Nuri, 144) temennisinde bulunur.

Bezm-i gamda ah-u nalem oldu ney sîne rebab

Hûn-i dilden dîdeler iki kapağındır şerab

Şu 'le-i sûz-i derûnum şem 'a nisbet ferrü tâb

Dağ-ı sinemde delil olmuş fitil-i ızdırab (Âşık Ömer, 158/301-1)

Katlan dil-i divâne güzeller belâsına

Hublarda cefa adet imiş müptelâsına (Âşık Dertlî, 77-8/1)

Tasavvufî düşüncede aşk, mahiyeti gereği belâ ve ızdırab demektir. Eza ve cefayla azalmaz, nimet ve ihsanla artmaz. Aşkta sıkıntı asıldır. Dert ve belâlar, Hakk'a yakınlığın işaretidir. O, sevdiklerini belâlarla sınar, olgunlaştırır. En şiddetli sıkıntılara maruz kalanlar peygamberler ve velîlerdir. Cefa âşıkın gıdasıdır, aşkı artırır ve aşk ateşini körükler. Öyle ki aşkın yakıtı cefadan gelir. Âşık üzüldüğü nisbette aşkı artar. Kapanmayan aşk yaraları, gizli tutulan bir üzüntünün ihtisas sahası olur. Âşıklar, sevgili için çekilen aşk derdinî isterler. Sevgilinin cefası lazımdır. Çünkü cefa edince

⁸⁷⁹ Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu'l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, 71.

⁸⁸⁰ Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu'l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, 88.

⁸⁸¹ Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu'l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, 66.

⁸⁸² Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu'l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, 42, 47.

onu biliyor ve onunla ilgileniyor demektir. Bu istenen bir şeydir ve âşığa nimettir. Sevgilinin güzelliklerini gönlünde temâşâ eden âşık, belâları bile hissetmez. Zira onun irâdesine tam teslim olmuştur. Onun güzelliğinden, tokatı hissedilmemeli yahut sabredilmeli veya zevk alınmalıdır. Her şey ondan geldiğine göre, nimetleri kadar belâlarına da hoş geldin diyebilmelidir.⁸⁸³ Âşık Ömer'in "*Ârif-i dana olan farkeylemez şad u gamı*" (Âşık Ömer, 332/547) ifadelerinde olduğu gibi irfân sahibi için şâd olmakla gama bürünmek birdir.

Gam âşıkların sermayesidir ve Hz. Âdem'in yeryüzüne indirilmesiyle insanlara miras kalmıştır. (Âşık Sümmânî, 348/252-2). Âşık Şem'î "*Cemi'-i âşık-ı rüsvâların sermayesi gamdır/Sana lâyük mı ey Şem'i demek derd ü belâya ah*" (Âşık Şem'î, 69) mısraları ile gamın âşıkların sermayesi olduğunu, bu yüzden ah etmenin onlara yakışmayacağını dile getirir. Silleli Sürûrî bu konuda en genel ve en güzel ifadeyi kullanmakta ve âşıkların keder telakkîlerini "*Hikâyet olunur şikâyet olmaz*" şeklinde özetlemektedir.⁸⁸⁴ Âşıkların şikâyeti hoş karşılamamalarının sebebi aşkı Allah'ın bir lütfu olarak kabul etmeleridir. Aşkı verene karşı ancak hikayet olunur, şikâyet olmaz. Âşık Hengâmî'nin "*Kime kimden şikâyet eyleyim aşkı Hüdâ verdi*" (Hengâmî, 37/15) ifadesi bu anlayışla dile getirilmiştir. Âşık Ruhsatî âşığın dert yüzünden sabaha kadar uyanık kalsa da yârini şikâyet etmeyeceğini şöyle dile getirir.

Dertliler subha dek olur uyanık
Merhem arıyorken rahmına lâyük
Mansur gibi dara çekilen âşık
Yârini ağyâre şikâyet etmez (Âşık Ruhsatî, 381-453/4)

Bu noktada âşığın ağzından âh değil hû sedaları çıkmaktadır. Hû ile âh arasında bağlantı kuran Silleli Sürûrî ağzından hiç âh çıkmadığını, cemâl tecellilerini her müşâhede ettiğinde Hû çektiğini dile getirir. Hû ile âh arasında bir ilişki sözkonusudur.

⁸⁸³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 411; Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 337.

⁸⁸⁴ *Cevrini çekmekte nihayet olmaz*

Hikâyet olunur şikâyet olmaz

Bu babda ehl-i dil bil âb-ü semdir

Cihanda misli yok bir yârimiz var

Gönül eğlencesi hünkârımız var

Âşıktır ol şaha ikrârımız var

Bozulmaz ahdimiz gayet muhkemdir. Bkz. A. Kemal Akça, *Sille'nin Halk Şâirleri*, Haşim Basımevi, Konya 1940, 26

Âşıkların zikri olarak ifade edilen “ah” Allah demektir⁸⁸⁵. Hû “O” demektir ve “O” Allah’tır. “Âh!” derken, üst üste iki A vardır. Bunlar ebced hesabına göre 1+1 = 2 eder. H harfi de 5 rakamını gösterir. O zaman AAh = 7 yapar ki, âşıkların uzattıkları “Ahh”, gönlün yedi kat semasından geldiği için yakıcıdır.⁸⁸⁶ Dünya âşığının ahı üzerine kurulmuş ve ah göklere direk olmuştur⁸⁸⁷ (Âşık Seyrânî, 196/83-5; Âşık Sümmânî, 403/1).

*Tekye-i hüsnünde boynum bükürüm
Hayalin fikredüp yaşlar dökerim
Cemâlin gördükçe ben Hû çekerim
Çıkmadı hiç derûnumdan elif ha (Sürûrî, 21/1-3)*

Dert ve gam âşığının ilk müptelâ olduğu imtihandır. Âşık ilk önce dert deryasında pişer, olgunlaşır. Âşık Ömer vuslatı arzulayan âşıkların ilk nasibinin dert oluşunu “*Bir âşık isterse vasl-ı habîbi/İbtidâ derd ü gam olur nasibi*”⁸⁸⁸ ifadeleriyle dile getirir ve bu yüzden “*gamdır benim üstâdım*”⁸⁸⁹ der. Âşık Sümmânî bu hususu “*İbtidâ gam bölüğünde eyledim neferliği*”⁸⁹⁰ ifadesiye dile getirmektedir. Âşık Ömer gönle sultan-ı aşk yerleştikten sonra artık melamet yolunu seçip fırkat vadilerini geçmek gerektiğini dile getirir.

*Gûş-i câna nâgehan irdi sadâ-yi tabl u kûs
Pes meğher taht-ı dile sultân-ı aşk itti cûlus
Çârdarb olduk kalender ne nemed ne hırkapûş
Âşık-ı hâsız besîmiz vechimiz olmaz abus*

*İçmeyince meclis-i gamda melamet semlerin
Bulmadık tîğ-ı mahabbet zahmının merhemlerin
Geçmeyince vadi-i hecr ü firak âlemlerin
Menzil-i hayret fezadan gelmedi bang-i hurus (Âşık Ömer, 348/571-2)*

⁸⁸⁵ Mustafa Tatcı, *Aşk Bir Güneşe Benzer*, H Yayınları, İstanbul 2009, 23.

⁸⁸⁶ M. Nusret Tura, *Aşk ve Gönül, Râh-ı Akş I*, Haz.: Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2013, 32.

⁸⁸⁷ *Yedi kat gökleri sanma direksiz*

Ahım benim arşa direk dikildi (Âşık Seyrânî, 196/83-5)

⁸⁸⁸ Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 26.

⁸⁸⁹ Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 30.

⁸⁹⁰ *İbtidâ gam bölüğünde eyledim neferliği*

Er odur ki bu cihânda asla sürmez kirliği

Verdik bu nevcivânlığı aldık köhne birliği

Peşi sıra seyyâr olsam varması mümkün değil (Âşık Sümmânî, 424/5-2)

*Âşık olan gezer gurbet illeri
Böyledir mürşitten icâzetimiz
Sıdk ile tutmuşuz tevekkül bâbın
Gün-be-gün artmakta kemâlâtımız*

*Âşıklar ta'n etmez yoksulu bâyı
Gönülde bir tutar bâyı gedâyı
Esîr-i aşk olan bilmez safâyı
Bizim gam çekmektir safâhâtımız (Âşık Dertlî, 218/122)*

4.2.2.1.6. Dert

Âşıklar ezlî aşk anlayışlarını dile getirirken vurgu yaptıkları bir diğer husus ise aşk derdidir. Bu noktada âşıklar bir dert tasavvuru geliştirmişlerdir. Bu tasavvura göre aşk derdinin dermânı yine aşk, derdin dermânı yine derttir. Çünkü aşk kemâle erince kendinden beslenir.⁸⁹¹ Âşık Sümânî'nin “*Ben yârimden ezel aldım yarımı/Yâr yaramdan izhâr etti çâremi*” (Âşık Sümânî, 287/171-2) ifadeleri aslında konuyu özetlemektedir. Tasavvufî düşüncede aşk, devâsı derdinde gizli olan bir hastalıktır.⁸⁹² O yüzden âşıklar içlerini yakan, çile çektiren bu dertten kurtulmak istemezler. Dışarıdan bakılınca anlamsız gibi gelen “*çileye gönüllü koşma*” hali yaşanmadıkça bilinmesi mümkün olmayan bir dünyâdan seslenen aşk erleri için tarifsiz bir hazdır. Bu hazzı Yûnus Emre,

*Aşkından yanar yüreğim yandığım bana hoş gelir
Bizim sevdiğimiz Hak'tır bu halka gözü kaş gelir*

beytiyle şiire dökerken, aşk ülkesinin sultanı Fuzulî; “*Aşk derdiyle hoşem el çek ilacından tabib/Kılma dermân kim helakim zehr-i dermanındadır*” diyerek aşk derdine dermân kabul etmez. Âşıklarımız da bu meyanda aşk derdinî sahiplenir ve ne Lokman isterler ne de merhem.

⁸⁹¹ Aşk, gerçekte, mâşukun sûretinin âşığın canının cemâli haline gelmesidir. İmdi, âşığın canı kendi gıdasını bu kendisinden ayrılmayan sûretten alır. İşte bu yüzden, mâşuk binlerce menzil uzakta bile olsa, âşık onu yanbaşında ve her şeyden daha yakın olarak bilir. Bununla birlikte, âşık mâşukun yüzünün güzelliği aynası dışında, hâlihazırda sahip olduğu şeyden gıda alamaz. Aşk kemâle rince kendinden beslenir. Kendi dışındaki hiçbir şeyle ilgisi kalmaz. Bkz. Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu'l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, 100.

⁸⁹² Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, 203; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatler Târihi*, 87.

Aşk ucundan derde düştüm, cümle cismim yaradı
Aramam derdime ilaç bulunmaz ne çaradı
Duymuşam adı şanını geldim hak-i payine
Hükümün vezir, Cenâbın her düvelde var adı (Âşık Şenlik, 129/10)

Panzehir kar etmez aşkın zehrine
Şifa bulsam da bir bulmasam da bir (Âşık Şenlik, 180/74-2)

Ey tabib elden gelirse yaremi gel emleme
Yar elinden gelmedir bu yareyi merhemleme (Âşık Seyrânî, 302/9-1)

Niyâzi-i Mısırî'nin “*derdime dermân arardım/derdim bana dermân imiş*” ifadeleri âşıkların dilinde sıkça dile getirilmiştir. Derdin dermânı, derdi çekmek (Âşık Ömer, 92/170) olduğundan “*Bana derdin dermân imiş*” (Âşık Cemâl Hoca, 162/127-4) denilmiştir. Yozgatlı Hüznî'nin “*Derdine dermân ararsan/Sana senden olur dermân/Merhem-i şâfî sorarsan/Sana senden olur dermân*” (Yozgatlı Hüznî, 72/7-1) ifadelerine bakılırsa derman insanda gizlidir. Âşık Ruhsatî'nin “*Aramaya hacet değil ben de buldum dermânım/Çok ırakta değil heman canda buldum dermânım*” (Âşık Ruhsatî, 352-410/3) ifadeleri Âşık Seyrânî'nin şu dörtlüğünde Kur'anî bir ifade olan “hablî'l-verîd”⁸⁹³ ile âdetâ tefsir edilmektedir.

Kınamayın bende can acısı var
Ansızın bağrıma neşter saldılar
Habl-i verîdimde kan acısı var
Yunan hekimleri âciz kaldılar (Âşık Seyrânî, 243/166-1)

Can içindedir cânânın
Anı bir yerde arama
Sendedir senin Lokmanın
Köyde, şehirde arama

Bin bir ismi beyandadır
Kendisi lâ-mekândadır

⁸⁹³ Kâf, 50/16.

Cemâl, cânânın candadır

Ber de bahir de arama (Âşık Cemâl Hoca, 42/10-1)

Fettah ile cerrah arasında ilinti kuran Âşık Ömer cerrahın zahir yaralara, Fettah'ın ise batınî yaralara dermân sunacağını dile getirir. Zahiri bir derd olması hasebiyle Hz. Eyyûb'un derdi aşk derdine nazaran “*Eyyûb'un derdi dert midir/Ben ondan besbeter çektim*” (Âşık Seyrânî, 156/21-4) ifadeleriyle kınanmıştır.

Hâl-i sevdâ ile pür inkisârım

Umarım müşkilim fethede Fettah

Diriğa görünmez zahirde yaram

Ne bilsün derûnum derdini cerrah (Âşık Ömer, 37/42-1)

Âşıkların aşk derdinin dermânının tabiplerde bulunmayışını sıkça vurgularlar. Ne Lokman ne de Eflatun bu derde dermân bulamaz. Çünkü onlar gönül derdinden anlamazlar. Bir bakıma aşk kaderdir ve beşerîn Allah'ın takdirini değıştirme gücü yoktur.

Tabibe arzetsen derdim çâresin

O bilmez can ile gönül yâresin (Âşık Ömer, 80/145-4)

Aşk derdine dermân sordum âlemde

Ne Eflâtun bilir ne Lokmân yazar

Erbâb-ı aşk olan kalır mâtemde

Anların tâliin perîşân yazar (Âşık Dertlî, 181/92-1)

Âşık Süm mânî'nin dilinde aşk derdinin Lokman'ı ervâh-ı ezelde birlediği Allah'tır.

Ervâh-ı ezelden birledim şükür

Âlemlere sultân sen değil misin

Kalbimde fikrullâh dilimde zikir

Yaradan Sübhân'ım sen değil misin

....

Sinem gamı sever gözüm giryânı

Dilim zikir sever gönlüm hicrânı

Ben niderim Eflatunu Lokmânı

Bu derde Lokmân sen değil misin (Âşık Sümmânî, 270/149-4)

Âşık Seyrânî aşk derdinin tabibinin Allah olduğunu, tabibin huzuruna ise dertsiz varılamayacağını ve bu yüzden âşığın Allah’a vasıl oluncaya kadar aşk derdinden kurtulmaması gerektiğini “*Der ki varmak adet değil Seyrânî/Tabib huzuruna yarasız gönül*” (Âşık Seyrânî, 214/117-4) ifadeleriyle dile getirir. Âşık Seyrânî’ye göre nasıl ki bülbüllerin ötmemesi, güllerin bitmemesi mümkün değilse âşığın da yanıp tütmemesi mümkün değildir. Yanıp tütmeyen bir aşk yaşanıyorsa bu da kâr değildir.

Seyrani bülbülde olsa ötmemek

Güllerin elinden gelse bitmemek

Ateş-i aşkınla yanıp tütmemek

Elden gelse bu aşk kâr değil bana (Âşık Seyrânî, 169/41-4)

Âşık Sümmânî bu noktada “*faýdasız ateş*” benzetmesini yapar ve gönlün her gördüğüne vurulmasını faydasız ateş olarak tanımlar (Âşık Sümmânî, 256-362-1). Buna göre âşığı yakıp pişiren ilâhî aşktır. Bu anlamıyla aşk derde çâredir. Bu aşk aynı zamanda ateşin yaktığı maddeyi kirlerinden arındırdığı gibi âşığı günahlarından arındırır (Âşık Ruhsatî, 84/12-6). Aşkın ateşiyle yanmayan âşıkların halinden de anlamaz.

Âşığa aşkın âteşi gör ne yaradır/Derde çâredir

Aşkı olmayan beyvâne bey biçâredir/Amma âvâredir (Âşık Sümmânî, 409/Gazeller-2)

Aşk odiyle yanıp olsaydı tahir

Bilirdi dildeki esrârımızdan (Erzurumlu Emrah, 145/75-1)

Âşık Ruhsatî tarîkat intisabını derde dermân olarak ifade etmiştir.

Tarik-i Nakşi’den alıp inabet

Arayıp derdine dermâna yetiş (Âşık Ruhsatî, 360-422/5)

Üç harf beş nokta olan aşk derdinin⁸⁹⁴ dermânı, üç harf bir nokta⁸⁹⁵ olan sabırdır. Çünkü aşkın yolu ve caddesidir sabır.⁸⁹⁶ Âşıklar aşkı lütuf ve kader olarak

⁸⁹⁴ *Aşk ehlerinden sual ettim bu derdi*

Üç harf beş noktadan eser dediler (Tokatlı Nuri, 301)

⁸⁹⁵ *Ol yedi deryayı gezdim*

Zebansız imlayı yazdım

Üç harf bir noktadan sezdim

gördüklerinden aşk derdine sabrı da “*feyz-i Mevlâ*” olarak kabul ederler. “*Derdi veren dermânını da verir*” ilkesi gereğince sabır Allah’ın aşk derdine verdiği bir dermândır. Evliya bu sabır dermânı ile kemâle ermiştir. Bu yüzden hem şeriatta hem de tarîkatta hüsn-i kabul görmüştür. Sabır, “*küntü kenz*” sırrı ile yaratılan dünyâ üzerine kudret kalemiyle yazılmıştır. Eğer bir âşık “*saç-ı Leylâ*” derdine düşmüşse ona düşen kazaya rıza gösterip belâya sabretmektir.⁸⁹⁷

Kıl tahammül ey gönül gör ne kimyâdır sabır
Aç gözüün izhâr-ı cândır feyz-i Mevlâ’dır sabır
Okunur isbât ile âyât-ı Furkân dört kitâp
Bin bir ismin hatmi ma'nâlarda kübrâdır sabır
Gör vücûdun kasrını sultânı hûdur hû diyen
Sûre-i seb'u'l-mesâni yed-i beyzâdır sabır
Buldular bunda kemâli evliyâlar sabr ile
Azm-i râhın lâkin evsâfında evlâdır sabır
Sabr ile cümle murâdı verdi rabbü'l-âlemîn
Vird ü ezkârın senin her demde esmâdır sabır
Gayrı geç de birliğin esrârını fark eyle gel
Hem şeriatta tarîkatta ne ra'nâdır sabır
Küntü kenzen sırrı bu dünyâdadır bak tâ ebed
Der ki Lutfî hâme-i kudretle imlâdır sabır (Âşık Dertlî, 256/32)

Beni Mecnûn eden bir saçı Leylâ
Sevdâsı başımdan gitmiyor hâlâ
Dertli hüner budur yazdıysa Mevlâ
Kazâya rızâ ol belâya sabur (Âşık Dertlî, 206/113-5)

Leb-i mercânım merhaba

Biri sâfi sad imlâsı
Biri besmelenin bâ'sı
Biri elif-bâ'nın râ'sı

Gamz-i müjgânım merhaba (Bayburtlu Celâlî, 107/1)

⁸⁹⁶ *Tariki caddesi aşkın sabırdır yâ sefer derler* (Âşık Ömer, 91/167)

⁸⁹⁷ Bu anlayışla şiiirlerde “*Kazaya razı ol belâya sâbir*” (Âşık Ruhsatî, 202-180/3) gibi ifadeler sıkça dile getirilmektedir.

Aşk derdine Hz. Eyyûb misali sabredenler neticede vücûdun şehrine sultan olurlar. Bunun için sırrını fâş etmemek gerekir.

Dedi bir pir bana pişman olursun

Razın açma Hüdâ'dan gayri ferde

Vücûdun şehrine sultan olursun

Sabredersen Eyyûb misali derde (Âşık Ömer, 32/31-1)

4.2.2.1.7. Vuslat: Ölüm

Âşıklar yaratılışın temelinde aşkı gördüklerinden ve mâşuk olarak Allah'ı bildiklerinden ölümü de vuslat kabul etmişlerdir. Aslında hayat Yâr olarak sembolize ettikleri Allah'ın kulunu cennetten çıkarmasıyla başlamış, âşık-mâşuk ilişkisi bakımından dünyâ hayatı gurbet olmuştur. Âşık Ruhsatî "*Ruhum yâr yanında kendim gurbette*" mısraında dünyâ hayatını gurbet olarak telakkî etmekte ve Allah'tan eşref saatte kavuşmayı temenni etmektedir.

Ruhum yâr yanında kendim gurbette

Rûz u şeb gamlıyım düşman rahatta

Kavuştur Yâ Rabbi eşref saatte

Ruhsatî'yim elde destânım kaldı (Âşık Ruhsatî, 144-100/5)

Tasavvufta "ölmeden evvel ölmek"⁸⁹⁸ bakış açısıyla sunulan hakikati göz önünde bulundurduğumuzda genel olarak biri tabiî ölüm diğeri de Bilal Kemikli'nin ölmeden evvel ölmek bilinç halini ifade etmek üzere literatümûze kazandırdığı irfanî ölüm olmak üzere iki ölümden söz edebiliriz. Âşık şiirinde her iki şekliyle de ölüm vuslat demektir. Kemikli'nin ifadesiyle irfanî ölüm, kalbin marifet ve hakikatle neşvünema bulması; insanın ölüm gerçeğini kavrayıp içinde yaşadığı hayatın fâniliğini idrâk ederek ebedî hayat olarak tarif ve telmih edilen *ölümde sonrası hayata* hazırlanma bilincidir ve tabiî ölüme geçiş sürecinde bir köprü mesabesindedir.⁸⁹⁹ Âşık Seyrânî'nin "*Doğması farz amma ölmesi sünnet*" (Âşık Seyrânî, 217/123-2) ifadesinde olduğu gibi tabiî ölüm bir sünnetullah kanunudur ve vakit-müddet dolunca her nefis ölümü tadacaktır. Ancak aslolan irfanî ölüm bilincine ulaşabilmektir. Bu

⁸⁹⁸ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 291, hadis no: 2669.

⁸⁹⁹ Kemikli, *Sûfî, Aşk ve Ölüm*, 53.

bilinç temelde dünyaya ait bütün varlıkların fayda vermeyeceği hakikatini ihsas ettirir.

Küllü nefsin zâ'ikatü'l-mevt ma'nâsın idrâk eden

*Tâc u tahtı mâl u mülk-i câvidânı neylesin*⁹⁰⁰

Gedâî “Kâf u Nun” hitâbı emrolunmadan önce vahdet âleminde “can ile hem can cânân ile cânân” olduğunu (Beşiktaşlı Gedâî, 59/44; 52/37; 31/7-4; 34712-1; 41/25-1) söylemekte ve sûfîlerin kesrette vahdeti aradıklarını (Beşiktaşlı Gedâî, 75/58), bunun için “nefsini bilen rabbini bilir” ilkesini prensip edininp “ölmeden evvel ölmeyi” esas aldıklarını dile getirir. Ona göre Allah’ı hariçte aramaktansa kendimizde aramamız gerekir. Bunun için yapılması gereken şey “ölmeden evvel ölme” bilincine ulaşmaktır. Ölmeden evvel ölenler haşr ve neşri hayattayken görürler ve eşyâda ilâhî nûru bulurlar (Beşiktaşlı Gedâî, 75/58; 31/8-2).

Âşık Cemâl Hoca yâr dediği Allah’a ulaşmak için ölmeden evvel ölmeyi hedefleyerek bir mürşid-i kâmilin eteğinden tutup her ne derse emrine uyarak nefsi eğitmek, böylece dünyâ mihnehanesinden gönül halvethânesine yönelmek, gönül aynasını pâk ederek nûr-i tevhid ile bâtını aydınlatmak gerektiğini dile getirmekte, bir başka şiirinde ise Mutlak Cemâl’i müşâhede edebilmek için bir pir-i kâmile intisap etmek gerektiğini ifade etmektedir.

Ey gönül yâri görmek istersen

Ölmeden evvel öl, sonra gör gör

El verip yapış bir mürşide sen

Her bir emrini kıl, sonra gör gör (Âşık Cemâl Hoca, 253/249-1)

Emsalsiz cemâli görmek isrtersen

Bir pir-i kâmile er de sonra git (Âşık Cemâl Hoca, 268/267-1)

Âşık Sümmanî, şah mazmunuyla ifade ettiği Allah veya Hz. Muhammed’in huzuruna çıkmadan önce “desturlu yâver” dediği insan-ı kâmilin bulunmasını şart koşar ve böylece irfanî ölüm için intisabı gerekli görür. (Âşık Sümmanî, 167/16) Erzurumlu Emrah cemâle nâil olmanın ancak nefsanî hevesleri terketmekle gerçekleşeceğini dile getirir. Âşık Şem’î halka menfur olmadan Hakk’a vâsıl olmayı prensip edinir ki bu da

⁹⁰⁰ Erkal, *Erzurumlu Emrah Divanı*, 211.

irfanî ölüm bilincinin ahlaka yansıyan tarafını ifade eder. Bu prensip zahirde halk ile batında Hakk ile birlikte olmayı ifade eden halvet der encümen ilkesiyle ifadesini bulmaktadır. Bu bakımdan irfanî ölüm insanın masivâyı terk neticesinde idrak ve irfanını geliştiren ve Mutlak Hakikat'te fâni olmasını öğütleyen bir hüviyyete sahiptir.

Emrah bu yolda istersen cemâl

Terk-i hevâ ile kesb olur kemâl (Erzurumlu Emrah, 184/114-4)

Mûtû kable en temûtû sırrına mazhar olan

Haşri neşri gördü bunda nefha-i sûr olmadan

Bir muhâl sevdâya düşmüş rûz u şeb Şem'i müdâm

Hakk'a vâsıl olmak ister halka menfûr olmadan (Âşık Şem'î, 65)

İrfanî ölüm bilinci Nakşî geleneğinde hûş der dem, vukuf-i zamanî ve vukuf-i kalbî prensipleriyle sistemleştirilmiş, hûş der dem ilkesiyle nefes alış veriş esnasında uyanık olmak, gaflete düşmemek, her an Allah'ı hatırd tutmak gerektiği ifade edilir. Nefes alıp verirken çıkan “he” sesinin “hüviyyet”in “he”sine delalet ettiği, böylece Allah'ı her an zikretmek şuurunu muhafaza etmek gerektiği vurgulanır.⁹⁰¹ *Vukûf-i kalbî* tabiri, dervişin her türlü bağdan, dış ve iç etkiden, hâtır ve hayalden kurtulup kalbin hakikatini idrak etmesi halidir. *Vukuf-i zamanî* ise zaman üzerinde dikkati yoğunlaştırarak, bizzat içinde yaşanan zamanı anlamlı hale dönüştürme bilincidir. Zaman hâldir, hâli her şartta doğru halde tutmak gerekir. Vukuf durmak ve bilmek anlamlarına gelir. Dervişin dikkat ve özenle belli hususlar üzerinde durması, onları idrak etmeye, kavramaya çalışması halini işaret eder. Bu noktada ölüm, dünya hayatı gibi dünya hayatına dair güzelliklerin de geçici olduğunu ibret ve işaret eder. Bu durumda bazı âşıklar, bilhassa geçici güzellikten kalıcı, değişmeyen ve bozulmayan güzelliğe yönelebilmüş, ölüm gerçeğinden uzaklaşan muhataplarını uyarmışlardır⁹⁰².

Gün bugünkü gündür saat bu saat

Daha dünkü günü göremezsın ha

Ansızın dururken ölüm gelir de

Bir saat evinde duramazsın ha (Âşık Ruhsatî, 92/24-1)

⁹⁰¹ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 179.

⁹⁰² Bemikli, “Gün Bugünkü Gündür Saat Bu Saat”, *Buruciye Edebiyat*, III, 2008, 31.

Sümmânî sevdiğin nişangâh eyle

Giden gitti geleceğin vâh eyle

Tâ geceler subha dek agâh eyle

Âmelinden kaldın uryân elverir (Âşık Sümmanî, 329/227)

Âşık Ruhsatî, “*Gün bugünkü gündür saat bu saat*” , “*Dünkü günü göremezsın ha*” (Âşık Ruhsatî, 92/24-1), Âşık Sümmanî “*Giden gitti geleceğin vâh eyle*” (Âşık Sümmanî, 329/227) telkinleriyle vukûf-i zamanî esasına bağlı olarak yaşanan anın önemine atıfta bulunurlar. Bu temel ilkeye göre, zaman üç boyutta karşımıza çıkar; dün (mazi), bugün (hâl ve ân) ve yarın (gelecek). Dün geçmiştir, geri getiremeyiz. Fakat dünün muhasebesi, ânı anlamlandırmak için önemlidir. Dün için istiğfar ve tevbe edebiliriz; ama keşkelerle hareket etmek yerine ondan bir ders çıkarıp ân içinde doğru düşüncelere varabilir, makul kararlar verebiliriz. Yarın ise gelecektir; geleceğe ilişkin kurulan hayallere *tûl-i emel* denir ve bunlar *vukûf-i zamanî*nin önündeki en büyük engeldir. Esas olan, ânın yaşanmasıdır. Peki, ân nedir? Ân zamanın en küçük parçasıdır. Ânın bir başka anlamı da aşktır; bu bakımdan ân, zamanın en küçük diliminde bile ruhen ve aklen sevgili ile bir olma bilincidir. Bu bakımdan tasavvuf şiirinde geçen ânı var, aşkı var anlamında değerlendirilir. Nitekim sevgilinin boyu eliftir, kaşı nûn; elif ile nûnun bir araya gelmesinden ân meydana gelir. Zaten ân kelimesinin etimolojik olarak Farsça’dan geldiğini kabul edersek, kelimenin anlamı “o” demektir; o yani sevgili. Kelimenin bu anlamda Arapça karşılığı “*hû*”dur. *Vukûf-i zamanî* insanı ona, sevgiliye yani “*hû*”ya ulaştırır⁹⁰³.

Âşık Seyrânî ise insanın yaratılışını kemandan çıkmış ve hedefe ulaşmak üzere yol alan oka benzetmekte, ölümü ise okun hedefe ulaşması şeklinde telakkî etmektedir. Buna göre okun hedefe ulaşması kul ile Allah’ın vuslatına tekabül etmektedir.

Bir yaydan çıkmışsınız hedefe vusûl

Bulmak için biz siz ararız bir yol

Hak bilir etmezdin ölmeyi kabûl

Olsa bu cân u ten kendi emlâkin (Âşık Seyrânî, 237/155-3)

Âşık Talibî “*Nasıl ekilip bittin ise köhne cihânda/Ahir yine bir öylece bir gün ekilirsin*” (Âşık Talibi, 59) ifadeleriyle hayat ve ölümü tohumun ekilip bitmesi olarak

⁹⁰³ Bemikli, “Gün Bugünkü Gündür Saat Bu Saat”, 31-32.

dile getirmektedir. Yaratılışın başlangıcı elest bâdesi, ölüm ise ecel câmı olarak telakkî edilmiştir. (Âşık Ceyhunî, 65/38)

Gerçek aşk, gerçek güzellik, gerçek güzel aynı kaynakta birleşir. O kaynak Allah'tır. Dolayısıyla aşka yaklaştıkça Allah'a yaklaşmış oluruz. Tasavvufî literatürde ölüm ezeli mâşuk ile âşık arasındaki perdenin kaldırılması ve sevgiliye uzanan bir köprü olarak telakkî edilmiştir. Ölüm Hakk'a kavuşma ve vuslat demektir.⁹⁰⁴ Bu durum âşık şiirinde genellikle pervânenin ateşe kendini atması olarak ifade edilmiştir. Seyranî'nin ifadesiyle pervâne bir şey bilmeseydi kendini ateşe atmaz. İşte o şey, ortaya can koyularak yapılan bu aşk pazarlığıdır.

Yok yere nâlinde bülbül rûz u şeb zâr eylemez

Boş yere pervâne kendin tâlib-i nâr eylemez

İctinâb eylerdi nârdan bir bildiği olmasa

Âşık-ı mâşûka vaslın canla pazar eylemez (Âşık Seyrânî, 334/58)

Ölümü “huzur-u mahşerde dilberin yanına varmak” (Âşık Seyranî, 241/163-3) olarak gören Âşık Seyranî, ölüm gününü “can ipini ten yününden/saran kirmen ular bir gün”; “ecel kolların boynuna/habersizce salar bir gün” (Âşık Seyranî, 156/22) ifadeleriyle sevgilinin cana dokunuşu olarak tasvir etmektedir. “Evvel ahir bir kurbanlık tekeyim/Vakti gelsin bıçağını çal bana” (Âşık Seyrânî, 168/40-2) ifadelerinde kendini vakti gelince kurban edilecek bir tekeye benzetir. Ona göre doğmak farz, ölmek ise sünnettir. Nitekim ümmeti olduğumuz Hz. Peygamber de ölümü tatmıştır. İnsana düşen ise erenlerin yolunu izlemek, en son varılacak menzili her zaman içinde taşıyarak ölüme minnet etmeden imân ile Hakk'ın rızasını gözlemektir.

Doğması farz amma ölmesi sünnet

Seyrânî ecele eylemez minnet

Kimi hûri ister kimisi cennet

Ben Hakk'ın rızasın gözler ağlarım (Âşık Seyrânî, 217/123-2)

Rabbim senin ile ettiğim ahdi

Bulayım kal'a-yı imân içinde

Âhir zaman olup doğunca Mehdi

⁹⁰⁴ Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 388.

Kalmasın imânım gümân içinde (Âşık Seyrânî, 173/47-1)

Ölümü vuslat şeklinde telakkî eden âşıkların biri de Âşık Sümmânî'dir. Ona göre ölüm cânânın, elleriyle can mülküne dokunmasından başka bir şey değildir. Bu dokunuşla birlikte gurbet mühleti bitecek, muhabbet kemâle erecek, garip bülbül artık dost bağında ötecektir. (Âşık Sümmânî, 339/240-5; 328/226-6) Dolayısıyla ölüm mahbûba kavuşmaktır. “Âlemde Hakk’ını seven matlûbuna yeter bir gün” (Âşık Sümmânî, 407/5) mısraı bunun güzel bir örneğidir. Çünkü Sümmânî’ye göre ölüm bülbülün güle kavuşması, hasretin bitip vuslatın başlaması demektir.⁹⁰⁵ Bu anlayışın neticesi olarak Âşık Sümmânî Azrail’e “*Hakk’ın cemâlini bir an önce görmek istiyorum, di gel de canımı al*” şeklinde seslenmektedir.

Sümmânî’yem suâl sormak isterem

Uzaktır menzilim ermek isterem

Hakk’ın didârını görmek isterem

Di gel al cânımı ölem Azrâil (Âşık Sümmânî, 226/89-4)

Her şey aslına rücu’ eder kaidesince ölümle birlikte ruh, aslî vatanına dönecek, topraktan gelen beden ise yine toprağa karışacaktır. Toprak her büyütüp beslediğini sonunda yine kendisi yiyecektir. (Âşık Sümmânî, 416/Gazeller-12) Beden ruhun çıkmasıyla virâneye dönüşecek, matem bülbülleri ötecektir. Ruh ise ölümün gerçekleşmesiyle birlikte Hâlık’ına kavuşacaktır. (Âşık Sümmânî, 407/5) Âşık Sümmânî ölümü Yâr’ın ya nâme göndermesi (Azrail) veya kendi gelmesi, Âşık Ruhsatî ise Allah’ın emanetini geri alması şeklinde değerlendirmektedir.

Hayatımda nedir sabânın bendi

Sabâdır o hûbun yoktur mânendi

Yâ gelir nâmesi yâ yârin kendi

Bize nöbet müddet dolduktan sonra (Âşık Sümmânî, 170/19-5)

⁹⁰⁵Bizi bendeyledi gurbet ocağı
Giden gitti yetiş biz de geliriz
Bizim vilâyetin bahçesi bağı
Gül bülbüle karışanda geliriz

Biz de ruhsat aldık âli devletten
Bâb-ı sadâretten pâ-yı kismetten
Ben nice kurtulayım bu hasretten
Vakit müddet erişende geliriz (Âşık Sümmânî, 366/279-2)

Ârif ol aşk-ı Hüdâ râh-ı selâmettir sana

Nefsinin esrârını bilmek saâdettir sana

Daima vaki' olan mevti işârettir sana

Sahibi bir gün alır ruhun emanettir sana (Âşık Ömer, 396/619-5)

Ayrıca bazı âşıkların ölümleri hakkında anlatılanlar oldukça dikkat çekicidir ve ölüme ne kadar da âşinâ olduklarını gözler önüne sermektedir. Oğlu Seyit Ali'den nakledildiğine göre Dertli, “*Hamit devrinde doğdum, Mecit gününde gideceğim*” demiş,⁹⁰⁶ Ankara’da Alişan Bey’in konağında misafir iken hamisine artık göçmek zamanının geldiğini ve kendisinin saçlarından öpmek istediğini söyleyerek saçlarından öpmüş ve orada bulunanlarla helallaşarak sofadaki bir hasır üzerine uzanmış ve orada can vermiştir.⁹⁰⁷ Âşık Kemâlî Baba ölüm vakti geldiğini anlayınca oğluna “*beni köye götür, temizle ve yatağıma yatır*” der. Oğlu da öyle yapar. O gece vefat eder.⁹⁰⁸ Erzurumlu Emrah, vefatından bir gün önce ziyaretine gelen Kâdirî şeyhi Abdullah Baba’ya “*Yarın kuşluk vakti, köprüünün üzerinde görüşürüz*” der. Ertesi gün Abdullah Baba namaz için yola çıkıp köprüünün üzerine geldiğinde Emrah’ın cenazesi ile karşılaşır.⁹⁰⁹ Celâlî Baba ölümünden önce; “*Beni şu karşı tepeye defnedin. Zira benden sonra Rus buraları işgal edecek, mezarımı çiğnemesinler*” diyerek doğduğu köy olan Tahsini/Ozansu Köyünün Bayburt çıkışındaki tepeyi defin yeri olarak vasiyet etmiştir. Nitekim 1916 yılında Rus istilası gerçekleşmiş, Celâlî Baba’nın dediği çıkmıştır.⁹¹⁰

“*Mini mini yavrular üzerimde gezecek*” diyen Seyrânî, ölümünden uzun yıllar sonra mezarının üzerine okul yapılacağını; yine “*Yaparlar resmini dikerler bir gün*” ifadesiyle de heykelinin dikileceğini öngörmesiyle basîret sahibi birisi olduğu anlaşılmaktadır.⁹¹¹ Şu ifadeleri ise bu hususta ayrı bir öneme sahiptir.

Akıbet benzim gibi sarıçiçekli ot biter

Âşık-ı sadıklığım kabrim sana isbat eder (Âşık Seyranî, 18)

⁹⁰⁶ Çankırılı Ahmet Talat, *Âşık Dertli-Hayati, Divanı*, Bolu 1928, 28

⁹⁰⁷ Köprülü, *Sazşâirleri*, 684; Düzgün, *Dertli Divanı*, 34.

⁹⁰⁸ Tan, *Altunhisarlı Âşık Kemâlî Baba*, 18.

⁹⁰⁹ Abdulkadir Erkal, *Erzurumlu Emrah Divanı*, Birleşik Yay., Ankara 2014, 16; Göksel, *Âşık Emrah*, 24.

⁹¹⁰ Doğan, *Bayburthlu Celâlî Baba*, 29, 32.

⁹¹¹ İslamoğlu, *Seyrânî*, 17-18.

Ölümü “*muhabbetin tamamlanması*”⁹¹² şeklinde ifade eden Âşık Sümmânî de bir şiirinde ölüm gününü ifade etmektedir.

Cân mülküne düştü cânân elleri
Gönül ham hayâle çattı elverir
Matem bülbülleri sinem şehrinde
Dâd u feryâd edip öttü elverir

Sümmân vadeleşti yâren işinde
Ölüm kâr u bândır ecel peşinde
Mâhî Şubat Pazar günü beşinde
Âhırî mühletim bitti elverir (Âşık Sümmânî, 328/226-6)

4.3. MECAZÎ AŞK – İLAHÎ AŞK

Tasavvufî literatürde aşk, genel olarak ilâhî ve beşerî olmak üzere başlıca iki anlamda kullanılmış, ilâhî aşka genellikle “hakîkî aşk”, beşerî aşka da “mecâzî” veya “uzrî aşk” denilmiştir.⁹¹³ Bazı mutasavvıflar tarafından farklı tasnifler de yapılmıştır. Ruzbihan Baklî ‘Abherü’l-‘âşıkîn’de aşkın beş çeşidinden bahseder: Behîmî (hayvânî), tabîî, ruhanî, aklî, ilâhî aşk. Behîmî aşk ayyaş, günahkâr ve aşağılık kimselerin tanıdıkları nefs-i emmârenin eseri olup aslında hevâ ve hevesten ibâret olan aşktır; şehveti ve nefsî arzuları tatmin etmeyi hedef alır. Mâkul ve meşrû çerçevede olmayan behîmî aşk kötü ve günahtır. Tabîî aşk, unsurlardaki letâfetten hâsıl olan maddî ve cismanî bir aşk olup aklın ve ilmin hâkimiyetinde olmazsa kötüdür. Ruhanî aşk seçkinlerde (havas) bulunan, maddî ve mânevî güzelliklere karşı duyulan aşktır. Böyle bir aşka tutulan kimse kendisini şehvetten korursa bu aşk onu ârifler derecesine ulaştırabilir. Melekût âlemine çıkmak için merdiven vazifesi göreğinden bu aşk makbul sayılmıştır. Aklî aşk ise melekût âleminde tecelli eden güzellikleri temâşâdan hâsıl olur. İlâhî aşka buradan geçilir. İlâhî aşk aşkların en yücesidir. Sûfiler mâkul ve

⁹¹² *Der Sümmânî tamam oldu muhabbet*

Biz varalım, siz olasız selamet

Kalktı bu karyeden çekildi kismet

Göründü gözüme yol yavaş yavaş (Âşık Sümmânî, 339/240)

⁹¹³ Uludağ, “Aşk”, *DİA*, IV, 11.

meşrû çerçevede kalması şartıyla her çeşit aşkı iyi sayar ve birinden öbürüne geçe geçe aşkların en yükseği olan ilâhî aşka ulaşmak isterler. Buna engel olduğu için şehvet, süflî arzular ve nefsânî isteklerin tesirinde kalan aşkı kötüler, bunun hevâ ve hevesten ibâret olduğunu söylerler.⁹¹⁴

Aşk nefsin elinde mecâzî, ruhun elinde ise hakîkî olur. Aşk kemâle ulaşınca gayba yönelir.⁹¹⁵ Mâşuk bedenın sûreti değil, ruhun mânâsındandır. Şu halde sûret âşığı bir bakıma bedbahttır, aldanıştıdır. Mânâ âşığı ise bahtiyardır, çünkü onun aşkı hakîkîdir.⁹¹⁶

Mecâzî aşk ve hakikî aşk tabirleri, Ebu Hamid Gazzalî ve Aynülkudat Hemedânî ile birlikte tasavvuf literatürüne girmiştir. Gazzalî'nin *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde nûr ayetini⁹¹⁷ açıklarken getirdiği yorumda nûru mecâzî ve hakîkî şeklinde iki bölüme ayırmış, hakîkî nûr ile Allah'ı, mecâzî nûr ile de Allah'ın gökler ve yeryüzündeki nûranî tecellilerini ifade etmiştir.⁹¹⁸ Hemedânî ise aynı tasnifi aşk için ele almış ve hakikat ve mecaz konusunu metafizik bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Aşk nûr gibi ortak bir tabirdir. Bu kelime insanın Allah'a olan aşkı için kullanılırsa hakikî, eğer insanın ya da genel olarak yaratılmışın yaratılmışa aşkı konusunda kullanılırsa mecâzî aşkı ifade eder.⁹¹⁹

Mecâzî aşk tabiri tasavvufî literatüre h. 4/10. yüzyıldan sonra sembolik dil üzerinden girmiştir. Tasavvufta daha çok Allah'ı tanıma ve O'na yaklaşma esas alındığından beşerîn beşere olan aşkını ifade eden mecâzî aşk genel olarak sûfler tarafından hoş karşılanmamış, yerilmiştir. Fakat mecâzî aşk her zaman olumsuz olarak değerlendirilmemiştir. Eğer bu aşk, ilâhî aşka merdiven olursa bu durumda olumlu değer kazanır. Ancak bazı sûflerın de içerisinde bulunduğu beşerî aşk tecrübesi ve beşerî aşktan ilâhî aşka yönelme denemeleri bu konudaki sûflerın karşı çıkmalarını bir

⁹¹⁴ Uludağ, "Aşk", IV, 13.

⁹¹⁵ Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu'l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, 26.

⁹¹⁶ Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, *Mârifetnâme*, III/127.

⁹¹⁷ Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nûr üstüne nûrdur. Allah, dilediği kimseyi nûruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir. Nûr, 24/35.

⁹¹⁸ İmam Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr – Nurlar Feneri*, Terc.: Süleyman Ateş, Bedir Yay., İstanbul 2011, 15-40.

⁹¹⁹ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 358-361.

nebze olsun kırmıştır. Bu konuda en meşhur örnek Feridüddin Attar'ın *Mantıku't-Tayr* adlı eserinde anlattığı Şeyh San'an hikâyesidir.⁹²⁰

Mutasavvıf şâir ve yazarlar h. 5/11. yüzyıldan başlayarak eserlerinde tabiî/mecâzî aşka eskisinden daha fazla ilgi göstermişlerdir. Böylece edebî yönü bulunan ve dili şâirâne olan bu eserlerde tabiî aşk ilâhî aşkın bir sembolü olarak anlatılmış, bu anlatımlarla tabiî/mecâzî aşkın değil ilâhî aşkın dile getirilmesi amaçlanmıştır. Hatta bu noktada ilâhî aşk sadece tabiî aşk sembolizmiyle anlatılmakla kalmamış bülbül-gül, şem'-pervâne gibi unsurlar da kullanılarak anlatılmıştır.

Ahmed Gazzalî (ö. 520/1126)'nin *Sevânih*'i, Aynülkudât Hemedânî (ö. 525/1131)'nin *Levâih* adlı eseri ilâhî aşkın sembolik dille anlatıldığı eserlerdendir.⁹²¹ XVII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da tasavvuf ve tarikatlerin iyice yaygınlaşması ile birlikte ortaya çıkan âşıklık geleneği ilahî aşkın mecâzî aşk sembolleriyle anlatıldığı bir gelenek olmuştur. Âşıklar bu konuda tasavvuf literatürü içerisinde oldukça seyyal üslûpla ve temelde mecâzî aşktan ilâhî aşka geçiş yapmayı öngören bir anlayışı dile getirmişlerdir.

Mecazdan hakîkî aşka geçiş, âşıklarda bireysel bir yaşantı olduğu kadar aynı zamanda bir gelenek, dolayısıyla da toplumsal bir olaydır. Toplumun âşıklar hakkındaki kanısı, onların beşerî aşkı dillendiren kişiler olmasından daha ziyade ilahî aşkın sözcüleri olduğuna yöneliktir. Âşıklar bu intibayı şiirlerinde ilahî aşka yönelik ifadelere daha çok yer vermek ve beşerî aşkı anlatırken bile bir vesileyle konuyu ilahî aşka bağlamakla edinmişlerdir. Bu intibada ayrıca bir mürşide intisap etmeleri ve şeyhleri ilâhî aşkın üstâdları olarak kabul etmelerinin de etkisi vardır.

4.3.1. Mecazî Aşk

Tasavvufta mecâzî aşk, ilahî aşka yolculuğun hazırlık devresi olarak telakkî edilmiştir. Fânî, geçici gönül ilişkileri, sevgi denemeleri, fedakârlıklar, bu hazırlık devresi içinde olunduğuna işaretlerdir. Mecâzî aşkların en belirginini cinsî aşktır. Cinsî aşk cinsiyet ilişkisi değildir. Cinsî aşk, yüce bir olay, evrensel bir tecrübedir; bir vahdet denemesidir. Kur'ân-ı Kerîm, cinsî aşkın, ilâhî aşka hazırlık vasfı üzerinde ısrarla

⁹²⁰ Attar, *Mantık al-Tayr*, 83.

⁹²¹ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 356-362.

durduğu içindir ki zina filini haram kılmıştır. Çünkü zina, aslında ulvî bir tecrübenin dejenere edilîşidir.⁹²²

Mecazî aşk, geçici sûretlerden birini sevmektir. Şehvetsiz, ilâhî ve hakikî aşka götüren bir köprü olmak şartıyla, böyle bir aşk da hoş karşılanmıştır. Nitekim “*Tertemiz bir aşkla birine tutulan ve bu aşkını açıklamaya bile cesaret edemedi bu sevgiyle ölen, şehid olarak ölmüş sayılır.*”⁹²³ hadisi buna delil sayılmıştır. Herkeste hakikî aşka kabiliyet olmayabilir. Bu yüzden mecâzî aşk, hakikî aşk için bir temrin niteliği taşır. Ancak güzelliği ve ondan kaynaklanan aşkı, ilâhî kaynağa bağlamasını bilmeyenlerin aşkı, tabîî aşktır. Meşru sınırlar içinde kalması şartıyla bu da câizdir. Mecâzî aşkın tabîî olandan farkı, erdirici, değiştiren ve dönüştüren bir özelliğe sahip olmasıdır.⁹²⁴

Aşk-ı mecâzî, ancak *aşk-ı hakîkî*ye erişirebildiği takdirde mecâzdır.⁹²⁵ Bu yol, hakîkaten çok uzun ve tehlikelidir; lâkin o makâma vâsıl olan hiçlikten, şer’den, kubh’tan kurtulur; her şeyde *Hüsn-i Mutlak*’ı görür; kendi bâtınına, gönlüne nazar ettiği zaman da orada *Vücûd-i Mutlak*’ı görür; çünkü kendisindeki *adem* unsuru yok olmuş, *Vücûd* unsuru asıl kaynağına erişmiştir. İşte, Hak ile Hak olmak dedikleri *fenâ-fillâh*, yani *Vücûd-i Mutlak*’ta fânî olmak budur.⁹²⁶

Âşık, ruhun menşei olan İlâhî Rûh’a karşı büyük bir özlem duyar ve bu özleme binâen, mecâzî aşkta mâşûkundan ayrıldığı zaman âşıkın duyduğu ızdırabın bir benzerini duyarak bunu terennüm eder. O, müşâhede ve mükâşefe ile her güzel şeyde Cemâl-i ilâhiyi seyr ederek, bu güzelliği tasvir eder. Bu nedenledir ki; mutasavvıf şâir daima mümkün varlığa güzel bir nazar ve tesâmüh ile bakmayı prensip edinmiştir. Onun gözünde Mutlak Hüsn vardır; âlemdeki güzellikte bunun bir yansımasından ibârettir. Mutlak, kemâlinin gereği, içinde iki uç noktayı barındırır; dolayısıyla Mutlak Hüsn’ün aksinden başka bir şey olmayan mümkün varlık âleminde çirkin şey yoktur, aksine çirkin bakış vardır. Mutasavvıf bakışını doğrultan, adem aynasında yansıyan her şeyi güzel görendir.⁹²⁷

⁹²² Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 388-390.

⁹²³ Keşfü’l-Hafâ, II, 262(2538).

⁹²⁴ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 208. Mecazî aşkın değiştirip dönüştüren etkisini ortaya koyan Şeyh San’an hikayesi hakkında Kemikli’nin “Kûy-ı Yâr’da Bir Azîz” adlı makalesi için bkz. Kemikli, *Sûfi Şairin İzinde Şiir ve İrfan*, 40

⁹²⁵ Düzen, *Aziz Neseî’ye Göre Allah-Kâinat-İnsan*, 182.

⁹²⁶ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 288-289.

⁹²⁷ Kemikli, *Dost İlinden Gelen Ses*, 79.

Hakîkî aşk yoluna mecazdan girilir ve güzelden güzelliğe, fertten cemiyete, mazhardan zâhire, kuldân Hakk’a, diğer bir deyişle kesretten vahdete doğru bir seyir takip edilir. Bu bakımdan mecâzî aşkın sembolü olan güzeller, mey, meyhâne, mahbûb ve pîr-i mugan sadece bir vasıta⁹²⁸ Bu yüzden âşıklar mecâzî sevgililerin nakşına değil nakkaşına âşık olmayı tavsiye etmişlerdir.

Eyleme ey dil heves samuruna hem kaşına

Nakşına aldanma ancak âşık ol nakkâşına (Âşık Ömer, 395/619-1)

Bazı âşıklar aşk ile sevdâ kelimeleri arasından fark gözeterek “aşk”ı ilâhî aşk, sevdâyı da ilâhî aşka götüren mecâzî aşk anlamında kullanmışlardır. Bir örnek verecek olursak, Emrah, bir şiirinde âşıkın mâşûkuna olan hasret ve gamını araç olarak görmekte, aşkı padişah, sevdâyı serasker, gam ve kederi ise mirlivâ olarak ifade etmektedir:

Aşk bir padişaktır müşîri sevdâ

Hükmeder vezir-i âlişanlara

Sevdâ seraskeridir gam mirlivâ

Fermân alır yüz bin Süleymanlara (Erzurumlu Emrah, 159/90)

Yozgatlı Hüznî’nin “*Sevda rehnümâ aşka/Geçme zinhâr sevdâdan*” (Yozgatlı Hüznî, 52/8-7), Âşık Ceyhunî’nin “*Burcu aşktan beşârettir bu sevdâ*”⁹²⁹ (Âşık Ceyhunî, 28/2), Âşık Dertlî’nin “*Dertli aşk yolunda olmuştur irşâd/Memâlik-i aşkı eyledi âbâd*”⁹³⁰ (Âşık Dertlî, 119-41/3) ifadeleri âşıkların nazarında mecâzî aşkın irşâd edici bir fonksiyona sahip olduğunu göstermektedir. Âşık Cemal Hoca’nın “*Tıfil*

⁹²⁸ Mustafa Uzun, “Aşk”, IV, 19.

⁹²⁹ *Ey gönül bilmeyen sevdâ halini*

Zanneder ki sefâhattir bu sevdâ

Elbet farkedemez hâl u şâlini

Burcu aşktan beşârettir bu sevdâ.

Bir od düşmüş can evimde yanıyor

Pervaneveş etrafında dönüyor

Bu sevdâyı bilmeyenler kınıyor

Kimse bilmez ne halettir bu sevdâ.

Ceyhunî tıfl iken yandık bu derde

Bin kez boyun eğdik merde nâmerde

Pençe salmış yuva kurmuş bu serde

İntihâsı kıyamettir bu sevdâ (Âşık Ceyhunî, 28/2)

⁹³⁰ *Dertli aşk yolunda olmuştur irşâd*

Memâlik-i aşkı eyledi âbâd

Tişesin taşlara ururdu Ferhat

Bîsûtûn’da Allah Allah diyerek (Âşık Dertlî, 119-41/3)

çağdan sevdim, mecazî mahbûb/Hakiki cânân dehâlet oldu” (Âşık Cemâl Hoca, 269/269-1) ifadelerinde mecâzî mahbûb sevmenin hakîkî cânâna âşık olmak için bir temrin niteliğinde olduğu ifade edilmektedir. Erzurumlu Emrah’ın “*Zâtinde, sıfâtında bulan neş’e-i zâtı/Mansur gibi Hak Hak çağırır zâtı sıfâtı*” dizelerine nazire olarak yazılan Tokatlı Nuri’nin şu ifadeleri aşkın Allah’ı bulma noktasında bir işaret ve burhan olarak kabul edildiğini ifade etmektedir:

*Mevlâm bana bu aşkı kerem eyledi zâtî,
Aşk gösterecektir bana ol zât u sıfâtı*⁹³¹

*Aşktır bana bürhan-ı kavî, hayyü’l-ebed hem
Ben Hızr’ımı buldum, nedeyim âb-ı hayâtı* (Tokatlı Nuri, 142)

Aşkın irşâd ediciliğinin en güzel örneği Leylâ ve Mecnûn örneğidir. Leylâ Mecnûn’u Hakk’a irşâd eden bir fonksiyona sahiptir. Âşıklar da bunun gibi mecâzî aşklarının ilahî aşka götüreceğini Leylâ örneği ile dile getirmişlerdir:

Aşk-ı Leylâ ile Mecnûn bulmuştur Hakk’a vusûl (Âşık Seyrânî, 314/25)

*Ben tecessüs ettim rûh-ı meskûnu
Bulmadım merâmı maksada vusûl
Leylâ irşâd etmiş Hakk’a Mecnûn’u
Bana da gösterir aşkım doğru yol* (Âşık Seyrânî, 212/114-1)

*Takıldı boynuma zincir-i sîmi Mevlâ’nın
Delil oldu rehimde rûz u şeb fânus-u aşku’llâh* (Âşık Şem’î, 84)

İbrahim Hakkı Hazretleri aşkın irşâd edici özelliği hakkında şunları söylemektedir: “*Kamil bir rehberdir ki onunla yüz binlerce ruhta birlik hâsıl olur. Bu noktada kışın kar yağması örnek verilir ve yağan kar nasılkı yeryüzünü tek bir renge büründürürse aşk da gönüllerde tek bir rengin hâkim olmasını sağlar*”.⁹³²

⁹³¹ Tasavvufta vücûd zâtı itibariyle Hak, sıfât ve isimleri itibariyle de Halk’tır. Âşıkların sıkça kullandıkları bu “zât u sıfâtı” gibi ifadeler bu manaya işaret etmektedir. Bkz. Düzen, *Aziz Neseî’ye Göre Allah-Kâinat-İnsan*, 77.

⁹³² Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, *Mârifetnâme*, III/125.

Mecazî sevdâya takılıp kalmayı gaflet olarak gören Yozgatlı Hüznî “*Hüznî aç gözün uyan/Gitsin gaflet aradan*” (Yozgatlı Hüznî, 53/8-13) şeklinde bir serzenişte bulunmaktadır. Ona göre gönül gözü, mecâzî aşk penceresinden bakıp nûr-i muhabbetin alâmetlerini görmelidir. Beşiktaşlı Gedâî’nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

*Hakikat şehrine gir kim mecazdan
İstersen bu rahta selâmetini
Görür can didesi semt-i mecazdan
Nûr-i muhabbetin alâmetini* (Beşiktaşlı Gedâî, 31/8-1)

Bu yüzden mecâzî aşk hakikat menziline yakılmış bir çıra mesabesindedir (Âşık Cemâl Hoca, 331/19). Âşık Şenlik “*Hiç kimsenin başa yanmaz çırası/Çohlar bu sevdâdan namurâd oluf*” (Âşık Şenlik, 153/27-2) ifadeleriyle mecâzî aşkın kişiyi murâdına erdirmeyeceğini dile getirir.

Âşık Sümmânî mecâzî aşkı güneş ve aya karşı durumuna dikkat çekerek yıldıza benzetir. Nasıl ki yıldızın ışık kaynağı kendi değil de güneş ise mecâzî aşkın sahibi olan güzelin de güzelliği kendine ait değil mutlak güzelliğin asıl kaynağı olan Allah’a aittir. Yıldız her ne kadar şûleli bile olsa onun şûlesi ayın ve güneşin şûlesi yanında sönük kalır ve yeryüzüne ışık veremez (Âşık Sümmânî, 200/54-4). O ancak bir işarettir. Eğer bu işaret doğru takip edilebilirse mecâzî aşk köprüsünden hakîkî aşka ulaşılacaktır:

*Aşkın maşûku Cebbâr-ı Celil
Bu hâli ne bilsin dîdesi elil
Âştığı maşûka yetirir delil
Doğru sürse gider râh divânına*

*Güzel olan olur nazlı edâlı
Dilberin nazına dayanan veli
Her ne kadar kevkeb olsa şûleli
Şevki ziyâ vermez mâh divânına*

*Maşûktan âşığa bulunmaz hile
Velâkin çektirir bâbında çile
Her ne kadar olsa kevkebe şûle
Şevk ü ziyâ vermez tâbâna karşı* (Âşık Sümmânî, 200/54-4)

Aşk delildir irişür elbet behakk-ı Lâyemût

Dil visâlin ka' rına bir gün misâl-i ankebut (Âşık Ömer, 261/449-3)

Aşk insana üstün ahlâkî vasıfları kazandıran insanı insan yapan bir unsurdur. Âşıklar genellikle aşktan haberdâr olmayanları hayvâna nispet ederler. Niyâzî-i Mısri bu gibilerine “*sûreti insân içi hayvân*” nitelemesinde bulunur. Yûnus ise “*Aşksız insan hayvân olur/Hayvân öğüt bilir değil*” mısralarıyla aşksızlığı hayvânlığa nisbet eder.⁹³³

Rivayete göre Kaygusuz Abdal rüyâsında bir şehir, şehrin içinde de bir padişah olduğunu, şahane bir meclis kurulduğunu görmüş, padişaha bunun esrârını sormuş, “*kendini bil, sen hayvân değilsin*” cevabını almıştır. Sonra uyanınca gözünden esrâr perdesi açılmış, Sultân'ı (Allah'ı) görmüş ve aşka müptelâ olmuştur.⁹³⁴

Âşıkların bâde içip aşka düşmelerini bir ihsan olarak kabul etmelerinin temelinde aşkın insanı insan yapan özelliği bulunmaktadır. Beşiktaşlı Gedâî âşıkların bezm-i eleste dost elinden bâde içtiklerini, bu sırra vakıf olmayanların ise hayvânlık mertebesinde kaldığını dile getirir (Beşiktaşlı Gedâî, 98/72). Âşık Ömer “*Cevr-i dildâr ile solmayan âşık/Derûnu derd ile dolmayan âşık/Derûnunda aşkı olmayan âşık/Heman dünyâda bir hayvâna benzer*” (Âşık Ömer, 72/128-2) ifadeleriyle içinde aşk olmayanları açıkça hayvâna benzetir. İnsanları yedi gruba ayıran Seyrânî en alt mertebeye “*sûrette insan sirette hayvân*” dediği günahkâr kişileri, en üst mertebeye de ahsen-i takvime mazhar olanları koymakta en yüksek mertebeye ezvâc-ı tâhirâtı örnek vermektedir (Âşık Seyrânî, 231/145). Erzurumlu Emrah kendini bilmeyip nefsinin esiri olan ve kibirlenenleri, Âşık Sümmanî ise cimrilik edenleri hayvâna nisbet etmekle konunun başka bir yönüne dikkat çeker:

Hârında bend oldu bir hâr-ı nâdân

Zuğmunca rütbe-i bâlâ beğenmez

Hayvânlıktan çıkıp olmadı insan

Hâlbuki ârif-i dâna beğenmez (Erzurumlu Emrah, 222/154-1)

Şeb dâdını gözler sarrâflık eder

Kuldan nihân Hak'tan havfetmez gider

⁹³³ Mustafa Tatcı, *Aşk Bir Güneşe Benzer – Yûnus Emre Yorumları*, H Yay., İstanbul 2009, 68.

⁹³⁴ Güzel, *Kaygusuz Abdal*, 116.

Bu fikirde olan hayvânı nider

Baksan cehr-i erzânlıkta bulunur (Âşık Sümmânî, 334/234)

Yozgatlı Hüznî bir gazelinde Allah’a yakarışını dile getirdikten sonra nefsin - kendi ifadesiyle- *mezbele-i zenbine* düşâr olup Allah’tan gâfil olmayı aşksızlık olarak telakkî etmekte, bu sebeple aşkı değil de akli esas alan felsefenin cehâlet içerisinde kaldığını dile getirmektedir. Ona göre en yüksek değer aşktır. Aşksızlık ise Allah’a yabancılaşmaktır. İnsanın Allah’a yabancılaşması şeklinde kabul ettiği aşksızlığa düşmesine sebep olan ise nefistir. Bu sebeple gazelini bu konuda Allah’tan yardım talep ederek haşre kadar aşkla ihyâ etmesini temenni ederek dua ile bitirmektedir.

Matrûd idip ol mezbele-i zenbe bırakma

Tuğyân ile ol hâb-ı tegafûlde Hüdâ’ya (Yozgatlı Hüznî, 184/1-6)

Ya Rab bizi ol râh-ı hakîkatte kelîm it

Hüznî kulunum aşkile kıl cismimi binâ (Yozgatlı Hüznî, 184/1-9)

Bu nokta âşıklar mecâzî aşk mertebelerinden hakîkî aşka geçişi ifade etmek üzere “sırr-ı aşk” terkibine dikkat çekerler ve mecâzî aşk seviyesinde kalmayı hayvana nisbet ederler. Onlara göre aşkın sırrından haberdâr olamayanlar âşık ile mâşukun vuslat keyfiyetini bilemedikleri gibi bedensel bağlardan ve cihanın geçici güzelliklerinden kopuşu sağlayan aşk şarabının mahiyetini de kavrayamazlar:

Şu cihân bir çarh misali daima durmaz döner

Âşık olan mâşukuna vasıl olunca yanar

Dost elinden aşk şarâbın içen âşıklar kanar

Bilmeyip hayvân olanlar aşk sırrın neylesin

Cümle Âşık aşk yolunda böyle sergerdan olur

Sırrını canında gizler hâlini Mevlâ bilir

Kalbini gaflet bürümez kendi cânından olur

Âşık olan şu cihânda cism ü cânı neylesin (Beşiktaşlı Gedâî, 98/72)

4.3.1.1. Âşık şiirinde Yer Alan Meczâ Aşk Unsurları

4.3.1.1.1. Cemâl Tecellilerinin Aynası Olarak Kadın

Âlemde olan her şeyi aşkla açıklayan Ahmed Gazzâlî, ilahî güzelliklerin “*gözle görülür güzeller*” şeklinde tecelli ettiğini dile getirir.⁹³⁵ Âşıklar dünyadaki güzelleri (kadın) Cenâb-ı Hakk’ın tecellilerinin yansıdığı bir ayna olarak görmektedirler. Onların gözünde bir kadını güzel yapan şey Allah’ın onlara verdiği nûr-i Cemâl’inin tecellileridir. Gerçeğe en yakın mecaz kadındır.⁹³⁶ Bu yüzden dilberin yüzü, ayn-ı sırrullah olarak kabul edilir. Dilberin yüzündeki bu ilahî sırları gören de ârif-i billâh olur. Âşık Ruhsatî’nin “*Biz cemâl-i yâri insanda bulduk*” ifadesi âşıkların insana bu nazarla bakışını gösteren güzel bir ifadedir. Bu bağlamda Âşık Dertlî insanın Allah’ın cemâlinden kemâl alarak yaratıldığını ifade eder.

Cemâinden kemâl ahz etmede cismimdeki cânım
Sıfat-ı zât-ı pâkindir elest bezminde îmânım
Kemâl-i kudretinden Âdem’i zât eylemiş zâtım
Şükür eşyâ ile halk etmemiş hilkatte inşanım (Âşık Dertlî, 128-49/3)

Niçe âşıkları sevdâyâ saldı
Hak nûr-i cemâlin dilbere verdi
Bîçâre bülbüller hayrette kaldı
Reng-i ruhsârını güllere verdi (Beşiktaşlı Gedâî, 29/5-1)

Dilberâ gerçi cenâbın ayn-ı sırrullahtır
Çeşm-i uşşâkın nigâhı hasbeten lillahtır
Hatt u hâlin nüktesin her kim ki fehm etti yakîn
Vâkıf-ı sırr-ı tülsmat ârif-i billahtır. (Âşık Ömer, 331/547-1)

Aşkın künuzunu Kur’an’da bulduk
Ciğer kebâbını büryanda bulduk
Biz cemâl-i yâri insanda bulduk

⁹³⁵ Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu’l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, 13.

⁹³⁶ Tatcı, *Aşk Bir Güneşe Bnezer*, 19.

Almak satmak değil fehvâmız bizim (Âşık Ruhsatî, 234-230/1)

Dila Mecnûn'a hak dîdârını Leylâ'da göstermiş

Çünan kin sun '-i pâkin sûret-i eşyâda göstermiş

Hakikat ilmini keşfeylemiş sırr-ı ledünniden

Cemâl-i bâkemâlin alleme'l-esmâda göstermiş

Salup hünkâr-ı ibret cism ü cânı çeşm-i uşşâka

Saray-ı mâsivâyı nüshâ-i kübrâda göstermiş

Meğer Nuri sana nûr-i sıfâtın künc-i vahdette

Bakınca hûbrûler ârızın ma'nada göstermiş (Tokatlı Nuri, 165)

Mutasavvıflara göre bu dünyâda mevcut bütün güzelliker, Cenâb-ı Hakk'ın huzûrunda gördüğü güzelliklerin bir aksidir. Ama bu güzel ve bedîî şeyler onun ızdırabını artırmaktan başka bir işe yaramaz. Zîrâ bunlar ona, burada elde edilemeyecek mutlak güzeliği ve kemâli hatırlatır. Dâima hasretini çektiği sevgiliyi, aslî vatani hatırlatır. Asıl vatan orasıdır. Bu derin vatan hasreti sûfîlerin müşterek derdidir. Hattâ “vatanı sevme imândandır”⁹³⁷ hadisini bu şekilde anlarlar.⁹³⁸

Hakîkî güzel olan Hakk'ın güzelliğinin zuhûr ettiği yerler olarak tasavvur edilen dünyâdaki güzelleri sevmekle, sevmek nedir öğrenilir. Onlardaki güzelliklerin Hakk'ın güzelliği olduğu bilinerek hakîkî aşka varılır.

İbnü'l-Arabi Muhammed Fassî'nda “*Bana dünyâdan üç şey sevdirdildi; kadın, hoş koku ve namaz.*”⁹³⁹ hadisini açıklarken Havvâ'nın Âdem'den doğduğunu hatırlatarak erkeğin kadına meylini “*bir şeyin kendi nefesine iştîyak duyması olarak*” açıklar. Kadının erkeğe meyli ise kendi yurduna düşkünlüğünü ifade eder. Allah kendi sûretinde yarattığı insana muhabbet ettiği gibi insana da kendinden yaratılan kadını sevdirmiştir.⁹⁴⁰

⁹³⁷ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 345, Hadis no: 1102.

⁹³⁸ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî ve Mektupları*, Yeni Ufuklar, trsz., 165.

⁹³⁹ Bkz. el-Müsne'd, III, 128, 199, 285; en-Nesâî, “İşretü'n-Nisâ”, 1; el-Hâkim, el-Müstedrek, I, 174.

⁹⁴⁰ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV/339-345.

İnsanın bir sâhib veya sâhibe-i hüsn-i cemâle ibtilâsı ondaki tecellî-i cemâledir. O insan, kemâl-i gafletinden o mahbûbuna vuslatla maksadı hâsıl olacak zanneder. Muhabbeti, alâkası sûrîdir; mahbûbu irtihâl etsin ondan derhal alâkasını keser. Bazılar bu alâkanın mertebe-i ibtidâîsinde kalır. Vâdi-i şehvâniyette pûyân olur. Bazılar mecaz hakîkatin köprüsüdür⁹⁴¹ sırrından hisseyâb-ı kemâl olur. Zâhirden bâtına intikâl ile mecnûn-misâl, müştâk-ı hakikat-i cemâl olur.⁹⁴²

İnsan, mecâzî güzele kendisini kaptırdığında ve onun belâ ve sıkıntılarına müptelâ olduğunda, her canlıya sığınak ve her varlığa barınak olan Mutlak Hakîki Sevgili'ye yönelir. Derken, bize o mutlak güzelliğin etkilerinden bir şeyler taşar ve bu mutlak güzellik insanı mecâzî güzelin elinden gayretle (kıskançlıkla) çekip alır. Belâ ve sıkıntıların açmazından kurtarır ve onun yönünü, nûrların kaynağı ve kemâlin mâdeni olan Cenâb-ı Hakk'a döndürür. Böylece onun için İlâhî hazrete vusul gerçekleşir; derken rûhun (nefsin) aydınlanmasıyla anlayış ve kavrayış gücü de aydınlanmış olur. İşte bu yüzden; “Âşık olmayanın sülûkü mümkün değildir” denmiştir.⁹⁴³

Bu anlayışın bir neticesi olarak aşk ister mecâzî olsun, ister hakîkî; büyük devlet ve saadettir. Çünkü hakikat, mecaz ile birliktedir ve o hazinenin açılması, ancak bu anahtarla mümkün olur. Ancak amaç hakîkî aşka ulaşmaktır. Neticede ilâhî aşk derdinden habersiz bir gönül, gönül değildir. Gönül derdini çekmeyen bir beden, su ile kilden ibârettir. Çünkü aşka esir olan, her gamdan kurtulur. Onun derdine alışan, her zaman dilşâd olur. Aşk şarâbı insanı hararetle mest eder. Ondaki başkası bulanıklık ve bencillik verir. Aşk ile âşık tazelik bulur ve ona nisbetle hayırla anılır. Nitekim Mecnûn ve Leylâ bu şaraptan haz almışlar ve onun için bu âlemde güzel birer ad bırakmışlardır.⁹⁴⁴

Âşıklara göre gerek mecâzî aşk gerekse ilâhî aşk insanın fitratına yerleştirilmiş bir duygudur. Âşık Ömer bu hususu “*Hakîkî mecâzî ilâhî aşkı/Dilde esrâr imiş bilmezdim evvel*” (Âşık Ömer, 47/65-4) ifadeleriyle özetlemektedir. Erzurumlu Emrah insan bedeninin kâinatın nüshâ-i kübrâsı, gönlün ehl-i aşkın Kâbe-i ulyâsı, aşkın ise Hakk'ın ni'met-i uzmâsı olduğunu söylemektedir:

⁹⁴¹ Mehmet Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Veciz Sözler Sözlüğü*, Sütun Yayınları, İstanbul 2008, 11, 615.

⁹⁴² Hüseyin Vassâf, *Feyzü'l-Kemâl*, İstanbul Üniv., Nâdir Eserler Ktp., İbnülemin Kısım, nr. 10495, 41.

⁹⁴³ Davud el-Kayserî, *Aşk Şarâbı – Kasîde-i Hamriyye Şerhi*, 57-58.

⁹⁴⁴ Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, *Mârifetnâme*, III/143.

*Dil-i mutahhar ehl-i aşkun Kâbe-i ulyâsıdur
Ten muhakkak kâinatun nüshâ-i kübrâsıdır
Ey beni mihr-i muhabbetten peşimân iyleyen
Âşık bu aşk Hakk'ın ni'met-i uzmâsıdır (Erzurumlu Emrah, 383/308)*

Âşık Seyrânî'nin “*Sen kayırma benim belâlı başım/Senin aşkın veren kayıra beni*” (Âşık Seyrânî, 199/87-2) ifadelerinden mecâzî aşkın da Hakk tarafından insana verildiğini anlamaktayız.

Âşıkların bir insan olarak beşerî aşka tutuldukları ve bu aşkı zaman zaman ileri derecede cinsel öğelerle ifade ettikleri de görülmektedir. Ancak âşıklara tamamen beşerî aşk sözcüleri gözüyle bakmak yanlış olacaktır. Çünkü onların beşerî aşka yönelik söyledikleri bazı şiirlerin de Mutlak Hüsn'ü tasvir ettiği görülmektedir. Bu yüzden âşıklara âşık hüviyetini kazandıran şiirlerin ilâhî aşka yönelik şiirler olduğunu ifade etmek gerekir.

Aslında âşıkların şiirleri incelendiğinde ilâhî aşkın hedef nokta, beşerî aşkın ise âşığı hedefe götüren bir vasıta olarak telakkî edildiği görülmektedir. Âşık Seyrânî ilâhî aşkı, âşıktan mâşuka uzanan bir ipe, mecâzî aşkı ise bu ipe takılan inciye benzetmektedir.⁹⁴⁵ Buna göre mecâzî aşk ilâhî aşka sadece bir heyecan katmaktadır. Âşık Ruhsatî ise mecâzî aşk safhasını “*boncuk pazarı*” olarak ifade eder ve âşığın mercana yani ilâhî aşka yönelmesini tavsiye eder. Buna göre mecâzî aşkın inci, ilâhî aşkın ise mercan sembolizmi ile ifade edildiği anlaşılmaktadır:

*Boncuk pazarından bitir hesabı
Eğer tüccar isen mercana yetiş
Yeter mecâzîyi gayri terk eyle
Varıp bir mürşid-i irfâna yetiş (Âşık Ruhsatî, 359-422/1)*

Âşıklarımız cins-i latîfe olan mecâzî aşk devresini ilâhî aşka tahammül vasıtası olarak da görmektedirler. Bu yüzden güzel sevmek ulvî bir mahiyete sahiptir ve dine de

⁹⁴⁵Güzel senin hüsnün sebep
Olur, gören eyler talep
Cennetten mi çıktın acep
Tavus gibi nakışın var
Güzellerin çok gencisin
Seyrani'ye birincisin
Aşk ipine zevk incisin
Güzel delip takışın var (Âşık Seyrânî, 159/26-5)

ters değildir. Âşık Seyrânî'nin “*Muhabbet bir yana âlem bir yana/Güzel sevmek zarar değil dinime*” (Âşık Seyrânî, 177/53-1) ifadeleri âşıkların mecâzî aşka bakışlarını özetlemektedir. Âşık Ömer'e göre bülbülün güle aşkı nasıl ki Elest bezmini simgelerse âşığın güzel sevmesi de aynıdır, ondan uzak olamaz. Ayrıca dilber sevmeyi yasaklayan bir ayet de yoktur.⁹⁴⁶ Erzurumlu Emrah ilahî aşk cevherinin mecâzî aşktan çıkacağını “*Cevher-i hakikat çıkar mecazdan*”(Erzurumlu Emrah, 96/30a-6) ifadesiyle dile getirir. Âşık Sümmânî mecâzî aşk safhasını meyvenin hamlık dönemine benzetir. Ham meyve nasıl ki yenilmez ve yendiğinde de hoş tat vermezse sadece mecâzî aşk ile yetinmek de fayda vermeyecektir. Burada şu ilintiye de dikkat etmek gerekir: Hiçbir meyve hamlık safhasını geçirmeden olgunlaşmaz. Bu anlamda hamlık gibi mecâzî aşk da zorunludur. Ancak aslolan meyvenin olgunlaşması, yani mecâzî aşkın ilâhî aşka dönüşmesidir. Bu da ancak O'ndan gayrısından usanmakla gerçekleşir:

Bahş olunsa bir hûbba yâr denilmez

Münâsipsiz atlas olsa giyilmez

Ham ağacın ham meyvesi yiylmez

Mecâz ehli isen yerişmek lâzım (Âşık Sümmânî, 242/111-1)

Eğer bulam dersen vasl-ı didârı

Ondan gayrısından usanmak lâzım (Âşık Sümmânî, 241/110-5)

İklim-i bekâda yârim var benim

Mülk-i fânîdeki yâri neylerim (Tokatlı Nuri, 269)

Âşıkların mecâzî aşka yönelik şiirlerinden önemli bir kısmını kendi eşlerine yazdıkları şiirler oluşturmaktadır. Âşık Ruhsatî'nin eşleri Fatma ve Meyem'e yazdığı şiirleri bulunmaktadır. Bu şiirlerde her güzeli sevmeyeceğini, gönlünün dünyâ güzellerinden sadece eşine bağlı olduğunu dile getirmiş, Meryem'in vefatının ardından yaşadığı gönül acısını dile getiren şiirlerde eşine olan bağlılığını Ferhat'ın Şirin'e, Kerem'in Aslı'ya olan aşkına eş tutmuş, bu aşkı Mansûrî aşk olarak ifade etmiştir. (Âşık

⁹⁴⁶ *Niçe bir fariğ olam serv-i sanevber sevmeden*

Bülbülün kastı Elest'tir vech-i gülter sevmeden

Men'edersen zâhida uşşâkı dilber sevmeden

Bize bildir görelim hakkında bir ayet mi var. (Âşık Ömer, 317/526-4)

Ruhsatî, 234-230; 244/244; 99-33). Âşık Ruhsatî bazı şiirlerinde mecâzî aşkın Allah tarafından verildiğini ve bunun bir kader olduğunu da ifade etmektedir:

*Sırr-ı hikmetini bilmez her adam
Bilenlere ben de olayım hüddâm
Bir mecâzî aşk yolunda demâdem
Ruhsat'a çekirdin zârı hikmet ne* (Âşık Ruhsatî, 128-76/5)

*Kimisini karlı yolda aşırıp
Kimisinin yolun düzde şaşırıp
Bir mecâzî aşk oduna düşürüp
Ruhsatî'yi kandırması sana has* (Âşık Ruhsatî, 354-413/5)

*Ey Ruhsatî yok mu imânın ârın
Leyl ü nehâr gitmez oldu kederin
Cüz-i mecâzîden yaktığın nârın
Yanıp ateşine közlenmiyorum* (Âşık Ruhsatî, 236-233/5)

Âşık Ömer, “Âşıklıkta murâd tarik-i Hak'tır” der ve bu yolun çok müşkilatlı bir yol olduğunu söyler (Âşık Ömer, 50/72). Müşkilatlı olmasının sebebi mecâzî aşktan geçiyor olmasıdır.

Mecazî aşkın cinsel öğeleri de içeren bu unsuru selamet bir yol olarak görülmemiştir. Bu yüzden mecâzî aşka fazla ülfet etmemek, yüze gülen her güzeli Leylâ kabul etmemek gerekir. Çünkü mecâzî aşkın sonu yoktur. Görülen her güzele âşık olmak âşığı ancak meşgul eder, vuslata erdirmez. Bu yüzden mecâzî aşk devresinin yaşanacağı en güzel unsur daha çok platonik ve hayalî bir güzeldir.

*Evkât-ı hamsene gel eyle dikkat
Mü'mine buyrulmuş farz ile sünnet
Mecazî yar ile eylersen ülfet
Boş yere sineni dağla bir zaman* (Âşık Ruhsatî, 244-245/3).

*Yüzüne güldükçe Mecazî yarlar
Her güzeli Leylâ olur belledin* (Âşık Ruhsatî, 263-271/2)

4.3.1.1.2. Rûya Motifinde Yer Alan Güzel: Pîr-i Mugan'ın Kızı

Âşıkların rüyâ motifinde karşımıza çıkan ve rüyâda pîrler tafarından âşık adayına resmi gösterilen güzel, âşıklık geleneğinin mecâzî aşk unsurudur. Âşık Sümmânî bu mecâzî aşk güzelini “*pir-i mugânın kızı*” olarak ifade etmektedir. Mekândan münezzeh olan Allah'ı misli bulunmayan (misli lâ) bir dilbere benzeten Âşık Sümmânî, lâ-mekân yolunun “misli lâ” bir dilbere âşık olmaktan geçtiğini, pîr-i muganın bu noktada yol gösterecek rehber olduğunu, gösterdiği kız silüeti ile ilahî aşka yönelişi sağladığını dile getirmektedir. Âşıkların rüyâda böyle bir güzele âşık olmaları onların gerek beşerî gerekse mecâzî aşk bağlarından kurtulup ilahî aşka yönelmelerini kolaylaştırmıştır. Âşkı pîr-i muganın hediyesi olarak kabul eder:

*Sümmânî bu derdin sermâyesidir
Aşk pîr-i mugânın hedâyesidir
Gönül dosta varmak cân pahasıdır
Kuru dava ile yâr kabul etmez (Âşık Sümmânî, 363/274-6)*

Sümmânî'nin ifadesiyle “misli-i lâ bir dilbere” yani Cemâl-i Mutlak'a âşık olan kişinin vuslata ermesi için bir şiirinde meleğe benzettiği pîr-i muganın kızını tanıması gerekir:

*Varıp nâdân ile söz söze çakma
Meyl-i ağyâr olup ciğerin yakma
Dosta cân fedâ et gayrıya bakma
Yâri gösterenin gözünü tanı*

*Sevdiğim dilberin arz-ı cân isen
Misli-i lâ bir dilbere âşık isen
Sümmânî sevene cân kurban isen
Var pîr-i mugânın kızını tanı (Âşık Sümmânî, 196/49-5)*

*Dinleyin ağalar tarif edeyim
Melekler şâhını rüyâda gördüm
Eşref-i saatte lutfu kadim şâh
Bir mübârek leyl-i Cumâda gördüm*

*Baktım cemâline gözüm kamaştı
O saatte aklım başımdan şaştı
Çobana yöneldim kanadın açtı
Pervâz-ı telliyi hummada gördüm*

*Sümmânî söyledi sözünü ezel
Mürşitler bâğından dökülmez gazel
Hazreti pîrlerden bana bir güzel
Kendisi bir melek simâda gördüm (Âşık Sümmânî, 253/128)*

Âşık Dertlî ise “pir-i muganın kızı” için “nâz duhteri” ifadesini kullanmaktadır:

*Biz pîr-i mugândan ezelî aldık icâzet
Nâz duhterini verdi bize kıldı inâyet
Çok ehl-i riyâ azlim için eyledi tedbîr
Mansûb olalı bizlere bu şehir-i melâmet (Âşık Dertlî, 213/118)*

Erzurumlu Emrah “pir-i muganın kızı”nı aşk piri olarak kabul eder. Öyleki bu pîri tanıyanlar onu sevmekle aşkı ve sevmeyi öğrenirler. Böylece halk arasında aşk râhının rehberi olurlar. Hakîkatin yolu mâsivâyı terk, mecâzî aşk da bu yolun kapısıdır. Gönülden mâsivâ çıkarılınca yerini aşk dolduracaktır.

*Olanlar pir-i aşkın perverisi
Olurlar rah-ı aşkın rehberisi
Hakikat rehberi terk-i sivâdur
Mecâzîdir bu dergâhın derisi
Sivâyı sür çıkar kasr-ı gönülden
Ki aşk olsun serirün serserisi (Erzurumlu Emrah, 271/202)*

Âşıkların rüya motifiyle bağlandıkları bu mecâzî sevgili Cemâl-i Mutlak olan Allah’a karşı saygıdan dolayı dile getiremedikleri duygularını ifade etmelerini kolaylaştıran bir fonksiyona sahiptir. Bu noktada genellikle ihfâ-ifşâ kavramlarını kullanan âşıklar elest bezminde âşık oldukları Cemâl-i Mutlak’a aşklarını halkın tel’ininden korktuklarından dolayı ifşâ etmekten sakınmışlardır. “Sırrımı faş etmem” gibi ifadeler kullanmışlardır. Ancak rüyâda kendilerine gösterilen mecâzî güzel bu problemi çözer ve Allah’a yönelik söylemek istedikleri ama söyleyemedikleri duyguları

rahatlıkla söylerler. Mecazî güzelin bu fonksiyonuna dikkat çeken Âşık Şem’î Allah’tan bir yâr temennisinde bulunur:

*Hasb-ı hâlim oldu bu aşk u sevdâ
Âşıkâre sevdim eyledim ihfâ
Bana bir yar virse hazret-i Mevlâ
Dise âşık derdin söyle utanma (Âşık Şem’î, 71)*

Aslolan aşk yoluyla elde edilen sırları dillendirmemek, sırrı fâş etmemektir. Nesevî’ye göre, insan, ancak aşk sayesinde pâk olabilir. Âşık olmayan pâk olamaz. Ancak aşkın, aşkını âşikâr etmesi son derece hatalıdır. Aşkını izhâr eden murdâr olarak kalır. Bir insan aşkını dile getirip onu dışarıya dökerse, onun yarım yamalak yanlış olan kalbi, bu yolun ortasında karar kılar, daha yükselemez. Böyle bir kalp de bundan sonra hiçbir şeye yaramaz.⁹⁴⁷ Aşk derdine sırrını fâş etmeden Hz. Eyyûb misali sabredenler neticede vücûdun şehrine sultan olurlar.

*Dedi bir pir bana pişman olursun
Râzın açma Hüdâ’dan gayri ferde
Vücûdun şehrine sultan olursun
Sabredersen Eyyûb misali derde (Âşık Ömer, 32/31-1)*

Mecazî aşkın bu platonik unsuru ilâhî aşka ulaşmak için en selamet yol olarak kabul edilmiştir. Âşık, mecâzî aşk kazanında kaynayıp kirlerinden arınır:

*Aşkın kazanında piştım
Kayanayı kaynayı taştım
Ben yârimden ayrı düştüm
Garip gurbet istemez hâ (Âşık Ruhsatî, 94-26/6)*

Âşık Cemâl Hoca’nın ifadesiyle “züâl” olur (Âşık Cemâl Hoca, 346/2-3). Nasılki çiğ lokma yanmadan pişmezse âşık da aşk kazanında kaynamadan, başka bir ifadeyle ateşe pervâne olup gönlü fırkat ateşiyle yakmadan vuslata eremez. Âşık Ruhsatî âşığın vuslata ermesi ve cezbeyle gelmesi için Allah’tan bir ihsanın olması gerektiğini söyler (Âşık Ruhsatî, 305-337/2-3). Âşık Sümmânî ise aşk ile yaşanan bu cezbe halini şöyle dile getirir:

⁹⁴⁷ Düzen, Aziz Nesevî’ye Göre Allah-Kâinat-İnsan, 184.

*Cân bedenim aşk oduna dâimâ pişmededir
 Uruban neşter sinemin derdini deşmededir
 Hissebend için nasihat eylerim bu gönlüme
 Kabul etmez hiç birini havaya uçmadadır
 Acaba ne lezzet vardır câhilin sohbetinde
 Aklile şaka edenler yolundan düşmededir* (Âşık Sümmânî, 419/Gazeller-16).

Mecazî aşk, hakîki olana kapı açar. Nasılki Kur'an okuyabilmek için önce "elifba"yı öğrenmek gerekirse hakîkî aşk için de mecâzî aşk öğrenilmelidir. İlahi aşka talip olan bir müride mürşidinin "Eğer âşık değilsen, var git birine âşık ol. Ondan sonra bize gelirsın" demesi bu anlayışın bir gereğidir. Çünkü mecaz, insanı hakîkate ulaştıran köprüdür. Bu cevabıyla mürşid, sûret kadehinden âdâbınca içmedikçe, mânâ şarâbını tatmanın mümkün olmadığını duyurmuştur. Ancak mânâ hakikatinden deryalarca içmek için mecaz köprüsünü hızla geçmek gerekir.⁹⁴⁸ Âşıkârin "elif-bâ okumak" şeklinde ifade ettikleri husus mecâzî aşkı ifade etmektedir. Bayburtlu Celâlî mecâzî aşkı "elif-bâ dersi okumak"(Bayburtlu Celâlî, 191/17) şeklinde ifade etmiştir. Âşık Sümmânî "Küçükken okudum elifi bâyı" (Âşık Sümmânî, 255/135) ifadesi küçük yaşta mecâzî aşka düştüğünü ifade etmektedir. Âşık Sümmânî bâde içtiği rüyâsını anlatırken pirlerin ona yeşil yapraktan üç harf okuttuklarını dile getirir:

*Aldılar abdesti uyandım hâbdan
 Aslımız yapılmış hâk u turâbdan
 Okuttular üç harf yeşil yaprakdan
 Okudum harfini noktasın tek tek* (Âşık Sümmânî, 98)

Buradaki üç harf aşktır. Yine "Elif Allâh'ın ismidir dolaşır rûh-ı revânı/Sebeup ne ki üç harf ile okurlar mü'minler anı" (Âşık Sümmânî, 404/2), Eliften dersini alan okuraktan karadan (Âşık Şenlik, 82) ifadeleri daha açık bir şekilde mü'minlerin üç harf (aşk) ile Allah'ı tanımayı amaçladığını ifade etmektedir. Âşık rüyâda kendisine gösterilen mecâzî güzel ile aşkı öğrenmekte, üç harfi okumakla aşkı talim etmektedir. Böylece mecazî aşktan ilahî aşka yönelmektedir.

⁹⁴⁸ Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, *Mârifetnâme*, III/143.

4.3.1.2. Âşıkların Mecazî Aşktan İlahî Aşka Geçiş Temennileri

Türk-İslam kültüründe mecazdan hakîkate geçiş konusunda âşıkların oldukça mühim bir yeri vardır. Mecazdan hakîkî aşka geçiş, âşıklarda bireysel bir yaşantı olduğu kadar aynı zamanda bir gelenek, dolayısıyla da toplumsal bir olaydır. Toplumun âşıklar hakkındaki kanısı, onların beşerî aşkı dillendiren kişiler olmasından daha ziyade ilahî aşkın sözcüleri olduğuna yöneliktir. Âşıklar bu intibayı şiirlerinde ilahî aşka yönelik ifadelere daha çok yer vermek ve beşerî aşkı anlatırken bile bir vesileyle konuyu ilahî aşka bağlamakla edinmişlerdir. Bu intibada ayrıca bir mürşide intisap etmeleri ve şeyhleri ilâhî aşkın üstâdları olarak kabul etmelerinin de etkisi vardır.

Âşıkların sosyal hayat içerisinde özellikle gençlik yıllarında yaşadıkları komşu kızına veya tesadüfen karşılaştıkları bir güzele veya rüyâda kendilerine gösterilen peri kızına âşık olmaları ancak sevdiklerine kavuşamamaları neticesinde şiirler genellikle *“soyutla somut arasında, ama soyuttan hiçbir zaman iyice kopamadan, iki uç arasında gider gelir.”*⁹⁴⁹ Ancak bir noktadan sonra özellikle tarikate intisap etmelerinin ardından somuttan soyuta yöneliş daha fazla kendini hissettirmektedir. Nitekim bir noktadan sonra âşıklar beşerî aşkı yeren ifadeler kullanmışlar ve ilâhî aşkı terennüm etmeye başlamışlardır. Âşık Şem’î beşerî aşkı aşk mihengine torluk/gençlik döneminde vurulan *“kem ayar”* olarak ifade etmekte ve bu kem ayar ile hakîkî aşkın uyuşmadığını farkedince de ilâhî aşka yöneldiğini dile getirmektedir:

*Aşk mihengine urunca kem ayarı tutmadı
Kemini ben öyle zannittimki insan eyledim
Fehmidince tam’ını ademde torluk olduğun
Anın için kendimi hâk ile yeksân eyledim
Dost cemâliyle müşerref olmaya virdim ahid
Dide-i giryânıma dünyâyı zindân eyledim
Anladım can vermeyen cânâna vâsıl olmamış
Ruz iken dil Şem’î’ini yaktım şebistân eyledim (Âşık Şem’î, 55)*

Âşık Ömer ise beşerî aşkı *“bed fîal”* olarak ifade etmiş ve bir zamanlar böyle bir aşkı talep ettiğini ancak bu aşkın vuslata ulaştırmadığını farkettiğinde, *“Ben hubluğu*

⁹⁴⁹ Başgöz, *Folklor Yazıları*, 255.

doğrusu Leylâ'ya değişmem” (Âşık Ömer, 103/199) ifaderinde de olduğu gibi hakîkî aşkın sarhoşu olmayı tercih etmiştir.

Hatadır âşık olmak ger olursa bed fial şânı

Nukûd-i varını bezleyemiş hiç bilmeye ânı (Âşık Ömer, 124/250)

Kâh-ı aşkıta bir zaman oldun talepkâr-ı hevâ

Vuslata bir lahza imkân olmadın meftun garîb (Âşık Ömer, 163/308-2)

Bu noktadan sonra âşıklar halkın kendilerini beşerî aşk düşkünü olarak itham etmelerine ise aldırış etmezler. Halkın bu ithamları âşıkların sözlerinin altında yatan hikmetleri seçememeleri sebebiyledir. Hâlbuki Âşık, mecâzî güzele yönelik bir şey söylerken hakîkatte Mutlak Cemâl'e söylemektedir. Âşık Ömer bu hususta “*San'atım mahbûbu sevmek gayri ben kar etmezem/Üstadımdan böyle gördüm kimseler dahletmesin*” (Âşık Ömer, 284/480-2) serzenişinde bulunur ve “*Bana dahleyemez sevdiğim bilen*”⁹⁵⁰ ifadesiyle halkın kendisini beşerî aşk düşkünü olarak itham etmelerinin sebebini sevdiği güzelin Allah olduğunu bilmemeleri olarak ifade eder. Âşık Dertlî “*Dânâ olanlar bilir nâdânâlar bilmez/Dertli'nin gönlünde olan dilberi*” (Âşık Dertlî, 116-38/3) ifadeleriyle gönlünde dilberin Allah olduğunu, bunu ancak irfân sahibi kişilerin anlayabileceğini ifade eder. Erzurumlu Emrah'ın “*Âşık-ı sâdıklar merd-i Hüdâ'dır/Onların sevdiği yâri bilmezsin*” (Erzurumlu Emrah, 151/82-1) ifadeleri ile âşıkların sevdiği yârın Allah olduğunu dile getirir ve Hallac-ı Mansur örneğini verir. Nitekim halk Hallac'ın sevdiğinin Allah olduğunu bilememiş ve dara çekmiştir. Bu yüzden Âşık Seyrânî halkın “*Seyrânî bir yârin uğruna gitti*” demelerine aldırış etmez.

Hidâyet ehlinden gel olma menfûr

Sûretde virândır sirette ma'mûr

Ne yüzden söyledi Ene'l-hak Mansûr

İşitmişsin amma dârı bilmezsin (Erzurumlu Emrah, 151/82-2)

Seçemez lafzının manasın ağyâr

Altında gömülmüş hikmet-i esrâr

⁹⁵⁰ *Aşk değil mi bizi divâne kılan
Bana dahleyemez sevdiğim bilen
Günahkâr mı olur ehl-i aşk olan
Gözlerimiz erkân-ı rahî bu yüzden* (Âşık Ömer, 62/102-4)

Derlerse desinler efendim ne var

Seyrânî bir yârin uğruna gitti (Âşık Seyrânî, 204/98)

Âşık Ceyhunî ölmeden önce yazdığı şiirinde Allah’a “*Hakîkate tebdil eyle mecazım*” (Âşık Ceyhunî, 29/3) şeklinde dua etmekte ve bir başka şiirinde “*Kem nigâhla bakan Ceyhunî zâre/Hak ismini defterinden kazıya*” (Âşık Ceyhunî, 31/5) şeklinde beddua ederek asıl kimliğinin ilâhî aşka tutkunluğu olduğunu dile getirir. Yozgatlı Hüznî zahirde kaşı kara bir yâra, bâtında ise “*Mevlâ’nın budalası*” olduklarını ifade eder ve “*Malûbumuz Mevlâ gayri nideriz/Şarâb-ı aşkının hep ayyâşınız*” (Yozgatlı Hüznî, 183/155-1) mısralarında olduğu gibi asıl matlûb olan Mevlâ’ya yöneldiklerini dile getirir.

Bize yâr diyene yârân oluruz

Sanma bu âlemde yârsız kalırız

Bir kaşları kara biz de buluruz

Öyle bir tehi dest nâdân biz de buluruz (Yozgatlı Hüznî, 180/150)

Bizi tehî sanma sofîyâ inan

Batında Mevlâ’nın budalasıyız

İtmişiz Allah’a Rasûl’e imân

Sıdk ile ümmet-i bâsafâsıyız (Yozgatlı Hüznî, 182/154-1)

Neticede âşıklar ilâhî aşk için vasıta kabul ettikleri mecâzî aşktan da geçerler ve gönülden bir yönelişle ilâhî aşkı terennüm etmeye başlarlar. Nitekim Allah’ın bir kuluna gerçek aşkı tattırmak üzere verdiği mecâzî aşk bu noktadan sonra hakîkî aşk olarak tecelli eder. Âşık Cemâl Hoca’nın “*El çektim usandım vefâsız yârdan/Fâni olanda gümanım kalmadı*” (Âşık Cemâl Hoca, 100/60-4) ifadelerinde olduğu gibi âşıklar “*vefâsız yâr*” olarak vasfedilen dünya güzellerin vazgeçerler. Çünkü aşk ateşiyle yanarak varlık ve benliklerini yok etmişlerdir. Her âşık gibi bunlar da sever ve sevilirler ancak hiçbir sevgiyi Allah sevgisinden üstün tutmazlar. Ömür sermayelerini, aşk ve sevgi güçlerini Allah’a adarlar. Gönülleri daima Allah sevgisiyle doludur.⁹⁵¹

Otuz yıl kavruldum aşk-ı mecaza

Atardım kendimi sohbeta saza

⁹⁵¹ Gedik, *Bardızlı Âşık Nihanî Dîvânı*, 129.

Beni tuttu sevdâ getirdi dize

Varlığımdan bir nişânım kalmadı (Âşık Cemâl Hoca, 100/60-2)

Biz bu aşkı zikr-i Hüda, lutf-u yârdan almışız

Bülbül-i şeydâ oluben, ah u zârdan almışız

Nefs ile şeytan ile cenk eyledik hayli zaman

Varlığı elden bıraktık, târumârdan almışız (Âşık Cemâl Hoca, 344/22-1)

Âşıkların mecâzî aşktan ilâhî aşka yönelişlerini genellikle Mecnûn-Leylâ örneği ile dile getirirler. Nasılki Mecnûn hakîkî aşka düşüp Leylâ'dan geçerse âşıklar da bütün mecâzî güzellerden geçer ve Allah'a yönelirler. Erzurumlu Emrah “*Dünya güzeline gönül vermedim/Benim sadâkatli yârim var deyü*” (Erzurumlu Emrah, 213/145-2) ifadeleriyle dünyâ güzellerinden “*sadâkatli yârim*” dediği Allah'a yönelişini dile getirir. Ona göre Allah'ın rızasını gözetenler Mecnûn'un Leylâ'dan geçtiği gibi bütün dünyâ varlığından geçip Allah'a yönelirler:

Görüp gözleyenler bâb-ı rızâyı

Bir zerre saymadı vâ-ı dünyâyı

Buldu dil-i Mecnûn aşk-ı Leylâ'yı

Cemâl-i sûret-i Leylâ'yı neyler (Erzurumlu Emrah, 176/107-2).

Ben Mecnûn gibi bulsam Mevlâyı

Elbette o zülf-i Leylâyı sevmem (Âşık Sümmânî, 234/101-3)

Âşık Ruhsatî bir müddet tekkede nefis terbiyesi aldığını ve gönlünün yeni bir sevdâya tutulduğunu dile getirir. Bu sevdâ kimsenin hatırını kırmamayı gerektirdiği gibi müennesten hatta müzekkerden bile vazgeçmeyi gerektirir:

Bu gönül acayip sevdâda şimdi

Kapıdan dışarı çıkmamak ister

Nefs ile yarıştı tekkede şimdi

Kimsenin hatırın yıkmamak ister

Nice şita geçti nice yaz geçti

Nice turna geçti nice kaz geçti

Müennes olandan zâtî vaz geçti

Müzekkere bile bakmamak ister (Âşık Ruhsatî, 320-360/1-2)

Âşık Ömer hem mâsivâ kayıtlarını hem de mecâzî sevgiyi gönülden atmak gerektiğini söyler:

Kim derûnundan şehâdet zikrini her an ede

Artura hayrın Hudâ şerrin anın noksan ede

Râh-ı Hakk’a salik ol Mevlâ işin âsân ede

Dilden ihraç et yaramaz fikri hem sevdâyı at (Âşık Ömer, 358/585-3)

Bunca yıllar paymâl oldum gezdim mecnûn sıfât

Gözleri ahu saç-ı Leylâ’dan el çektim yeter. (Âşık Ömer, 320/531-1)

Âşık Ömer bir zamanlar Mecnûn gibi Leylâ’ya gönül verdiğini ama artık “Gözleri ahu saç-ı Leylâ’dan el çektim yeter.” (Âşık Ömer, 320/531-1) “Bir zaman da ey Ömer şâh-ı cihân sevsem gerek” (Âşık Ömer, 193/353-4) ifadeleriyle ilâhî aşka yönelişini dile getirir. Bir başka şiirinde zen-i dünyâyâ değer vermediğini, çünkü kadına nüshâ-i kübrâ gözüyle bakmaya başladığını, bundan dolayı da Allah’a hamd ettiğini söylemektedir. (Âşık Ömer, 240/419-5) Tokatlı Nuri “Aradan çıksa bu rah-i mecâzî, gull u gış cânâ/İrişsem kurb-i valsa menzirim kûy-i Habib olsa” (Tokatlı Nuri, 158) ifadeleriyle mecâzî aşktan geçmeyi temenni etmektedir.

Mecâzî güzeller âşığı Mevlâ’ya götüren bir araç kabul edildiğinden onlarla fazla meşgul olmamak gerekir. Onlara fazla bakan göze yazık olur. Bu yüzden fazla eğlenmeden aşk-ı Mevlâ’ya geçmek gerekir.

Leylâ Leylâ dirken bîçâre Mecnûn

Kalbin delen bir Mevlâ’ya döndürür (Yozgatlı Hüznî, 175/141-5)

Hevâ-yi hevese ciğerin yakma

Erenler verdiği köze yazıktır

Her gördüğün mahbûb dilbere bakma

Sorarlar hesabı göze yazıktır (Âşık Şenlik, 153/29-1)

Her güzel bâbında boynunu burma

Güzel benim diye kendini kurma

Güzel dost bâbıdır hatırın kırma

Anla mizâcını sor geç eğleşme (Âşık Sümmânî, 180/32-3)

Fânî varlıktan geçmeyince yokluğa, yani bakî olan gerçek varlığa erişmek muhaldir. Mesela Sümmânî fânî sevgililer için şiirler düzerken bu bilinçten uzak değildir. “*Derdini ağlayanlara aşkı savrulur gider/Kişinin derdi “lâ” ise yâr hanesin karalar.*” derken de bâkî varlığa ulaşmanın fânî varlıktan geçmekle mümkün olacağını dile getirir.⁹⁵² Seyrânî de bir şiirinde yere iki kazık çakanın birinden vazgeçmesi gerektiğini söyleyerek bir gönülde iki sevginin vücut bulamayacağına işaret etmektedir.

Yere çakan iki çatal kazığı

İkiden birine eyler yazığı (Âşık Seyrânî, 171/45-4)

Taksimi her biri arzu paylaşmaz

Derdi olmayanın çeşmi ağlamaz

Bir gönülde iki sevdâ eyleşmez

Birin kırıp biri dursa yahşidir (Âşık Sümmânî, 221/84-3)

Bâdeli bir âşık olan Sümmânî, rüyâsında kendisine gösterilen Gülperi’ye âşık olmuş, kavuşamadığı için de kendi memleketinden olan Mine’ye âşık olmuştur. Sümmânî bu iki ismi geçici birer sevgili olarak kabul eder ve tek olan Yâr’ın iki ismi olarak görür. Ardından da güzel olanın gönüldeki iki sevgiliden birini kırmak olduğunu söyleyerek mecâzî aşktan vazgeçerek hakikî aşka yönelmenin güzel olacağını dile getirir. Diğer bir şiirinde ise “Bir”den gayri cânânı olmadığını söyler ve böylece ilahî aşkını ortaya koyar:⁹⁵³

Can verdim cânâna, canımdan geçtim

Haçanki elinden bâdeler içtim

Der Sümmânî yâre iki isim seçtim

Biri Gülperi, biri Mine’dir

Sümmânî der yüz çevirdi mekkarlar

⁹⁵² Gündoğdu, “Âşık Sümmânî’de Aşkın Metafizigi”, 147.

⁹⁵³ Gündoğdu, “Âşık Sümmânî’de Aşkın Metafizigi”, 145-147.

Ağu dolu içtiğimiz şekerler

Güzel sevdi diye adım çekerler

Benim “Bir”den gayrı cânânım mı var (Âşık Sümmânî, 286/168)

Mecazî aşktan ilahî aşka geçişte genellikle “*bir gönülde iki sevdâ eyleşmez*” prensibi hâkimdir (Âşık Sümmânî, 221/84-3; Erzurumlu Emrah, 212/144-3). Âşık Şem’î bu hususu;

Bir olur kişver-i dilde iki sultan olmaz

İki mah olsa semada nûr-i direhşân olmaz (Âşık Şem’î, 30) diyerek dile getirirken Âşık Ömer “*iki sevsem bana birisi yeter*” (Âşık Ömer, 282/477-4) “*Allah’tan özge gayrı yâr olmaz*” (Âşık Ömer, 146/283-5) şeklinde ifade eder. Âşık Talibî’nin “*Cihanda bir tane yâr bana yeter*” (Âşık Talibî, 27) ifadesi de aynı minvaldedir.

Âşık Ömer hakîkî aşka ulaştıktan sonra mecâzî aşkın bir değerinin kalmadığını, Cemâl’in nakşını seyretmeye başladıktan sonra dünyâyı ve mecâzî aşkı temsil eden hırka ve şala ihtiyaç kalmadığını dile getirir:

Âşık Ömer hasbihâlim söylerim

Akıbet cismimi üryân eylerim

Hakîkîyim ben mecâzî neylerim

Bâkî kalmam bu hırkaya şala ben (Âşık Ömer, 62/99-5)

Ey Ömer tâlib-i seyrân olanlar

Cemâlin nakşına hayrân olanlar

Soyunup aşk ile üryân olanlar

Terkeder hırkayı şalı bir yüzden (Âşık Ömer, 62/103-5)

Âşık Dertlî “*Terkeyle bundan geri sevdâ-yı dilberi/Ey Dertli bunun kimler ermiş vefâsına*” (Âşık Dertlî, 77-8/6) ifadeleriyle kimsenin vefasına eremediği mecâzî aşk dilberini artık terk etmenin zamanı geldiğini ifade eder. Âşık Ruhsatî Allah’a yar olmak için mecazdan el çekmek gerektiğini (Âşık Ruhsatî, 256-261/5), artık yetmiş yaşına geldiğini bu yüzden dilberin zülfünün telinden, hayat sunan lebinden rücu ettiğini dile getirir.

Dilberin mûy-i zilifin telinden ettim rücu

Lebleri hayat da olsa selinden ettim rücu

Derûnum kapladı mecaz bilmedim ben kendimi

Dahi bana lazım yoktur gülünden ettim rücu (Âşık Ruhsatî, 365-429/1,5)

Emrah'ın şiirlerinde mecâzî güzellere yönelik şiirler önemli bir yer tutmakla beraber mecâzî aşktan ilâhî aşka geçiş terennümleri sıkça dile getirilmektedir. Ona göre “*Cevher-i hakikat çıkar mecazdan*”(96/30a-6) ifadesinde dile getirdiği gibi mecâzî aşk ilâhî aşka bir vasıtaadır. Bu yüzden “*İlahi, gönlümü şâd it, mecâzî perdesin çâk it/Süruru şâda kalbolsun yeter bu kalb-i nâşâdım*”⁹⁵⁴ ifadeleriyle Allah'tan mecâzî aşktan geçerek ilâhî aşka yönelmesini temenni etmektedir. Bir başka şiirindeki “*Güzeller nâz etsin mecaz ehline/Benim hakikatim mecâzı geçti*”⁹⁵⁵ ifadeleriyle de mecâzî aşktan hakikî aşka geçiş yaptığını dile getirmektedir. Emrah'a göre mecâzî güzellere aşk derdinin dermânsız tabipleridir. Bu yüzden aşk derdinin yürekteki yaralarını saramazlar. Çünkü bu dert ezelden kalmadır, ela gözlü dilberlerin derdi değildir.

Ela gözlerini sevdiğim dilber

Sen benim derdimden devâ bilmezsin

Sen tabipsin amma yoktur ilacın

*Yürekte yarımı sarabîlmezsin*⁹⁵⁶

Fânî aşk; fânî olana, yani kula kulun aşkı mâşûka ulaşınca gizemini kaybeder ve biter. Adı üstünde fânîdir, bitmeye mahkûmdur. Bâkî aşk; gönlün fânî olmayana yani Allah'a olan sevgisinin zirvesidir. Aşk ikilikten kurtulma uğruna tekliğin câzibesine kapılmak, bir başka ifadeyle görülenin ikiliğinden kurtulup, görülmeyenin birliğine ermektir. Bu tür bir aşk, güzele değil güzelliğedir.⁹⁵⁷ Hakikî aşka ulaşınca mecâzî aşkın kıymeti kalmaz. Zâten bir vasıta olan mecâzî aşk böylece ortadan kalkar. Emrah da bir gönülde iki sevdâ olmaz diyerek mâşûku “Bir” olarak gösterir:

Emrahi istemez câh-ı fenâyı

Ancak Hüda'sından diler rızâyı

Leylâ'sın terk eder bulur Mevlâ'yı

Bir gönülde iki sevdâ olur mu (Erzurumlu Emrah, 212/144-3)

⁹⁵⁴ Akman, *Kastamonu Kaynaklarında Erzurumlu Emrah (Müntehâbât-ı Eşar)*, 45.

⁹⁵⁵ Ural, *Erzurumlu Emrah*, 79.

⁹⁵⁶ Alptekin, *Palandöken'in Zirvesindeki Âşık Erzurumlu Emrah*, 149.

⁹⁵⁷ Gündoğdu, “Âşık Sümmânî'de Aşkın Metafizigi”, 144.

Bu noktadan sonra Emrah'ın gözünde mecâzî aşk sadece bir görüntü ve vasıttan ibârettir. Özellikle Leylâ ve Mecnûn aşkını örnek göstererek Leylâ'nın geçiciliğini, “*Sirette Mevlâ'ya âşık olanlar/Sûrette kâkül-i Leylâ'yı bilmez/Arayıp dünyâda Hakk'ı bulanlar/Değil kim dünyâyı ukbâyı bilmez*”(220/152), “*Tarîk-i aşk içre buldum Mevlâ'yı/Mevlâ'yı bulanlar neyler Leylâ'yı*”,⁹⁵⁸ “*Dünya güzeline gönül vermedim/Benim sadâkatli yârim var deyü*” (213/145-2), “*Hur-i ayn olsan şehâ Emrah nigâh etmez sana/Ru'yet-i Cemâlullah'tır ânun matlabı*” (273/204-5) ifadeleriyle dile getirir. Ayrıca “*Cennet-i kûyundan cemâl isterem/Yoktur âşiyâne mihnetim benim*” (122/52-1) ifadeleriyle cennet köyünden Cemâl arzuladığını ifade eder ki bu ifadeler Emrah'ın ilâhî aşk anlayışının zirvesine cemâl iştiağını yerleştirdiğini göstermektedir. Bu anlayışın neticesinde âşıklar Cemâl'siz cenneti dahi istemezler:

Aşk-ı hakîkîyle olanlar Mecnûn
Maksûdu Mevlâ'dır Leylâ'yı neyler
Âşık olan ister elbet cemâli
Cânânsız Cennet-i a'lâyı neyler (Âşık Şem'î, 24)

Mecazî aşktan geçiş aynı zamanda içerisinde dünyâdan geçişi de barındırmaktadır. Çünkü mecâzî aşka bağlılık dünyâyı bağlılığın bir versiyonudur. Hayat sadece mecâzî aşktan ibâret olmadığından sadece mecâzî aşktan vazgeçmek ilâhî aşka yönelmek için yeterli görülmemiştir. Bu yüzden âşık aynı zamanda dünyâ bağlarını birer birer koparmalıdır. Dünya bağlarını koparmak mecâzî aşktan ilâhî aşka geçişi kolaylaştıracak, bu yolda selametle yürümeyi sağlayacaktır. Âşık Ruhsatî bu noktaya dikkat çekerek yâre ulaşmanın selameti için dünyâyı terketmeyi gerekli görür:

Var mı elinde bir ıfık
Yârin yolların dolaşık
Dünyayı terk eden âşık
Sağ selamet gezer imiş (Âşık Ruhsatî, 358-419/3)

Âşık Dertlî bütün dünyâ varlığından vazgeçerek aşk nârının pervânesi olmayı yeğlemektedir:

Meylim yok cihânın külli varında
Destimi gezdirmem kisb ü kârında

⁹⁵⁸ Güney, *Erzurumlu Emrah*, 163.

Şem-i ruhsârında aşkın nârında

Gece gündüz yanan pervânesiyim (Âşık Dertlî, 144-60/3)

Tokatlı Nuri'nin nazarında en büyük zenginlik ilâhî aşka erişmektir. Bu yüzden bütün dünya varlıklarından vazgeçer ve “*Ya Rabbi, sen beni nimet-i aşkınla ağniyâ eyle*” diyerek temennide bulunur. Âşık Ömer dünya varlıklarını sembolize eden sim ü zer istemediğini, buna mukabil muttaki kullar arasında bulunmayı arzuladığını ifade eder.

Ben el çektim cihân hublarının sevdâ-yı aşkından

O şem'i bî vefâya bî vefâ peymâneler dönsün (Tokatlı Nuri, 162)

Ganidir feyz-i cûdun ya ilâhî ağniyalardan

Beni sen nimet-i aşkınla ağniyâ eyle (Tokatlı Nuri, 191)

Bu gün kayd-ı sivâyı, câme-i sevdâyı terk ettim

Olup Mecnûn-i Mevlâ, ru'yet-i Leylâ'yı terk ettim

Bu sevdâ-yı cünûniyet ile dünyâyı terk ettim

Heman dünyâ değil, dünyâ ve mâfihâyı terk ettim (Tokatlı Nuri, 193)

Âlemin sevdâsın Allah başıma tâç eyleme

Defter-i takvâdan Allah bizi ihrâç eyleme

Tâlib-i dünyâ değil nâmerde muhtâç eyleme

İstemez ya Rabbenâ çok sim zer Âşık Ömer. (Âşık Ömer, 320/530-5)

Âşık Sümmânî mecâzî aştan ilâhî aşka geçiş noktasında gönlü ile hesaplaşır ve mecâzî sevgiliden bir türlü geçmeyen gönlüne “*ya sen yardan geç ya da ben senden geçeyim*” diyerek ilâhî aşka tutkunluğunu dile getirir. Gönlüne hitâben mecâzî aşktan meded umulmayacağını, mecâzî sevgilinin peşinden bunca zaman koşmanın yeterli olduğunu, artık ecel şerbetini içip can bedenden çıkmadan hakîkî aşka erişmek gerektiğini söyler. Ona göre gönül mecâzî aşka takılıp kalmakla suç işlemişse de günahını çekecek olan kendisidir. Bu yüzden gönlü “*çürük fikir*” olarak nitelendirdiği mecâzî aşktan vazgeçirmek üzere kavilleşir ve akla vurgu yaparak çürük fikrin peşinden

koşmaktansa insana saadeti kazandırıp onu şâd edecek hakîkî aşka yönelmeyi tavsiye eder:

Gönül senin ile kâvil edelim

Yâ sen yârdan yâ ben senden geçeyim

Yalan sözü çürük fikri nedelim

Yâ sen yârdan yâ ben senden geçeyim

.....

Aklın sana sen aklına yâr isen

Nasihâtım dinle benim er isen

Sümmânî der şâd olayım der isen

Yâ sen yârdan yâ ben senden geçeyim (Âşık Sümmânî, 251/125-5)

Âşık Sümmânî gönlün mecâzî aşka tutkunluğunu izâle etmek için çâreler arar ve ona göre çâre Subhaneke duasıdır. Bu duanın manasını göz ününe aldığımızda Sümmânî sanki şunu demek ister: Asıl hamd, övgü ve şan sahibi Allah'tır. O her türlü noksanlıktan münezzehtir. Mecazî aşk ise her kim olursa olsun insan olması bakımından kemâl noktasında eksiktir. Sadece cenaze namazında okunan “ve celle senaüke” ibaresi de insana noksanlığını ve övgü sahibinin sadece Allah olduğunu hatırlatır. Öyleyse dünyâ hayatında gözlenecek tek şey kendisinden başka ilah olmayan Allah'tır.⁹⁵⁹

Kavuştı yâr ile gönlün arası

Dedim nedir kaldırmanın çâresi

İnzâl oldu Sübhaneke duası

Ancak bir ilâhi gözler gözlerim (Âşık Sümmânî, 249/123-4)

Arşta dört melâyike ayet okudu

Zikr-i Sübhaneke bir sensen Mevlâm (Âşık Şenlik, 285/145)

Âşık Ömer gönlün mecâzî aşk bağlarından kurtulup hakîkî aşka yönelebilmesi için öncelikle süflî âlemden ülvî âleme doğru bir niyâz kapısı açılması ve gönlün bu aralanan kapıdan sızacak olan ilâhî âleme ait kokularla temizlenmesi gerektiğini söyler. Böylelikle gönül kuşu ülvî âlemde karar kılacak ve o âleme iştiağı terennüm edecektir.

⁹⁵⁹ Âşık Sümmânî'nin benzer serzenişleri için bkz. Erkal, *Âşık Sümmânî Divânı*, 252.

Bu neticenin gerçekleşebilmesi için âşıklar ehl-i dil bir üstâdın aranıp bulunmasına önem verirler.

Ey gönül gel aç bu istiğfâr ile kıl imtisâh
Kible-i eshaba uy eyle niyâza iftitâh
Tut dimağ-ı hâtırın bûy-i tecelli semtine
Hâne-i kalbin mutarrâ eylesin iş bu riyâh
Âlem-i ulvîde dersin mürğ-i rûh etsin karar
Açmayınca olmaz iş bu cây-i süfliden cenâh
Eyle bir tarz ile derbend-i mecâzîden güzer
Gel hakikat rahına gir kim budur râh-ı miyâh (Âşık Ömer, 97/183)

Âşık Seyrânî mecâzî aşkı ırmaklara, ilahî aşkı ise deryaya benzetir. Irmaklar uzun mesafeler boyunca başını taştan taşa vurarak sonunda deryaya ulaşır. Irmakların bu yolculuk boyunca toprağın suya katılmasıyla zaman zaman bulanık akması ve içerisinde toprak, taş, kil cinsinden yabancı maddeler taşınması normaldir. Neticede deryaya ulaştığında yabancı unsurlardan kurtulacak, berraklaşıp deryadan bir parça olacaktır. Ancak bu noktaya ulaşmak hiç de kolay değildir. Nitekim her ırmak deryaya ulaşamaz. Irmağın deryaya ulaşması doğru mecrada ve yeterli bir enerji ile akmasına bağlıdır. Mecazî aşkın ilahî aşka dönüşmesi de buna nisbetle kolay değildir. Âşığın bu uğurda kendini fedâ etmesi, dünyevî bağlarını inceltip benliğini mâsivâdan arındırması gerekir. İşte ancak böylelikle mecaz ili hakikat iline bağlanır:

İki yalaktan iki sığır sulanmaz
Irmaklar bulanır derya bulanmaz
Hakîkate mecaz ili ulanmaz
İncelip Seyrânî üzölmeyince (Âşık Seyrânî, 172/44-3)

Kâtibî muhabbet bir akan sudur
Yiğidin kalbini pâk eden odur (Kâtibî, 14/12-5)

4.3.1.3. Mecazî Aşıktan İlahî Aşka Geçişte Mürşidin Fonksiyonu

Âşık Tarzı Şiir Geleneği'ni gerek Ozan-baksı geleneğinden gerekse diğer edebî geleneklerden ayıran en önemli hususiyet hiç şüphesi aşk anlayışıdır. Bu gelenek içerisinde aşk, beşeri aşk kalıplarının ötesinde bir hüviyete sahip olup tasavvufta aşk-ı ezel veya aşk-ı elest kavramlarıyla ifadesini bulan ezeli aşk anlayışı ile temellendirilmiş olup mecâzî aşıktan ilahî aşka geçiş prensibiyle işlenmektedir. Ezeli aşk mefhumuna ulaşmayı hedefleyen âşık bir mürşid rehberliğinde mecâzî aşıktan ilahi aşka geçiş yapmakta, bu noktada tarîk-i aşk içerisinde adeta bir gelenek halini almış olan mürşide intisabı gerekli görmektedir.

Âşıkların hayat hikâyeleri ve aşka düşme tecrübeleri dikkate alındığında genellikle herhangi bir tarîkate intisaplarının olmadığı bir dönemde bazen rüyâ motifiyle bazen de çevrelerinde görüp dinledikleri âşıkları taklide özenerek âşıklık tecrübesini yaşadıkları ve daha sonra gerek halkın yönlendirmesi gerekse yaşadıkları içinden çıkılmaz hastalık benzeri hallerine dermân bulmak ümidiyle tarikat erbâbı zâtları arayıp buldukları, hallerini danıştıkları ve bazen de intisap ettikleri görülmektedir. Âşıkların bu arayışı bazen uzun sürmüş, bu dönemde de işret meclislerine düştükleri olmuştur. Bu durum bariz bir şekilde Âşık Ömer, Erzurumlu Emrah, Dertli gibi âşıklarda görülmektedir.

Âşık Ömer muhtemelen yaşlılık dönemlerinde yazdığı bir şiirinde hayat hikâyesini gözden geçirip bazı dönemlerine işarette bulunmaktadır. Bu şiire göre gençlik yıllarında savaşa katılmış, ardından bir müddet gurbet/seyyâh hayatı yaşamış ve meyhânelere düşmüştür. Yaşadığı bu dönemden dolayı pişmanlığını çeşitli şiirlerinde dile getirmiş ve tarîkat arayışına koyulmuştur. (Âşık Ömer, 189/347-3;256/442-1) Muhtemelen bu döneminde Yenikapı Mevlevîhane'siyle tanışarak derviş olmuş ve kemer bağlamıştır. Bu noktadan sonra kendi ifadesiyle “*serkeşleri erkân ile yola çeken*”, âbidliği tastamam yerine getiren ve zâhidlere imamlık yapan bir âşık olmuştur. Daha sonra devlet ricaliyle münasebetleri olmuş, birçok bay u gedâyı yedirip içirmiş, kendi ifadesiyle “*tekke-i gamda zararsız bir abdal*” olmuştur. (Âşık Ömer, 92/170)

Erzurumlu Emrah da benzer şekilde hayatının sonlarına doğru yazdığı anlaşılan şu şiirinde hayat hikâyesini önemli safhalarıyla göz önüne sermekte, önce âşık olduğunu, sonra ilahî aşka geçiş yaparak evliyânın himmetini umduğunu, tarîkate girerek mâ'rifet

ve hakîkate dair irfân elde etmek üzere evliyâ ile yakınlık kurduğunu ve artık tevekkül sahibi birisi olarak Mevlâ'ya sığındığını ifade etmektedir:

*Âşık oldum girdim meydân-ı aşka
Aşka uyup âşiyâna sığındım
Soyunup girdim irfân-ı aşka
Bir hey'et-i evliyâyâ sığındım*

*Evvelâ icrâ-yı ferâğat ettim
Andan sonra bezm-i tarikat ettim
Hakîkattan kesb-i mâ'rifet ettim
Düşüp kurb-i evliyâyâ sığındım*

*Emrah ihtiyarım kalmadı elde
Kişver-i aşkı gezdim hep belde belde
Can nakdini cânâna şimdiki halde
Teslim ettim bir Mevlâ'ya sığındım (Erzurumlu Emrah, 124/54-3)*

Âşık Ruhsatî mecâzî aşkı bir dert/yara olarak kabul etmiş, yaranın azmaması için kâmil bir tabibi aramak gerektiğini ifade etmiştir:

*Kamillerden kemâl ara
Câhile etme müdara
Tabip bul azmasın yara
Seni rüsvâ eder mecaz (Âşık Ruhsatî, 377-446/4)*

Yine Âşık Gevherî tarikat erbâbı zâtlara intisap edilmediği müddetçe mecâzî aşk zevkinin kişiyi murâda erdirmeyeceğini dile getirmiştir:

*Gönül sevdiğinden ferâğat etmez
Vasl-ı yâre irüp görüşmeyince
Hiç kimse zevk ile murada ermez
Zümre-i uşşâk'a irişmeyince (Âşık Gevherî, 39-23/1)*

Âşık Cemâl Hoca yâr dediği Allah'a ulaşmak için ölmeden evvel ölmeyi hedefleyerek bir mürşid-i kâmilin eteğinden tutup her ne derse emrine uyararak nefsi eğitmek, dünyâ mihnethânesinden gönül halvethânesine yönelmek, gönül aynasını pâk

ederek nûr-i tevhid ile bâtını aydınlatmak gerektiğini dile getirmekte, bir başka şiirinde ise Mutlak Cemâl'i müşâhede edebilmek için bir pir-i kâmile intisap etmek gerektiğini ifade etmektedir. Erzurumlu Emrah cemâle nâil olmanın ancak nefsânî hevesleri terketmekle gerçekleşeceğini dile getirmiştir:

Emrah bu yolda istersen cemâl

Terk-i hevâ ile kesb olur kemâl (Erzurumlu Emrah, 184/114-4)

Âşık Seyranî mecazî aşktan kurtulabilmek için meşâyihın kalp peymânesiden aşk şarabının içilmesi gerektiğini söyler:

Cihânın cîfe esmiş dinleyip îmân eden mü'min

Cihanda iltifât-ı semt-i sevdâ-yı âzab etmez

Süzüp peymâne-i meyhâne-yi kalb-i meşâyıhtan

Cihânda var mı bir derviş acep nûş-ı şarâb etmez (Âşık Seyrânî, 335/59)

Âşık Sümmanî ise şah divanına çıkabilmek için “*destûrlu yâver*” şeklinde ifade ettiği insan-ı kâmilin aranıp bulunması gerektiğini ifade eder:

Gulâmın Sümmanî hâlden bî-haber

Rahmeyle hâlîme hey nûr-ı server

Arayıp bulmalı destûrlu yâver

Yâversiz çıkılmaz şah divânına (Âşık Sümmanî, 167/16)

Âşık Cemal Hoca'ya göre yâri/emsalsiz cemâli görebilmek için ölmeden evvel ölme hakikatının gerçekleşmesi gerekir. Bunun için de bir mürşide intisap edip emrine harfiyyen uymak şarttır. Âşık ancak bu mertebeden sonra yâri görmey arzulamalıdır.

Ey gönül yâri görmek istersen

Ölmeden evvel öl, sonra gör gör

El verip yapış bir mürşide sen

Her bir emrini kıl, sonra gör gör (Âşık Cemâl Hoca, 253/249-1)

Emsalsiz cemâli görmek isrtersen

Bir pir-i kâmile er de sonra git (Âşık Cemâl Hoca, 268/267-1)

Erbabi, Âşık Sümmanî ile atışmasında mecâzî aşkla şah meclisi olarak ifade ettiği nazargâh-ı ilâhî olan gönlün cilalanmasının mümkün olmadığını, bu yüzden ehl-i aşktan hüner almak gerektiğini şöyle dile getirir:

Meclis-i şâh cilâ bulmaz mecâzi sevdâ ile

Ehl-i aşktan hüner alıp bu esrârı bil de gel (Âşık Sümmanî, 44)

Âşık Dertlî “*Dürr-i safız zîr-i pâda kalmışız biz, neyleyim/Hâkten fark etmeye üstâd bir zer-ger gerek*” (Âşık Dertlî, 118-40/3) ifadeleriyle âşığı toza toprağa karışmış bir saf inciye benzetmekte, onu toprağından arındırmak için bir zer-ger, mürşid-i kâmil gerektiğini dile getirmekte ve pir-i mugana hizmet etmek gerektiğini şu ifadeleriyle dile getirmektedir:

Damenin muhkemce tut irşâd eder bir gün seni

Sıdk ile hizmetler et pir-i mugana ey gönül (Âşık Dertlî, 125-46/4)

Âşık Şenlik “*Üstâdından ders alamayan pirsizdir*” (Âşık Şenlik, 153/27-3) der. Âşık Sümmanî mürşide hizmet etmenin neticesinde irfan elde edileceğini, Tokatlı Nuri ise erbâbına danışmadan üstâd olunamayacağını söyler:

Cân bedenim aşk oduna dâima nirân olur

Mürşide hizmet edenler hak olur irfân olur

Dünyâya cefâ demişler tâlip olana kilap

Geçer cümle saltanattan akıbet pişmân olur (Âşık Sümmanî, 433/17-1)

Kimse üstâd olmaz kendi başına

Bulup erbâbına danışmayınca (Tokatlı Nuri, 225)

Âşıkların gelenek içerisinde âşıklığın usul ve erkânı, saz çalma ve şiir söyleme noktasında çıraklık denilen bir âşıklık eğitimi aldıkları bilinmektedir. Bunun yanında bir de aslında daha üst seviyede özellikle ruhî ve manevî bir eğitime de tâlip oldukları, böylesi bir eğitimi alabilecekleri üstâd arayışına girdikleri görülmektedir. Aşk eğitimi adını verdiğimiz bu eğitim kademeli olarak mecâzî aşktan ilahî aşka geçişi sağlamayı amaçlamaktadır. Erzurumlu Emrah’ın “*Saz ü sözle asla şâirlik olmaz/Onda birkaç türlü hüner olmalı*”⁹⁶⁰ ifadelerinde dile getirdiği hüner de aşk eğitimi olmalıdır.

⁹⁶⁰ Ural, Erzurumlu Emrah, 64; Fındıkoğlu, Erzurum Şairleri, 74.

Âşık, mecaz köprüsünden geçerek ilahî aşka ulaşmak durumundadır ve bu noktada usta-çırak ilişkileri önem arz etmektedir. Dolayısıyla âşıkların usta ya da üstâd adını verdikleri kişi, âşığa sadece saz çalmayı ve şiir söylemeyi öğreten kişi değil aynı zamanda onu ilahi aşka ulaştırmaya gayret eden kişidir.

4.3.2. İlahî Aşk

Âşıklar aşk anlayışlarının zirve noktasına ilahî aşkı yerleştirirler. İlahî aşka yönelik terennümleri temelde aşk-ı Muhammed ve Allah aşkı şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Meczâî aşkın fâni ve geçiciliğini dile getiren âşıklar ilahî aşka geçiş yaptıkları noktada Hz. Peygamber'e sevgi ve aşk terennümlerini dile getirirler. Aşk ve muhabbetin işlendiği hemen bütün dinî ve bazı lâdinî eserlerde aşk-ı hakîkî, mutlak aşk, aşk-ı ilâhî adlarıyla hep Allah aşkı kastedilmiştir. Âşığın bütün merhalelerden geçerek sonunda ulaşacağı gerçek aşk budur. Manzum ve mensur müstakil tasavvufî eserlerle tasavvufî tevhidlerde yer alan aşk anlayışı da bu olmuştur. Gerçek aşka ulaşmak için Hz. Peygamber'in de bu mânada sevilmesi gerekir, buna "*aşk-ı resûl*" adı verilmiştir.⁹⁶¹

4.3.2.1. Aşkullah

Bazı âşıklar şiirlerinde Allah'a ve Rasulullah'a âşık olduklarını açık bir şekilde ifade etmekten kaçınmamışlardır. Âşık Seyrânî'nin "*Bülbül meftun ise dikenli güle/Seyranî âşıktır bir Allah'ına*" (Âşık Seyrânî, 169/42-4), "*Rabbime Seyranî âşıktır özüm*" (Âşık Seyrânî, 187/71-4) ifadeleri ve Âşık Ruhsatî'nin "*Âşıkıyım Hakk'ın Rasulullah'ın*" (Âşık Ruhsatî, 84/12-6) ifadesi bunun örneklerindendir ve bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bununla beraber âşıklar Allah yerine Bir, Bâkî gibi doğrudan O'nu hatırlatacak bazı isimler de kullanmışlardır:

Âşık Ruhsatî'nin "*Çok kapı dolandım Bir'e bağlandım*" (Âşık Ruhsatî, 329-376/6), "*Mülk-i hakikatte cânânım da bir*" (Âşık Ruhsatî, 329-377/1), "*Benim yapıştığım Hak'tır/Dalım olmazsa olmasın*" (Âşık Ruhsatî, 258-264/4-5), "*Bin bir isimin sahibi var Bir'e bağlandı özüm*" (Âşık Ruhsatî, 99-33/4) ifadeleri meczâî aşktan ilâhî aşka yönelişin birer ifadesidir. Bir şiirinde otuz yıl meczâî aşk yaşadığını dile getiren Âşık Ruhsatî ilâhî aşka meczâî aşk yolundan ulaştığını, Meczâî aşkı şekere ilâhî

⁹⁶¹ Mustafa Uzun, "Aşk", IV, 18.

aşkı da bala benzetererek ikisi arasında fark olduğunu, şekerin methetmekle bala dönüşmeyeceğini ifade eder. (Âşık Ruhsatî, 151-110/5). Erzurumlu Emrah Allah'tan ezelden ikrâr verdiği Bir danesinden ayırmamasını temenni eder.

*Ezelden seninle eyledim ikrâr
Bu dil parçalansa eylemem inkâr
Hakikat bâbında sadâkatli yâr
Geçer mi âşık-ı divânesinden*

*Bana senden oldu bu aşk u sevdâ
Senden gayri kime eyleyim şekvâ
Rica budur senden ey gani Mevlâ
Ayırma Emrah'ı Bir danesinden (Erzurumlu Emrah, 143/73-4)*

*Çok zaman bülbül misali ah ile zar eyledim
Serteser gezdim cihânı geşt ü gülzar eyledim
Hamdülillah buldum anı kendime yâr eyledim
Ey Ömer gönlümce ben Bir dâne buldum ânı (Âşık Ömer, 171/319-4)*

Âşıkların ilâhî aşka yönelişleri bir yönüyle fânî olandan bâkî olana yöneliştir. Âşıklar fenâ-bekâ kavramlarını Âşık Sümmânî'nin “Âşık fânî maşûk bâkî” (Âşık Sümmânî, 374/7-3) ifadesinde de olduğu gibi başta ilahî olmak üzere Allah ve masivâ ayrımı yaptıkları her alanda kullanmış, Allah'ın dışındaki her şeyin (güzellik, şan-şöhret, güç, dünyâlık vs) yok olacağını fenâ; Allah'ın her şeyin üzerinde kudrete sahip ve ebedî olduğunu ise bekâ kavramı ile ifade etmişlerdir.

*Zâhida menzirimiz zahirden infadür bizüm
Biz hakikat ehliyüz varlığımız lâdır bizüm
Biz denî dünyâyı bir dinâra satduk sağladuk
Matlub-i maksûdumuz ancak illâdur bizüm (Erzurumlu Emrah, 292/222)*

*Arif-i dana olan farkeylemez şad u gamı
Künc-i vahdette ricalü'l-gayble eylerler demi
Hırka-i peşmîne ser çekmiş eder seyr âlemi*

Kim bekâbillah’a yol bulmuş fenâfillahtır (Âşık Ömer, 332/547-3)

Ancak âşıklar, “*Aşkta mâşuk ismi istiârî, âşık ismi ise hakîkîdir*”⁹⁶² prensibinden hareketle ilahî aşkı dile getirirken Allah, Hakk gibi ifadelerin yerine daha ziyade sembolik olarak bu isimlerin yerini tutacak şekilde “Güzel”, “Mâşuk”, “Cemâl”, “Dîdâr”, “Dildâr”, “Yâr”, “Leylâ” gibi istiârî ifadeler de kullanırlar. Hatta bu tür kullanımlar daha çok karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca “can-cânân”, “şah-gedâ”, “bûlbûl-gül”, “şem’-pervâne”, “Mecnûn-Leylâ” gibi sembolik karakterler üzerinden âşık-mâşuk ilişkisini anlatma yolunu tercih ederler. Bu durum neticesinde âşık şiirinde bir sembolik dil oluşmuş, âşıklar daha ziyade bu dil üzerinden ilahî aşkı terennüm etmişlerdir. Şiir dili, kullanılan kelimenin hem gerçek anlamına hem de mecâzî anlamına hamledilmesine müsaittir. Âşık şiirinde aşk-ı Allah konusu temelde “ezelî aşk” olarak ifade edilmiştir. Bu konu yukarıda işlendiği için burada daha fazla detaylara girmeyeceğiz.

4.3.2.2. Aşk-ı Resulullah

İslam düşüncesi, aşkın Allah’a bağlandığı son noktada Son Peygamber’i sevmeyi öngörür. O yüzden peygamber sevgisi aynı zamanda ilahî aşkın da bir parçasıdır. Mecâzî aşk, mürşîdlere bağlılık ve hürmet merhalelerinden geçen ilâhî aşk, ehl-i beyt’in sevgisini de elde ettikten sonra Hz. Peygamber’e aşk makamına ulaşır ve oradan Cenâb-ı Mutlak’a bağlanır. Mutasavvıflarca Hz. Peygamberi sevmek, bütün varlıklar için doğal bir zorunluluktur. Onu sevmemek, yaradılış kanunlarına aykırı, mutluluğu baltalayıcı bir tutum olur. Çünkü varlıkta bir seçilme, süzülme, ayıklanma olayı vardır. Bu olay cansız varlıklardan başlayarak insana hatta melekler âlemine kadar uzanmaktadır. Kur’ân-ı Kerim’in “ıstıfâ” diye ifade ettiği bu keyfiyet zirve noktasında Hz. Muhammed’i ortaya çıkarmıştır. Son peygamberin adlarından birinin Mustafa olması bu yüzdendir. Bütün varlıklar kendilerinin kemâlini temsil eden nebilere, özellikle de son peygamber Muhammed Mustafa’ya hürmet ve sevgiyle doludurlar.⁹⁶³

Hz. Muhammed’e aşk derecesinde bağlı olan âşıklar en içli şiirlerini O’na yönelik yazmışlardır. Âşık Şem’î sevgilisinden ayrı düşüp gurbetin esiri olan bir mâşuk edasıyla coşkulu bir dille şu serzenişinde bulunmuştur:

⁹⁶² Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu’l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, 99.

⁹⁶³ Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 405-411.

Elim al varayım pirim alilem Ya Rasulallah
Esir-i gurbetim zâr u zelilem Ya Rasulallah
Pınarlar oldu peydâ hasretinle dağ-ı dillerde
İki çeşmim verir yaş selsebilem Ya Rasulallah
Bulur sıhhat vücûdum nuş idersem Kevser-i vaslın
Acuzem teşneyem müştak-ı dilem ya Rasulallah
Nasibim var ise görmek ne yüzle ben varam bilmem
Yüzü kara günahkâram hacilem Ya Rasulallah
Koyup da bâb-ı lütfun ben kime yalvarayım şahım
Reva kıl hacetim şahım halilem ya Rasulallah
Seni görmekliğe candan ziyade armağanım yok
Tehi destim kamu yüzden melilem ya Rasulallah
Kulun Şem’î gedâyı koyma lütfet zâr-ı zulmette
Uyandır nûr-i aşkınla fitilim ya Rasulallah (Âşık Şem’î, 83)

Aşk-ı Allah’ın bir lütfu olarak kabul eden âşıklar Hz. Muhammed’i de sevgili olarak kabul etmişlerdir:

Bize aşkı veren Ehad
Sevgilimiz Muhammed
Mürşide el verdik elbet
Himmetidir mihmanımız (Bardızlı Nihanî, 234/143-4)

Onu sevmek hem dini bir vecibe hem de Allah’ı sevmenin bir ifadesidir. Âşık Ruhsatî “*Cemâle yanık*” ifadesini âşığın Cemâl-i Mutlak’a olan iştihakını dile getirmek için kullanırken, “*Muhammed’e tanık*” ifadesini de aşk-ı Rasul anlamında kullanmaktadır (Âşık Ruhsatî, 327-373/1-3). O Cemâl-i Mutlak tecellilerinin kendisinde en güzel şekilde temerküz ettiği bir ayna gibidir. Bu yüzden Âşık Seyrânî “*Ma’kes-i hüsn-i ezel*” (Âşık Seyrânî, 299/3) terkiibini bu manayı ifade etmek için kullanır. Ayrıca güneş-ay-yıldız sistemi içerisinde Hz. Peygamber, aya benzetilir ki bununla O’nun Cemâl-i Mutlak’tan aldığı nûrânî tecellileri yıldızlara ve dünyâyâ yansıtma keyfiyeti kastedilir. (Âşık Ömer, 80/146-4; 81/147-2; 81/148). Yine bu anlayışın bir neticesi olarak Âşık Sümmânî ilâhî aşka giden yolda onu bilmeyenleri körlere benzetir (Âşık Sümmânî, 316/211-3). Cemâl-i Mutlak’ın nûrânî tecellileri Hz. Muhammed’e, oradan

da nûr-u imân, şem-i irfân olarak âşığın kalbine dolmuş, böylece aşk-ı lemyezel kalb-i sûzânda yer edinmiştir:

*Hak Muhammed'de, Muhammed nûr-u imânımdadır
Nûr-u imânım fitili şem-i irfânımdadır
Şem-i irfânımda parlar nûr u zât-ı lemyezel
Şûle-i kandil-i aşkım kalb-i suzanımdadır (Âşık Seyrânî, 324)*

Bu anlayışın bir neticesi olarak âşıklar, aşk-ı Mevlâ'yı talep ederken Allah'tan öncelikle aşk-ı Rasûl'ü istemişlerdir:

*Dîvâneyim aşkınla değil elde irâdem
Uslanmaya yok elde bir imkânım efendim
Her derde deva olmaya var sende liyakat
Aşkın bilirim derdime dermânım efendim
Kalbimde karar eyledi nakş-ı hayalin
Gülşendeki güller gibi handanım efendim
Seyranî'ye ver varını var yok değil asla
Ey Vacib-i Mevcud u Kerem-Kânım efendim (Âşık Seyrânî, 316/28)*

Hiz. Peygambere sevgi, ilahî aşkın hem başı hem de sonudur. Bu özellik başlangıçta Peygambere tam uyma (ittiba) şeklinde ortaya çıkar. Sonra ise istiğrak ve fenâ (Allah'ın irâdesinde yok olmak) halinde görülür. Tasavvufun genel kabulüne göre ilahî aşk, ilkin, Hiz. Peygamberin davranışlarını ısrarlı bir şekilde taklide dayanır. Bu taklit benliğe ilahî sırların kapılarını açar. Ve böylece taklit yaratıcılığa ulaşır; yani ibâdet, aşk ve birlik halini alır. Birlik gerçekleştiğinde görülür ki Allah'ı sevmekle Son Peygamberi sevmek aynı şeydir.⁹⁶⁴

“Elif” ve “Mim” harflerini simgesel bir dille “Allah” ve “Muhammed” olarak şiirine yerleştiren Bayburtlu Celâlî “*Lam elif dersinde aşk ocağında/Ben elif dedikçe dilim döndü mim*” ifadeleriyle bu anlayışı özetlemektedir:

*Lam elif dersinde aşk ocağında
Ben elif dedikçe dilim döndü mim
Yed-i kalem kılmış kudret bağında*

⁹⁶⁴ Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 416.

Kalemi mim imlası mim pendî mim

*O servi semendin öz otağında
Yedi nâr beslemiş şah dudağında
Dört ırmak akıyor cânân bağında
Çesmesi mim gözesi mim bendi mim*

*Çoktan âşık oldum ben bu dilbere
İsmin kitâp ettim aldım ezbere
İstedim Celâlî yazam deftere
Ülkesi mim durağı mim kendi mim (Baybutlu Celâlî, 149/53)*

Âşık Sümmânî, Âşık Şenlik ve Bardızlı Nihanî bu hususu şöyle dile getirmektedirler:

*Ders alıp okudum ilm-i hikmetten
Elif'te Muhammed ismini gördüm (Âşık Şenlik, 194/60)*

*Bana sorsalarki sevmişsin kimi
Sevgili Elif'in delili Cim'i
Sevgili Elif'in sevdiği Mim'i
Yaralara merhem sarar gezerim (Bardızlı Nihanî, 190/80-8)*

*Elifî bulanlar mim kapısında
Mü'min vasıtası cim kapısında
Yâ bunlardan gayri kim kapısında
Hâkim elif hüküm elif dâr elif (Âşık Sümmânî, 189/41-3)*

*Yanağın Tebareke gassem sûresi
Errahmân okuyor çeşmin sûresi
Ellemel Esmâ'da ismin sûresi
İki mim bir de hâ dâla bağlandı*

Kulundur Sümmânî bâbında dilber

Aşkın dükkânından hisseyi ister

Dediler muteber bir delil göster

Dedim hüccet Vedduhâya bağlandı (Âşık Sümmânî, 192/44)

Şiirlerinde aşk-ı rasûl konusunu en ziyade işleyen âşıklardan birisi Âşık Ömer'dir. Âşık Ömer *peri sima, dilber-i rânâ, gonce-i zibâ, kâkül-i tûbâ* (Âşık Ömer, 131/261-1) *serv-i bâlâ, dilber-i rânâ, dürr-i yektâ, nahl-i bâlâ* (Âşık Ömer, 221/392) gibi benzetmelerle tavsif ettiği Hz. Muhammed'e âşık olduğunu ifade etmiş, kendini her an onun hasretini dillendiren bir bülbül olarak kabul etmiştir:

Âşık oldum sen perî sîmâya cânım Mustafa

Mâilim sen dilber-i ra'nâya cânım Mustafa

Gülşen-i vaslınla zârım artmadadır rûz u şeb

Bülbülüm sen gonce-i zibâyâ cânım Mustafa (Âşık Ömer, 131/261-1)

Âşık Ömer'i aşka düşüren ve bu aşk ile yanıp tutuşması sebebiyle halk arasında rüsvâ eden de odur:

Başımı derde düşürdün Mustafa sensin sebeb

Bunca gavgâ vü nizâ'a eşkıya sensin sebeb

Ben gedâ bîcâreyi halk içinde rüsvây eyledin

Mushaf-ı hüsnün hakkıyçün dilberâ sensin sebeb (Âşık Ömer, 161/305-1)

Fuzuli'nin su kasidesine telmihte bulunarak dîdârına müştak olan sular gibi çağlayıp ağladığını, onsuz cennet bile istemediğini, onun uğruna bütün dünyâ varlığından geçtiğini veciz bir dille ifade eder (Âşık Ömer, 130/258-265). “*Herkes sevdi birin benim sevdiğim/Hazret-i Resûl'e sel sele düştü*” (Âşık Ömer, 80/145-5) ifadeleri bu aşkın bir ifadesidir.

Daha çok beşerî aşka yönelik yazılmış gibi görünen “küsmemiş” redifli bir şiirinde “*İsmi Ahmet'tir efendim küstü derler küsmemiş*” (Âşık ömer, 353/578) ifadesiyle dilberin Hz. Peygamber olduğu anlaşılmaktadır. Yine “elverir” redifli iki şiiri (Âşık Ömer, 336/553-1; 337/554) tamamiyle Hz. Peygamber'e yazılmış, bu şiirlerde o, dilber-gevher-enver kelimeri arasında anlamsal bağlar kurularak anlatılmıştır. “*Sen ol nûr-i Hüdâ'sın kim nazîrin gelmemiş cana*” (Âşık Ömer, 108/213) ifadesiyle onu

benzeri dünyaya gelmiş bir güzele benzetirken⁹⁶⁵ “İsm ü resmi dilberin gitmez dilimden bir nefes/Mim ü sâd ü tâ vu fâ vü yâyı gözler gözlerim” (Âşık Ömer, 238/416-5) ifadeleriyle de bu güzelin ismini harf harf işlemiştir. Mustafa isminin harf simgeçiliği ile işlendiği bir başka şiir ise şöyledir.

Defter-i uşşâka yazmış hattına kıldım nazar

Elif ile hâsı çekilmiş mim ile dâl üstüne (Âşık ömer, 173/323-3)

Âşık Ömer bazen “Mustafa’dır adı bir mümtâza bend oldu gönül” (Âşık Ömer, 377/606) ifadesinde olduğu gibi bizzât isim vererek⁹⁶⁶ Hz. Peygamber’e şiirler yazmışsa da isim vermeden yazdığı birçok şiirin ona yazıldığı anlaşılmaktadır. Âşık Ömer’in güzel’e hitâben yazdığı şiirlerin Cenâb-ı Hakk ve Hz. Muhammed’e yönelik yazıldığı kanaati uyanmaktadır⁹⁶⁷:

Ey güzeller şâhı methin eylerim her an senin

Dişlerin dürdür dahi hem leblerin mercan senin

Hublar içre yok misalin kahraman heybetlisin

Bakışın eyler efendim günde yüz bin kan senin (Âşık Ömer, 279/473)

Âşıklar Hz. Peygamber için genellikle “dilber” ifadesini kullanırlar. Âşık Ömer’in “dilber-i Şakku’l-kamer” ifadesi bunun en bariz örneğidir:

Rûz u şeb ah eylemekten kalmadı cismimde fer

Halime rahmeyemez ol dilber-i Şakkulkamer (Âşık Ömer, 276/468-5)

Aşk derdinin dermânı olarak gördüğü Hz. Peygamber’e “sevdiğim dilber” diyerek seslenen Âşık Sümmanî, fakr anlayışı içerisinde defterine kendisini “fukârâ” diye yazmasını temenni eder:

Derdime tabîbsin sevdiğim dilber

Koyma melûl mahzûn bîçâre beni

Yoktur dü cihânda sen gibi dilber

Meylim müştâk etme ağyâre beni

⁹⁶⁵ Ayrıca “görmedim” redifli 392, 393, 394, 395 nolu şiirlerin bu duygularla yazıldığı anlaşılmaktadır.

⁹⁶⁶ Örnek olarak şu şiirlere bakılabilir: Ahmed (Âşık Ömer, 269/459,460,461) Mehemed (Âşık Ömer, 235/413; 273/464; 35/580; 290/489)

⁹⁶⁷ Bu hususta ayrıca şu şiirler bakılabilir. (Âşık ömer, 210/375, 376; 279/474)

Saâdet tacısın ey nûr u server
Damadin şehriyâr sâki-i yâver
Yoktur bu taksimde böyle bir eser
Kaydeyle deftere fukâra beni (Âşık Sümmanî, 208/67-3)

Âşık Sümmanî'nin bu anlamda yazdığı birçok şiir bulunmaktadır. Bu şiirlerden birisi şudur.⁹⁶⁸

Tâ ezel teslim olmuşum râyına dilber senin
Açaydın cemâlin için âyine dilber senin
Kondu adalet mülküne nice hükm-i Süleymân
Yetişmedi asla kimse tayına dilber senin
Medheylemiş âyet ile kâmetin izzetini
Nüshâ-i kübrâ yaratmış ol hûbun ümmetini
Pehlivanlar harceylese pazuda kuvvetini
Zerre kimse dayanamaz yayına dilber senin
Feth-i bâb ettin cihânı Haydar-ı Ali ile
Damadin Murtaza ceddin izzet-i veli ile
Dost senin zülfün medh etmiş Vedduha Velleyli ile
Yâ niçin müştâk olmayayım mûyuna dilber senin
Sensin bunca ârifân-ı cihânda burhânı
Sensin on sekiz bin âlem mülkünün dost hubânı
Güzellikte mahbûb idi Mısır ilinin sultânı
Yine tay olmadı hâşâ hûyuna dilber senin
Vâsıl-ı dostu yetiştim mübarek kadem ile
Sevdiğin aşkınla şâd et bizleri ol dem ile
Bâb-ı Firdevs-i âlâda Asiye Meryem ile
Lutfunla davet eyle toyuna dilber senin
Eğer nebi eğer mürsel cümle zât-ı zernişân
Eğer âlim eğer âşık meğer sıdk-ı dervişân
Nuh Hâlil Mûsa ve İsa Davûd oğlu Süleymân
Onlar da yüz sürmek ister pâyine dilber senin
Sen muhabbet madeninin ilm ile imlâ ile

⁹⁶⁸ Diğer şiirleri için bkz. (Âşık Sümmanî, 429/11; 428/10; 192/44-3; 401/36)

*Gönül şehrini âbâd etmiş Alleme'l-esmâ ile
Yâr pazarın kavi eyle Sümmânî gedâ ile
Cemâlin nûru Hüdâ'dır boyuna dilber (Âşık Sümmânî, 427/9)*

Ayrıca âşıklar zaman zaman Hz. Peygamber'e yönelik yazdığı şiirlerde onu mecâzî aşk unsurlarından ayırmak üzere “*delikanlu*” ifadesini kullanırlar. Böylelikle şiirin hüsn-i nisâya yazılmadığını ifade ederler. Bu “*delikanlu*”nun gönül alması başkalarının gönül almasına benzemez. Özellikle Erzurumlu Emrah'ın kullandığı bu tarz ifadeler çırağı Tokatlı Nuri tarafından da sürdürülmüştür.

*Bir tâze civân gözleri âhû severiz biz
Bir ince miyân kâmet-i dil-cû severiz biz
İller bizi dilerse de yok bakmaz asla
Divâneleriz zülûfle ebrû severiz biz
Ohşar öperiz hâtıra gelmez hele teşvîş
Sarılmak için dilberi her sû severiz biz
Zâhid bizi zann etme ki nâ-pâk perestiz
Uşşâk cemâlin heme meh-rû severiz biz
Nisvân ile yoktur hele bâzârımız Emrâh
Bir yosmakıyâfet delikanlu severiz biz⁹⁶⁹
Nuri hele ben bir delikanlıya tutuldum
Dil almada vâý bu delikanlu gibi olmaz (Tokatlı Nuri, 157)*

*Ben gönlümü Nuri veremem hüsn-i nisâya
Akl almada onlar delikanlu gibi olmaz (Tokatlı Nuri, 156)*

Âşıkların Hz. Peygamber için sıkça kullandıkları bir başka ifade ise “şah-ı Hûbân”dır. Âşık şiirinde Hz. Muhammed dünyadaki bütün güzellerin şahı,⁹⁷⁰ Allah ise emsalsiz (misli lâ) güzeldir (Âşık Sümmânî, 199/52-5). Bu yüzden âşıklar O'na “şah-ı Hûbân” hitâbıyla seslenirler⁹⁷¹ ve Cenâb-ı Hakk'ın nûrunun hüzmelerinin yansıdığı bir güzele benzetirler. Bu güzelin dili sükker, kipriği *Subhanellezi*, buhağı *Yasin*, yanağı

⁹⁶⁹ Erkal, *Erzurumlu Emrah Divanı*, 123.

⁹⁷⁰ Çünkü o, canın ezeli sevdiği bir cânândır. Bkz. Erzurumlu Emrah, 251/182

⁹⁷¹ (Erzurumlu Emrah, 417/337; 251/182; Âşık Sümmânî, 429/11; 428/10; 192/44-3; Âşık Ruhsatî, 87/18; Yozgatlı Hüznî, 170/131-4; Tokatlı Nuri, 240; Âşık Şem'î, 25.

Tebareke, gözleri er-Rahman, saçları ve'd-Duhave'l-Leyl, yüzü ve's-Şems, sancağı İnnâ fetehnâ,⁹⁷² şânı ve fermânı Levlâk'dır:

*Yanağın Tebâreke gassem sûresi
Errahmân okuyor çeşmin sûresi
Ellemel Esmâ'da ismin sûresi
İki mim bir de ha dala bağlandı*

*Kulundur Sümmânî bâbında dilber
Aşkın dükkânından hisseyi ister
Dediler muteber bir delil göster
Dedim hüccet Vedduhâya bağlandı (Âşık Sümmânî, 192/44)*

Bütün âlem bu güzel hürmetine yaratılmıştır. O eşyânın yaratılışının başlangıcıdır:

*Cemâl-i bâkemâlün âfitâb-ı âlem-ârâdur
Habbe-i nûr-i Hakk hurşîd-i dîdârunda peydâdur
Saçun ve'l-Leyli rûyün sûre-i ve's-Şemsi yazar
Livâ-yı nusretün serlevhâ-i innefetehnâdur
Eğer sen gelmeseydün âleme olmazdı bu âlem
Hakikatun nûr-i zâtun mebde-i bâ'is-i eşyâdur (Erzurumlu Emrah, 399/323)*

Böyle bir güzel her nasıl methedilirse edilsin bütün övgü kalıplarının üzerinde bir güzelliğe sahiptir. Bu güzelin vassâfı Allah'tır, mahlûk nasıl vasfetmekten geri durabilir (Erzurumlu Emrah, 231/163-5). Âşık Şem'i, Halık'ın vafettiği bu güzeli mahlûkun vafetmesini kabahat olarak kabul eder:

*Seni Kur'ân ile vafetti Hakk mahbûb-u Mevlâ'nın
Kulun methetmesi küllü kabahat Ya Rasulallâh (Âşık Şem'i, 82)*

Çünkü o, hüsn-i Hak'tır, güzellik burcunun şahıdır. Hakk'ın cemâline âşık olanlar aynı zamanda ona da âşık olmuşlardır (Erzurumlu Emrah, 140/70-2). Bu noktada Âşık Cemâl Hoca, Cemâl'e âşık olanların gönül aynalarında onu görmeleri gerektiğini ifade eder:

*Eğer âşık isen yâra
Esrârın açma ağıyâra*

⁹⁷² Âşık Ruhsatî bu hususta "Sahib-i livâ-i bihter" ifadesini kullanmaktadır. (Âşık Ruhsatî, 87/18)

Gönül aynasında ara

Git Mustafa'yı gör de gel (Âşık Cemâl Hoca, 157/120-7)

Onun yüzünü görmek en büyük mükâfattır (Âşık Dertlî, 214/119). Bu yüzden Âşık Şem'î Allah'tan onun dîdârını görmeyi talep eder:

Habibin Mustafa aşkın müyesser eyle ya Rabbi

Kulun Şem'i gedâ dîdârını görmek diler matlûb (Âşık Şem'î, 8)

Yüzü Hakk'ın tecellilerinin aynası,⁹⁷³ gözleri aynu'l-hayat⁹⁷⁴ olarak telakkî edilen Hz. Peygamber'e yönelik "gözler",⁹⁷⁵ "gözlerin",⁹⁷⁶ "değer gözlerin"⁹⁷⁷ redifli birçok şiir yazılmıştır. Sadece insanlar değil bütün mahlûkat ona müşaktır. Çünkü onu Allah sevmiş ve kendine yâr eylemiştir:

Yalnız ben miyim hayrân-ı sergerdan sana

Mâr u mûr vahş u tuyûr bay u gedâ sevdi seni

Haddi mi sevmemek seni bu abd-i âciz Şem'î'ya

İntisab itmek murâdı ya Resûl-i Kibriyâ

Cümleden evvel yarattı rûh-i pâkin Hazretâ

Kendine yâr eyledi Bâr-i Hüdâ sevdi seni (Âşık Şem'î, 79)

Ey mürüvvet kânı şâh-ı risâlet

Bilmişim olduğun mahbûb-u Mevlâ

Dilim ikrâr eder kalbim şehâdet

Mefhar-i âlemin kadrin muallâ (Âşık Seyrânî, 166/38-1)

⁹⁷³ Cemâlin pertevi nûr u ziyâdır çeşm-i mestânım

Rûhin âyîne-i âlemnümâdır çeşm-i mestânım (Âşık Ömer, 106/209)

⁹⁷⁴ Kaşın samur-i Hindi'dir gözüñ aynu'l-hayat ancak

Kıyamet kametin medha sezâdır çeşm-i mestânım (Âşık Ömer, 106/209)

⁹⁷⁵ Mir'at-ı mücella ibret-nümâdır

Aşk ile baktıkça insana gözler

Nazar kılanların canı fedâdır

Sıdk-ile isterse kurbana gözler

Vücut ikliminde o bir sultândır

Anın nim nigâhı emr u fermândır

Padişah-ı âlem şâh-ı hubândır

Hükmidir İran'a mirana gözler (Âşık Şem'î, 25)

⁹⁷⁶ Örnek şiir için bkz. Âşık Cemâl Hoca, 197/176; Âşık Ceyhunî, 55/28.

⁹⁷⁷ Örnek şiir için bkz. Yozgatlı Hüznî, 152/101.

Âşıkların peygamber tasavvurları ve aşk-ı Rasül telakkîleri tasavvufun yaratılış ve hakikat-i Muhammediye anlayışı eksenindedir. Bu hususta “*Ya Muhammed, sen olmasaydın, ben âlemleri yaratmazdım*”⁹⁷⁸ mealindeki hadîs-i şerife sıkça vurgu yaparlar.⁹⁷⁹ Bu hadis-i şerife göre, âlemler onun hürmetine yaratılmış, onun aşkına var olmuştur. Hz. Muhammed (s.a.v.) bir anlamda var olmamızın önemli bir sebebi olarak görülmüştür. Âşıklar da Hz. Peygamber’e yönelik yazdıkları sevgi temalı şiirlerde bu hususu çokça vurgulamışlardır.⁹⁸⁰

Bana levh-i kader takdir olunmazdan mukaddem tâ
Sana bin cân ile ben âşık oldum ey meh-i garrâ (Tokatlı Nuri, 204)

Sâye-i pirimden olmazam mahzun
Söyleyin anlıyah kemâletinden
Bir nûr-i meknûndur mayası kef-nûn
Sebeb-i Resul’un yüz hürmetinden (Âşık Şenlik, 114)

Buyurdu Levlâke Levlâk kün feyekün çünkü var
İki mim ha’ya mültesim ism-i dal’dan gonuşah (Âşık Şenlik, 99)

Nûr-i Ahmed on sekiz bin âleme mestûr idi
Lafz-ı Levlâk’indeki ünvanı ben bilmez miyim (Âşık Seyrânî, 318/31)

Mustafa nûrundan oldu kevkeb ile âsumân
Mustafa nûrundan oldu şems ile mahitâbân
Mustafa olmazsa halk olmazdı âlem bu cihân
Şefaatchi yarın mahşer Mustafa’dır Mustafa (Âşık Ruhsatî, 87/18)

Ey nûr-i sirâc-ı kandil-i ekvân
Nûrunla münevver vücûd-i imkân
Mücrim Seyranî’nin derdine dermân

⁹⁷⁸ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 164; Hâkim Nisâbürrî, *Müstedrek (I-V)*, Dâru Haremeyn, Kahire 1997, II, 722.

⁹⁷⁹ Bu konuda şu şiirlere bakılabilir. (Bayburtlu Celâlî, 191/17)

⁹⁸⁰ Bkz. Âşık Ruhsatî, 87/18; Bayburtlu Celâlî, 191/17; Tokatlı Nuri, 176, 195, 203.

Sensiz olmaz olur seninle illâ. (Âşık Seyrânî, 167/38-4)

Nâr-ı ilahîdir o nûr-u hakikat

O nûrdan hakikat nûr olur peydâ

Nûrun ala nûrdur o nûrun nûru

O nûrun nûrundan nûr olur peydâ (Erzurumlu Emrah, 64/1)

Hiz. Muhammed, Cenâb-ı Hakk'ın habibi olmuş, Habibullah diye vâsfedilmiş; kulları Allah'a irşâd etmesi ve Kur'an'da “*nûrlu kandil*” olarak ifade edilerek kullara yol göstermesi yönüyle de tabib olmuştur. Âşıklar şiir dilinin de bir gereği olarak habib ve tabib kelimelerini kullanarak bir taraftan kafiye uyumu oluşturmuşlar diğer taraftan da Hiz. Muhammed'in aşk derdine düşen kullar için tabip olarak dermân sunmasına vurgu yapmışlardır. Âşık Şem'î'nin “*Ruh-i pâkin bir mücevher kandile koydu Hüdâ/Hem habibi hem tabibi oldu cânân ibtidâ*” (Âşık Şem'î, 2) ifadeleri bunun en güzel bir örneğidir. Bazan mecâzî aşk dilberi tabib olarak ifade edilse de Erzurumlu Emrah bu dilbere “*Ela gözlerini sevdiğim dilber, sen tabipsin ama yürekteki yaramı saracak ilacın yoktur*”⁹⁸¹ ifadeleriyle seslenir. Hiz. Muhammed ise aşk derdine dermân sunan bir tabiptir.

Âşık Seyrânî aşk ateşini tütünsüz yanan ateşe benzetir ve tütünsüz ateşin dermânının Hiz. Muhammed olduğunu dile getirerek ondan dermân diler. Âşık Sümmânî'nin aşağıdaki şiirinden var eden, var edip zâra düşüren, dert verip dermânsız bırakmayan Allah, çâre olanın ise Hiz. Muhammed olarak düşünüldüğü anlaşılmaktadır:

Esrâr-ı derûnum sana âşikâr

Dû cihân zâtınla eyler iftîhâr

Âteş kalbe su ver katre-i mikdâr

Deryâ-yı rahmete rahmân olan Yâr

Bende bir âteş var yanmadan tüter

Tütünsüz âteşe yandığım yeter

Lutfuna muhtâcım iş sende biter

Sensin cümle derde dermân olan Yâr (Âşık Seyrânî, 253/176)

⁹⁸¹ Alptekin, *Palandöken'in Zirvesindeki Âşık Erzurumlu Emrah*, 149.

*Bir iki üç harfîn ismine yandım
Elifden var cime saldı zâre mim
Arzu hulûs ile aşkına yandım
Vara elif çâre elif yâre mim*

*Elif hem de mim her güne yetirdi
Rabbına burhanı cime yetirdi
Bu esrârı kimden kime yetirdi
Bakdım her yanımda derde çâre mim*

*Eliftir şâd edip düşüren zâra
Zihni ikâzlığı var cimde ara
Mim benim demezse sürerler nâra
Dûr eyleme zayıfını yâra mim (Âşık Sümmânî, 247/120)*

Tasavvufî düşüncede bir ümit kapısı olarak ifade edilen aynı zamanda var oluşumuzun sebebi olduğu gibi âhirette de kurtuluşumuzun vesilesi olacağı kabul edilen Rasulullah'ın şefaati, âşıklarımızın da ümit kapısı olmuştur. Âşık Seyranî, çalının kuşa sığınak olması gibi onu kendine bir sığınak olarak ifade eder:

*Aksi hep kalbimdedir şem-i hayâl-i Hazretin
Hazreti Yusuf gibi seyr-i cemâl-i gaybetin
Yok mudur bir kuşa hiç çalı kadar dost gayretin
Merhamet kıl sen benim sultânım Allah aşkına (Âşık Seyrânî, 299/3-3)*

Âşıklar bir taraftan günahkârlıklarını ve pişmanlıklarını bir taraftan da Hz. Peygamber'in şefaatine muhtaç olduklarını sıkça dile getirirler:

*Şenlik der gâfildir gaflet likâbı
Sırr-ı hâfiyene olmalı tabi
Nübüvvet mürseli Hatemü'n-Nebi
Serveri enbiyâ şefaâtımdır (Âşık Şenlik, 195/61)*

Şenlik'em hizmet etmedim, daim bir tarîkata

*Uyup İblis yığvasına, çok ettim cürm ü hata
Şefaât Ya Rasulallâh muhtacam mağfirete
İsyanım hadden aşıptır, çoh günahkâr olmuşam (Âşık Şenlik, 142/7)*

*Şenlik deyer bu muamma, çekmerem cevri cefâ
Şefaâtçım sen ki oldun Ya Muhammed Mustafâ
Cümle O'na müntazırdı ruz u şeb gılar duâ
Alanlara öğüt verer hem nasihat götürü (Âşık Şenlik, 152/25)*

*Esmeyince emr-i hakkın yelinden
Koku gelmez şefaatin gülünden (Âşık Seyrânî, 168/40-3)*

*Bir mürşide el ver hak olam dersin
Dü cihânda yüzüm ak ola dersin
Şefaât bahrine gark olam dersin
Medine'de yatan Sultana yalvar (Âşık Seyrânî, 250/172)*

Şenlik, mü'minlerin ahir zaman peygamberine hürmeten, şefaatinı umarak her ismi anıldığında dile getirdikleri, aynı zamanda duaların kabulü için duaların başında ve sonunda okudukları Salâvat-ı Şerifi bir farz (gereklilik) olarak telakkî etmektedir:

*Şenlik der salâvat farzdır her gula
Hulus-u kalp ile getirse dile
Akıbet mülk olur cennet-i a'la
Zevk-i ziyet verir nûr bizim için (Âşık Şenlik, 163/6-15)*

Halis bir kalple, içten gelerek okunduğu müddetçe cennete girmeye vesile olacağını veciz bir dille şiire dökerken Âşık Cemâlî de onun ismini ananların kalbinde velvele kalmayacağını dile getirmektedir:

*An ismini getir dile
Gönlünde kalmaz velvele
Bülbül gibi çeker nâle
Cemâl'in efganına bak (Âşık Cemâl Hoca, 148/109-7)*

Âşık Ruhsatî “*Uşşak-ı resulüm diye hatemimi basarım/Salat u selamdan gayri hünerim yoktur yok*” (Âşık Ruhsatî, 197-173/4) ifadeleriyle ümmet için salat u selâmı bir hüner olarak kabul eder. Âşık Sümmânî için Salât u Selâm “Dilber”in aşkına getirildiğinde hem derde dermân, hem aşka gülşen, hem kullara nişan hem de ümmete bir bürhandır:

Eğer cismi mecruh isen, dermândır salât u selâm

Derdin arzu matlub isen, Lokman’dır salât u selâm

Her bir kul bu râhı bulmaz, bedeni aşk ile dolmaz

Bahar, yaz, şitada solmaz, gülşendir salât u selâm

Götürür doğru yollara, tapşırır karakollara

Ol mü’min olan kullara, nişandır salât u selâm

Sümmânî var bu gayrete, ayrılıp düşme zillate

Şahana kabul ümmete, bürhândır salât u selâm (Âşık Sümmânî, 383/17)

Hız. Peygamber’e sevgi, ilâhî aşkın hem başı, hem sonudur. Bu sevginin ikmâli de ona sevgiyi kolaylaştıran şeyleri, kişileri sevmekle gerçekleşir. Bundan dolayı Allah mâ’rifeti ve aşkı yanında Peygamber ve Sahâbe sevgisi de âşıkların şiirlerinin temel örgüsü içinde sıkça yer almaktadır.⁹⁸² Âşık Ömer “*On iki mahbûba gönül müptelâdır*” der ve bazı peygamberi ve ehl-i beyti sıralar. (Âşık Ömer, 229/404) Şiirlerde şah-ı merdân, şir-i Yezdân, şir-i Kirdigâr ve mürteza ifadeleriyle Hız. Ali,⁹⁸³ şâh-i şehid-i Kerbelâ ifadeleriyle Hız. Hüseyin,⁹⁸⁴ âl-i âbâ ifadesiyle genel olarak ehl-i beyt⁹⁸⁵, saadet tacı ifadesiyle Hız. Fatma,⁹⁸⁶ çar-ı yâr ifadesiyle dört halife⁹⁸⁷ yer almıştır. Zaman zaman Hız. Ali ve Hız. Hüseyin ismi biraz daha öne çıksa da âşıklar genellikle dört halifeyi

⁹⁸² Gündoğdu, “Âşık Sümmânî’de Aşkın Metafizigi”, 146.

⁹⁸³ Âşık Sümmânî, 336/237-3; 205/62-1; Âşık Dertlî, 71-2/2; Âşık Dertlî, 69-1/1; Yozgatlı Hüznî, 84/17; Kayıkçı Kul Mustafa, 277/26-1; Âşık Şenlik, 126/2-3; Âşık Ruhsatî, 166-132/2; 330-378.

⁹⁸⁴ Âşık Dertlî, 71-2/2; 69-1/1; Âşık Ruhsatî, 132-84/1.

⁹⁸⁵ Erzurumlu Emrah, 123/53; Âşık Şem’î, 21; Âşık Dertlî, 214/119.

Ayrıca sayı sembolizmi içerisinde değerlendirebileceğimiz şekilde “*Ümüdüm muhkemdir beş ile dörde*” ifadesinde olduğu gibi 5 ve 4 sayıları kullanılarak, 5 ile Hız. Peygamber, Hız. Ali, Hız. Fatma, Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin; 4 ile dört halife kastedilmiştir. Bu rakamsal uyarlamalarla ilgili değerlendirmeler için bkz: Kaya, Sivas’ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî, 25.

⁹⁸⁶ Muhammed vasfetti sırr-ı mihracı

Fadime-i Zehra saadet tacı

Tılsım şehrine bulan ilacı

Hayber’i bozana bağışla meni (Âşık Şenlik, 215/111-4)

⁹⁸⁷ Âşık Sümmânî, 470/Cennet Destanı-7; 158/5-3; 298/184-7; Yozgatlı Hüznî, 135/81; Âşık Seyrânî, 152/16.

birlikte zikrederler.⁹⁸⁸ Âşıkların Hz. Ali'den sıklıkla bahsetmiş olmaları zaman zaman farklı yorumlanmış ve Alevî-Bektaşî oldukları zannedilmiştir. Ancak şiirler bir bütünlük içerisinde incelendiğinde bunların mezhep ve meşrep mülâhazasıyla değil genelde âşık duyarlılığı içerisinde işlenmiş olduğu görülecektir. Bu yaklaşım Kerbelâ hadisesi için de geçerlidir. Âşıklarımızın hemen hepsi şiirlerinde Kerbelâ hadisesine sıkça vurgu yapmışlardır. Hunharca öldürülen ehl-i beyt için yüreklerini sızlatmışlar, hüznlerini dile getirmişlerdir. Bununla beraber Yezid'e kızgınlıklarını da her fırsatta dile getirmişlerdir. Kendisi yetim olan ve damadı ve torunları şehid edilerek ümmeti bir bakıma yetim bırakılan Hz. Peygamber ve ehl-i beytini sevip savunma psikolojisi “yetim ayetinin müfessiriyiz” (Âşık Dertlî, 219/123), “derdim yetimler derdi”⁹⁸⁹ ifadeleriyle en güzel şekilde dile getirilmiş, yetimlerin tarafı tutulmuştur.⁹⁹⁰

*Bildiniz mi siz Yezid'in bağrının taş olduğunu
Zahiren İslamlığın batında kalles olduğunu
Ta'n kılman dertleriyle gözlerim yaş olduğunu
Ayb görmen Dertli'nin sizler Kızılbaş olduğunu
Ya nice medhedeyim dünyâ ve ukba namı var
Lâ fetâ illâ Ali lâ Seyfe illâ Zülfikâr (Âşık Dertlî, 165/78)*

*Mâh-ı muharrem erişti yas ve mâtem günüdür
Firkat ile gözlerimden akıyor yaşlar yine (Âşık Ruhsatî, 127/75-1)*

*Mâh-ı muharrem gelende yürekten gümgümlenir
Kerbelâ'ya âşık olan güm çeker gam gamlanır (Âşık Ruhsatî, 339/492-1)*

*Söyünmez haşrede nârım Kerbelâ'nın aşkına
Ol Ali Haydar-ı Kerrâr içindir zârımız (Âşık Ruhsatî, 382/455-2)*

⁹⁸⁸Ebu Bekir Ömer Osman ve Ali

Bildiğim yok bundan gayri Muhammed (Âşık Ruhsatî, 110/48-3)

Cümle eshâb-ı güzîn ol câriyârı bâ-safâ

Ol Ebubekir-ü Ömer, Osman'ı ben bilmez miyim (Âşık Ruhsatî, 233/229-3)

⁹⁸⁹*Gerçi ben bir dertliyim, derdim yetimler derdidir*

Çek elin bizden tabîbâ, bî-nevâ derler bize (Âşık Dertlî, 89/17)

⁹⁹⁰*Biz muhibbi hânedânız olsa dünyâ bir taraf*

Şehid-i şâh-ı Kerbelâ kalpte dâvâ bir taraf (Âşık Ruhsatî, 132/84)

Artar bu sinemde dâim âhı mâh-ı Muharremde
Bağlanır sürûr bendinin râhı mâh-ı Muharremde
Çekerler hûn yakalar çâk ederler ehl-i derd olan
Bu gamda gamkeş olurlar ervâhı mâh-ı Muharremde
Lerze tutar zemin samâd düşer dâdıyle feryâda
Her hubân şehid ettiler şâhı mâh-ı Muharremde
Lâyık mıdır bu hakaret cedd-i âli izzete
Bu feyzin şâhı izzet dergâhı mâh-ı Muharremde
Kâbe ehl-i bütün vardı kılalar deşt-i Kerbelâ
Açıldı rızâ-yı feyzin metâ-i mâh-ı Muharremde
Dokundu ehl-i hâcerden şâhın sinesine teber
Çün oldu böyle bir fermân İlâhî mâh-ı Muharremde
Yazıda kahr-i hak etsin huzûr-ı dâr-ı ukbâda
Yeterdi zulmile arşa âhı mâh-ı Muharremde
Nice kasedetti zalimler o cedd-i pâki hünkâra
Yâ nice kılmasın Sümmân vâhı mâh-ı Muharremde (Âşık Sümmânî, 410/1)

4.3.3. İlâhî Aşkın Sembolik Dille Anlatımı

Mutasavvıflar ilâhî aşkla ilgili duygu ve düşüncelerini daha çok teşbih ve temsillerle anlattıklarından tasavvuf edebiyatı bir mecazlar ve rumûzlar edebiyatı haline gelmiştir. Bazı hallerde bir manzumenin ilâhî aşka mı, yoksa beşerî aşka mı dair olduğunu anlamak çok zordur. Âşıkların ortaya çıktığı ortam ve dönem itibariyle, daha önceden başka şâirler tarafından bu dil kullanılmıştır. Tasavvufta Allah aşkını herkesin anlayacağı bir tarzda anlatmak için birtakım benzetmeler yapılmış ve duyular âleminden misaller verilmiştir. Bunlardan en önemlileri kadın, pervâne-mum-ateş, gül-bülbül ve bâde misalleridir. Baştan beri mutasavvıflar ya konusu kadın ve beşerî aşk olan şarkı ve gazelleri ilâhî aşka uygulamışlar veya Attâr, Abdurrahmân-ı Câmî ve Mevlânâ'da olduğu gibi ilâhî aşkı doğrudan beşerî aşk şeklinde tasvir etmişlerdir. Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn'u bunun en güzel örneklerinden biridir. Bu sebeple konusu Allah aşkı olan gazel, kaside ve mesnevîlerde dilberlerin yüz, göz, kaş, yanak, zülûf, gamze, boy, işve ve cilve gibi hoş giden yanları, hal ve hareketleri sembolik ve mecâzî anlatım unsurları olarak bol bol kullanılmıştır. Gül ve bülbül de mutasavvıfların en çok kullandıkları

misallerden biridir. Bülbul âşık, gül mâşuktur. Güldeki diken aşktaki ıstırapı, bülbulün yanık nağmeleri âşıkın feryat ve figanıdır. Pervane ve mum misali de önemlidir. Mum ışığına âşık olan pervâne bunun etrafında durmadan döner, en sonunda kendisini ateşe atar, yanar ve böylece ateşte fâni olur. Âşık da aşk ateşinde pervâne gibi yanar ve sevgilisi uğrunda kendini feda ederek fenâ mertebesine ulaşır. İnsanı kendinden geçiren ve akli baştan alan özelliğiyle şarap da (mey, bâde) aşk bahsinde mutasavvıflar tarafından çok kullanılmış, kadeh, sâkî ve meyhâne gibi şarapla ilgili kelimelere geniş yer verilmiştir. Hatta İbnü'l-Fârız'ın konusu ilâhî aşk olan meşhur kasidesinin adı Hamriyye'dir.⁹⁹¹ Umûmiyetle tasavvufî aşkı terennüm ettiği kabul edilen Hafız'ın beşerî aşkı anlattığı, divanı şerheden Sudî tarafından iddia edilmiştir. Hafız'daki şiirleri dini-dünyevi diye ayırma Pürcevadi'ye göre oldukça anlamsızdır. Çünkü her şiir aynı şekilde iki anlamlıdır. Türk şâirleri ister sûfî olsun ister olmasın kelimelerin çağrışımlarından da istifade ederek her iki anlamı da kullanmayı tercih etmişleridir.⁹⁹² Divan Edebiyatı'nın Şeyhî, Bursalı Ahmed Paşa, Necâtî, Zâtî, Hayâlî, Fuzûlî, Nâilî, Nâbî ve Şeyh Galib gibi isimlerinin şiirlerinde ilâhî ve maddî-beşerî; Bâkî, Şeyhülislâm Yahyâ, Şeyhülislâm Bahâî, Nef'î ve Nedîm gibi şâirlerde ise daha ziyade maddî-beşerî yönleriyle ele alınmıştır. Ancak bütün bu eserlerde maddî-beşerî-mecâzî yönleriyle ele alınan aşk konusunun ilâhî-hakikî özelliklerle de içiçe olduğunu, hatta tamamen maddî görünenlerinde bile mahiyetinin tam anlaşılmasında kararsızlığa düşülebileceğini belirtmek gerekir. Konunun bu şekilde girift bir hal almasında "elmeccâzü kantaratü'l-hakîka (mecaz hakîkatin köprüsüdür)" anlayışı hâkim olmuştur.⁹⁹³

Bu hususta Annemarie Schimmel şöyle bir açıklama yapmaktadır.

*"Şiir, dünyevi ve uhrevi imgeler, dinsel ve dindışı düşünceler arasında yeni ilişkiler yaratma bakımından neredeyse sınırsız imkânlar sağlar; usta şâir her iki düzeyde de karşılıklı olarak tam bir etki yaratabilir ve en dindışı şiire bile ayrı bir 'dinsel' tat verebilir."*⁹⁹⁴

⁹⁹¹ Okuyucu, *Divan Şiiri Estetiği*, 205-210.

⁹⁹² Pürcevâdî, *Can Esintisi* 248.

⁹⁹³ Ayrıca, kullandıkları şekil ve türler bakımından halk edebiyatının içinde değerlendirilen Bektaşî ve Alevî zümrelere ait şiir, nefes, nutuk ve tercümanlarda da aşk konusu en çok işlenen tema olmuştur. Fakat bunlarda gerek tasavvufî gerekse beşerî olarak Sünnî inanın Allah ve Hz. Peygamber'e yönelttiği aşk anlayışının yerine, hemen sadece Hz. Ali'ye ve Ehl-i beyt'e duyulan aşırı ve sonsuz sevginin konu edildiği görülmektedir. Bkz. Mustafa Uzun, "Aşk", IV, 19-20.

⁹⁹⁴ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul 2001, 284

Bu durum âşık şiirine intikal ettiğinde çok daha karmaşık ve problematik bir hal almıştır. Âşıklar toplumda her seviyeden insanları överken aşk dilini kullanmışlar, çoğu zaman ilahî aşk-mecâzî aşk ayrımı yapmadan şiirler terennüm etmişlerdir. Dolayısıyla âşıkların şiirlerinin doğru anlaşılabilmesin önündeki en büyük problem aşka yönelik kullandıkları ifadeleri oldukça geniş yelpazede kullanmalarıdır. Mesela Âşık Ömer, Bekir ve Abdullah isimli iki şahıs hakkında yazmış olduğu şiirlerde tamamen aşka yönelik ifadeler kullanmıştır. Şiirlerdeki Bekir ve Abdullah isimlerini çıkaracak olsak veya yerine bir bayan ismi koyacak olsak bu şiirlerin tam bir aşk şiiri olduğu kanısına ulaşırız. Hâlbuki Âşık Ömer'in böyle bir durumu ve kasdı yoktur.

Kadir Mevlâm sana güzellik vermiş

Söyle behey tuti dilli Bekir'im

Seven âşık gonca güllerin dermiş

Bahçende kırmızı güllü Bekir'im

Kipriklerin oktur kaşların keman

Seven âşıklara vermezsin aman

Bir cennetten çıkmış hurisin heman

Boyu uzun ince belli Bekir'im (Âşık Ömer, 56/88-1,2)

Tahammül edemem seni görürken

Mah yüzlere çifte benler dururken

Evvel bize şefaliler verirken

Şimdi gıdamızı kestin Abdullah (Âşık Ömer, 37/41-2)

Âşık Ömer çok sevdiği hocası Kefevi Seyyit Abdulkerim Şerifi hakkında da benzer ifadeler kulanmış onu Peygamber neslinden gelen nûrlu bir aya, cemâlinden Seb'ul-Mesânî okunan bir sevgiliye benzetmiş ve ona olan iştihakını coşkulu ifadelerle dile getirmiştir. (Âşık Ömer, 175/327, 328) Benzer bir durum Âşık Sümmanî'nin Erzurum'da bulunduğu sırada Vali'nin hanımı tarafından konağa davet edildiğinde kızları ve Vali hakkında söylediği şiirlerde de görülmektedir.⁹⁹⁵ Bu tarz şiirleri diğer âşıklarda da bulmak mümkündür. Neticede âşık şiirinde beşerî aşk unsurları şiir diline daha çok hâkim olmuş, ilahî aşka yönelik terennümler de bu beşerî aşk unsurları

⁹⁹⁵ Erkal, *Âşık Sümmanî Divanı*, 101-103.

üzerinden dile getirilmiştir. Bu noktada Erzurumlu Emrah'ın aşağıdaki ifadelerinde olduğu gibi bazı mecaz ve imalarla ilahî aşkı anlatma âdetâ bir gelenek olmuş, Cenâb-ı Hakk'ın eşyâdaki tecellilerini gören âşıklar Cemâlullah'ı gizlice vasfetmeyi esas almışlardır.

*Alan lezzet-i vahdetden geçer ağyâr-ı kesretten
İçer câm-ı hakikatden hakikat lâ-mekân söyler
Görenler sûret-i eşyâda vech-i bâki dîdârı
Cemâlullah-ı evsâf eyleyip zâhir nihân söyler
Hakikat mektebinden ders-i aşkı almayan âşık
Özün bilmez sözün bilmez ne söylerse yalân söyler
Zebân-ı kâli şol bir şâ'irânın ebkem olsun kim
Dehenden sirkat eyler el kelâmın rây-gân söyler
Hakikatle derûnu öyle memlûdur ki Emrâhın
Lisânı tercümânsız şerh edip mu'ciz beyân söyler⁹⁹⁶*

*Nâzeninim meclis-i uşşâka basdıkça kadem
İşve nâz eyleyip âşıklara imâ yürür
Bir saçı Leylâ için Mecnûn olup rüsvâ olan
Mâsivâdan el çekip Emrâh gibi ahfâ yürür⁹⁹⁷*

Bu tür kullanımları örnekleriyle şöyle izah edebiliriz.

Dîdâr-Dildâr

Âşıklar ilahî aşkı terennüm ederken zaman zaman yaşadıkları cemâl iştihakını “dîdâr” ve “dildâr” kavramlarıyla dile getirirler. Tasavvufî literatürde dîdâr, ilahî güzelliği temâşâdır.⁹⁹⁸ Âşıklar bu ifade ile ayrıca elest bezminde ruhların âşinâ oldukları ve ahirette tekrar görecekleri cemâl-i ilahî anlamında kullanırlar. Kendilerini katı şeriatçi zâhid anlamında kullandıkları sofudan ayıran âşıklar, onların cenneti ve hûri ve gılmanı arzuladıklarını, kendilerinin ise dîdârı istediklerini dile getirirler. Âşık Ruhsatî'ye göre “sofular cennete kapanıp kalmışlar”, ehl-i dil olan âşıklar ise dîdâra ulaşmışlardır. (Âşık Ruhsatî, 143-99/3; 340/393) Âşık Sümmanî de “Aşığtî zâr eden

⁹⁹⁶ Erkal, *Erzurumlu Emrah Divanı*, 90.

⁹⁹⁷ Erkal, *Erzurumlu Emrah Divanı*, 106.

⁹⁹⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 147; Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 116.

fehmeden dîdâr/Özün aşk bahrine dalanlar bilir” (Âşık Sümmânî, 321/219-1) ifadesiyle âşığı ağlatıp inleten mâşuku “dîdâr” olarak dile getirmekte ve hûrive gılmanları arzulayanlara “*bizim için Hak dîdârı cümlesinden daha tatlıdır*” serzenişinde bulunmaktadır⁹⁹⁹ (Âşık Sümmânî, 305/195-5). Âşık Ömer dîdâra talip olanların aşk-ı Hak gerçekleşinceye kadar cümle metâlibi elde edeceğini dile getirir ve dîdâr aşkının insanı yetiştireceğine dikkat çeker.¹⁰⁰⁰ Âşık Sümmânî bu noktada vasl-ı dîdâra erişmek için ondan gayrısından/ağyârdan usanmak ve yalnız O’nun dergâhını gözlemek gerektiğini dile getirir.

*Gulâm Sümmânî’nin nedir efkârı
Acep hallede mi perverdigârı
Eğer bulam desen vasl-ı dîdârı
Ondan gayrısından usanmak lâzım* (Âşık Sümmânî, 241/110-5)

*Terk ettim ağyârı döndüm dîdâra
İsmi güzel râhı gözler gözlerim
Bu aşkın elinden yakıldım nâra
O ulu dergâhı gözler gözlerim* (Âşık Sümmânî, 249/123-1)

*Gevherî severdi serv-i sîmîni
Çok demdir görmedim ol sim teni
Dâdâr ile ya Râb sevindir beni
Ben yârî göremedim dün de bu gün de* (Âşık Gevherî, 46-34/5)

*Kabul et niyazım ey ferd-i bîçün
Koyma derd-i aşkla bîçâre beni
Ol cemâl-i bâkemâlin hakkıçün
Kabul et rüyet-i dildâra beni* (Tokatlı Nuri, 245)

⁹⁹⁹Terk ettim ağyârı döndüm dîdâra

İsmi güzel râhı gözler gözlerim

Bu aşkın elinden yakıldım nâra

O ulu dergâhı gözler gözlerim (Âşık Sümmânî, 249/123-1)

¹⁰⁰⁰Olagör can ile dîdâra talip

Ta kim hâsıl ola cümle metâlib

Olacak kişide aşk-ı Hak galip

Hem gönül çekinir hem can eğlenmez (Âşık Ömer, 82/150-1)

Mahbûb-Sevgili-Yâr-Dost

Bir atışmada Âşık Şenlik'in "*Ne mahbûb sevmektir senin murâdın*" sorusuna Âşık Sümmânî "*Bâkî mahbûb sevmek aşk ile bu can*" şeklinde cevap vermiştir. (Âşık Şenlik, 113) Âşık Ömer "*San'atım mahbûbu sevmek gayri ben kâr etmezem*" (Âşık Ömer, 284/480-2) ifadesiyle bu hususa vurgu yapar. Âşık Sümmânî'nin "*Yere göğe sığmayan Yâr/Gizlenir kullar içinde*" (Âşık Sümmânî, 371/4-3) ifadelerinde, Âşık Cemâl Hoca'nın "*Ne sağdadır ne de solda/Yâri lâ-mekânda bir bul*" (Âşık Cemâl Hoca, 316/4-2; 37/3-4) ifadelerinde Allah Yâr olarak ifade edilmiştir.¹⁰⁰¹ Bu Yâr aynı zamanda mecâzî sevgilileri de yaratandır.¹⁰⁰²

Eğer sorsan nedir sevdiğin aslı

İhlas-ı şerifte haseb nesebi (Âşık Cemâl Hoca, 112/75-3)

Gözüm açtım kadem bastım cihâna

Görmedim derd ile âhdan ziyâde

Öyle bir mahbûba âşık oldum ki

Onun vechi şems u mâhdan ziyâde

Aşkın kâsesinden sorhoş olanlar

O cemâle meftûn bî-hoş olanlar

Sıdk u sadâkatle derviş olanlar

Sevmez bir kâr Zikrullâhtan ziyâde (Âşık Sümmânî, 171/21-2)

Sümmânî dilberi sever dalda da

Dimâğ lazım sükkâr tada bal tada

¹⁰⁰¹ Bazı şiiirlerde Yâr Hz. Peygamber için de kullanılmıştır.

Sûreti insan mı yâri bilmeyen

Yâr yanında çârı yâri bilmeyen

Mevcûdâtlar ser Muhtârı bilmeyen

Çeşmi elil gezer kör elçisidir (Âşık Sümmânî, 316/211-3)

Sümmânî içtin aşk cur'asın

Seversin al-i âba'sın

Beklersin seher sabâsın

Belki yâr gele yâr gele (Âşık Sümmânî, 373/6-6)

¹⁰⁰² *Âlemd e ağıyârdan umulmaz vefa*

O yâri yaradan Yâr'dır sevdiğim (Bardızlı Nihanî, 186/74-3)

Cihân halkı hâbda şeb-i yeldâda
Er arşa çıkarır hû sedâsını (Âşık Sümmânî, 197/50-3)

Sorsalar nihani sevdiğin kimdir
Sevdiğim dostumun delili “cim”dir
Sevdiğim “Elif”in sevdiği “mim”dir
Olmuş bir güzelin kulu desinler (Bardızlı Nihanî, 197/91)

Güzel/Allah

Âşık şiirinde güzel, yerine göre ruhların elest bezminde müşâhede ettikleri ve elinden bâde içtikleri Allah’ı, yerine göre ise Hz. Peygamberi temsil etmektedir. Âşıklar güzel sevmeyi bir iftihar vesilesi kabul eder ve her fırsatta güzel sevmenin gerekliliğine ve yüceliğine vurgu yaparlar. Onların dilinde güzel sevmek Allah’ı sevmek demektir. Âşığın gönlü o güzeli sevmekten başka bir tarafa asla meyletmez. Bu yüzden âşık uyuduğunda uykuya meylettiğinden değil o sevgiliye kavuşma arzusundan dolayı uykuya dalar¹⁰⁰³ (Âşık Seyrânî, 335/59). Âşık Ruhsatî “*Güzel sevmenin de ustasıyım ben*” (Âşık Ruhsatî, 251-254/1-3) derken bu anlamda bir güzeli sevdiğini ifade etmektedir. Dünyadaki güzeller O’nun cemâlinden birer tecelli olsa da O, emsalsiz güzeldir ve âşık bu emsalsiz güzeli arzulamaktadır.

Âşık Ömer der görmüşüm ezel
Ömrümün bağında döküldü gazel
Nice meftunların vardır ey güzel
*Benim gibi ednâ kullar hû çeker*¹⁰⁰⁴

¹⁰⁰³ Benim gönlüm güzel sevmekten asla içtinâb etmez
 Bu bâbı terk edip bir gayrı bâba intisâb etmez
 Ümid-i vasl-ı dildâr ile yeğdir hâbe varmaklık
 Hayâl-i yâr ile bîdâr olan göz meyl-i hâb etmez
 Teninde saçlarının sayısınca âşığı vardır
 Beni kendine lâyük bir âşıktan hesâb etmez
 Şârâb-ı zulm-i zâlim mücib-i virân-ı âlemdir
 Adalet bâdesi mâmur edip mest ü harâb etmez
 Seni mazlûmun âhi nâ-bedid eyler be hey zâlim
 Felek kânûnunun mızrâbı gamsız ıstırâb etmez
 Cihânın cîfe esmiş dinleyip îmân eden mü'min
 Cihanda iltifât-ı semt-i sevdâ-yı âzab etmez
 Süzüp peymâne-i meyhâne-yi kalb-i meşâyıhtan
 Cihânda var mı bir derviş acep nüş-ı şarap etmez (Âşık Seyrânî, 335/59)

¹⁰⁰⁴ Ergun, Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri, 34.

Celâlî dersimiz nazm-ı gazeldir
Ezel taksiminde meşk-i ezeldir
Aşk ocağın yandıran bir güzeldir
Anınçün tükenmiş nedâmelimiz (Bayburtlu Celâlî, 180/106)

Olur olmazların bâbını çalma
Sümmânî bu râhtan geriye kalma
Vefâsız güzelin tâlibi olma
Emsâlsiz güzelin gez kapısını (Âşık Sümmânî, 199/52-5)

Dilber

Âşık şiirinde sembolik dil bağlamında kullanılan “dilber” genellikle Hz. Peygamber’i ifade edecek şekilde kullanılsa da ayrıca Allah ve Kur’an-ı Kerim için de kullanılmıştır. Âşık Sümmânîmecâzî aşktan ilâhî aşka geçişini bir çok defa dile getirmiştir. Muhtemelen bir seyahat sırasında girdiği camide mihrabı bir ârif gözüyle inceledikten sonra mihtapta bulunan bir yazıdan da esinlenerek ilâhî aşkını dile getirmektedir. Bu şiirde ifade ettiğine göre dünyâ gurbetinden sılaya dönen Sümmânî, asıl vuslatın sılaya kavuşmak olmadığını, vuslatın la mekân olan Allah’a kavuşmakla olacağını farkedir. Buna göre vuslat, bütün dilberlerden vaz geçip en yüce dilber olan Allah’a kavuşmak, ilâhî aşka erişmektir.

Gurbetten geldim vatana
Sıladan bir sıla gördüm
Uğradım bir lâ mekâna
Kal’adan bir kal’e gördüm

Lâyık olsa Sümmân kemter
Mahzûndur yeter derbeder
Arar iken mahbûb dilber
Elâdan bir âlâ gördüm (Âşık Sümmânî, 388/21-5)

Âşık Sümmânî sembolik dil bağlamında dilberi Kur’an için de kullanmaktadır. Âşık Sümmânî bir şiirinde Kur’an-ı Kerim’i yüzü peçeli, ince belli, 114 kaküllü (sûre), 6666 bilezikli (ayet), 29 tokalı (huruf-u mukattanın olduğu sûreler) 7 düğmeli (yedi

kıraat), beyaz gerdanına siyah sürme çekilmiş (beyaz sayfa üzerindeki satırlar) bir dilber olarak vasfetmektedir.

*Ben bir dilber gördüm çok belden ince
Sarılıp guçmanın imkânı mı var
Gövdesi ibrişim yüzünde peçe
Kaldırıp açmanın imkânı mı var*

*Aslını sordum ki hûriden değil
Cesette cânı yok bâğda gül değil
Örük üstünde yüz on dört kâkül
Tarayıp açmanın imkânı mı var¹⁰⁰⁵*

Leylâ-Mecnûn

Âşık şiirinde en çok kullanılan sembolik ifadelerin başında hiç şüphesiz Leylâ gelmektedir. Âşık-mâşuk ilişkisinde Mecnûn âşığı; Leylâ mâşuğu temsil etmektedir. İlahî aşk çerçevesinde düşündüğümüzde Leylâ, Allah'ın yerini tutmaktadır. Ancak Leylâ'nın Allah'ın yerini tutabilmesi için Leylâ'ya Mecnûn gözüyle bakmak gerekir.¹⁰⁰⁶ Amaç Mecnûn gibi sahrada avare gezmek değil aşk yoluyla Leylâ'yı bulmaktır.¹⁰⁰⁷

¹⁰⁰⁵ *Altı bin atlı yüz altmışaltı tam
Kolunda bilezik parmakta hatem
Çeşmesi kevserden burması zemzem
Doldurup içmenin imkânı mı var*

*Oturmuş hükmeder yakın ırağa
Âb-ı zemzem akar dilden dudağa
Siyah sürme çekmiş beyaz buhağa
Öpüp öpüşmenin imkânı mı var*

*Nakkâşî billâhtır zülfün teli
El değmemiş yanakların merâli
Yirmi dokuz toka yedi düğmeli
Çözdürüp açmanın imkânı mı var*

*Dedim bir bûse ver Sümmân gedâya
Dedi meylim vermem gayrı mollâya
Kendin iskân etmiş mermer kaleye
Yol bulup çıkmanın imkânı mı var (Âşık Sümmânî, 284/166)
¹⁰⁰⁶ *Mecnûn gibi seyretmeyen iklim-i cünunu
Sahra-yı muhabbette dil-ârâyı ne bilsün (Erzurumlu Emrah, 347/274)
Can göziyle seyr idüp aşk-ı hakîkî fark iden
Nay-ı aşkun haşredeki çıkmaz dil-i viraneden (Erzurumlu Emrah, 350/277)
¹⁰⁰⁷ *Dilâ Mecnûn isen gezme beyhude
Tarik-i aşk içre Leylâ'yı var bul (Yozgatlı Hüznî, 126/67-1)***

Mecnûn Leylâ aracılığıyla Mevlâ'yı bulduktan sonra Leylâ'nın yüzüne artık bakmamıştır.¹⁰⁰⁸ Bu yüzden âşıklar Leylâ'nın yüzünde aşkın tecellilerini gözlemeyi tavsiye ederler.¹⁰⁰⁹ Âşık Seyrânî'nin ifadesiyle Leylâ, Mecnûn'un rasûlü olmuştur.

Ahsen-i suret nübüvvet sırrına mahrem olur
Aşk-ı Leylâ ile Mecnûn Hakk'a bulmuştur vusûl
Belki âcizdir bunu halletmeye fikr-i beşer
Hakk yaratmış belki bu Leylâ'yı Mecnûn'a resûl (Âşık Seyrânî, 314/25-4)

Mecnûn sevmiş Hakk'ı Leylâ yüzünden
Halkta Hakk'tan gayri tapar bulunmaz (Âşık Seyrânî, 291/241-2)

Âşıklar Leylâ'yı zikrederek Mevlâ'yı bulma yolunu seçmişler, bu hususta halkın kınamalarına aldırış etmemişlerdir. Bu durum âşıkları melamet çizgisine taşımıştır.

Öyle bir Mecnûn'um Leylâ'ya billâh
Okunur isminde harf-i bismillâh
Tutuştı her yanım hasbetenlillâh
Mevlâ'yı zikreden kul kınanır mı (Bayburtlu Celâlî Baba, 124/20)

Var mı Mecnûn gibi sahraya düşen
Leylâ'yı zikredip Mevlâ'ya düşen
Âlemde çok ammâ sevdâya düşen
Dertli bu sevdânın pek berbâdıdır (Âşık Dertlî, 197/106-4)¹⁰¹⁰

Âşıklar bazen saç-ı Leylâ, zülf-i Leylâ gibi ifadeler de kullanarak Allah'ın dünyâdaki tecellilerini ifade ederler. Âşıkların mecâzî aşkları saç-ı Leylâ

Hocalar kitâbın açar başın Bismillâh ile
Mü'minler ikrâra geldi Amentü Billâh ile
Mecnûn da dağlara çıktı murâdı Allâh ile
Hiç mi ona soran olmadı arada Leylâ nedir (Âşık Sümmânî, 432/15-2)
¹⁰⁰⁸ *Yanan Mecnûn öten kuştan ne almıştır ne satmıştır*
Görüp Mevlâ yüzün Leylâ yüzünde göz kapatmıştır (Âşık Seyrânî, 326/44)
¹⁰⁰⁹ *Mecnûn gibi dolan dağlar başında*
Aşkın tecellisin Leylâ'da gözle
Pervanelervari yan atasında
Meftun ol şem'ine ziyade gözle (Âşık Cemâl Hoca, 79/40-1)
Mecnûn ol Leylâ bulursan
Sen aşk-ı Mevlâ bulursan (Âşık Cemâl Hoca, 35/1-2)
¹⁰¹⁰ Bu hususta ayrıca şu şiirlere bakılabilir. Âşık Ceyhunî, 41/15;

mertebesindedir. Bu yüzden saç-ı Leylâ gurbete düşüren, keder ve gam çektiren bir fonksiyona sahiptir.

Firkatte Keremem sevdâda Mecnûn
Bir saç-ı Leylâya olmuşam meftûn
Gördüm göremirem gezerem mahzûn
Bir zaman gezdirir gurbete beni (Âşık Sümmânî, 97)

Ey saç-ı Leylâ düşem Mecnûn gibi sahralara
Akıdıp seylâb-ı eşkim hicr ile deryalara
Akıbet saldı felek bu serimi sevdâlara
Yandı yaremlle yürek sen bir yana ben bir yana (Âşık Ömer, 152/292-2)

Ta ezelden saç-ı Leylâ'ya Mecnûn'dur gönül
Hiç geçer mi sen gibi bir nevcivanım var iken (Âşık Ömer, 262/450-2)

Ol saç-ı Leylâ için sahralara düştüm bu gün (Âşık Ömer, 223/395-2)

Takılıptur aşk kemendi boynumda
Adûnun agâhı yoktur aynımda
Dostun zülfü bergüzardır koynumda
Divâne gönlümü eğler gezerim (Kusûrî, 29/16-4)

Şah – Gedâ

Âşıklar âşık-mâşuk ilişkisini bir yönüyle kul-Allah ilişkisi olarak telakkî ettiklerinden Allah'ı şah, sultan; kul olarak kendilerini ise gedâ olarak ifade ederler. Sultan-ı aşk, şah-ı aşk gibi ifadelerle Allah'ı kastederler. Zaman zaman mahlaslarının önüne ekledikleri “*gedâ Sümman*” gibi ifadelerle de Allah karşısında kulluklarını vurgularlar. Bu kul, Allah'tan başka sultanı kabul etmez. Âşık şahların şahı, sultanların sultanı olan Allah'a halis bir kalple yönelirse kalbi O'nun nûruyla dolduğu gibi şiirleri de mücevher olacaktır.

Mailim ağyâra cânân olmayan her dilbere
Mail olmam veçhi insan olmayan her dilbere

Mailim sûrette nadan olmayan her dilbere
Mail olmam paki dâmân olmayan her dilbere
Bir gedâyım kim cihânda değme sultan istemem (Âşık Ömer, 378/607-2)

Bir adam ceht etse Hakk'ın râhına
Her ilme âşına giriftâr olur
Hulûsun bir ise şâhlar şâhına
Lisânı mücevher kalbi nûr olur (Âşık Sümmânî, 333/233-1)

İnsanı gafletten aşk uyandırır
Bize bundan özge çile olurmu

Okuyup hıfzettik biz yârin adın
Sundu ağzımıza lezzetin tadın

Biz şahlar şahının yedik tokadın
Bize başka yerden sille olur mu (Âşık Seyrânî, 287/233)

Can – Cânân

Âşık-mâşuk ilişkisinde âşık can; mâşuk cânândır. Şiirlerde en çok cânânın can içinde gizli olduğu, başka yerde aranmaması gerektiği dile getirilir. Zaman zaman “*habl-i verîd*” iktibasını kullanılarak “*ben ona şah damarından daha yakınım*”.¹⁰¹¹ ayeti ile konu temellendirmektedirler. Ayrıca Allah’ın mekândan münezzeh olduğunu her fırsatta dile getirmekte ve lâ-mekân bir yapıya sahip olan gönlün Allah’ın yeri olduğunu vurgulamaktadırlar.¹⁰¹²

Can içindedir cânânın
Anı bir yerde arama
Sendedir senin Lokmanın
Köyde, şehirde arama

Bin bir ismi beyandadır

¹⁰¹¹ Kaf, 50/16.

¹⁰¹² Ayrıca bkz. Âşık Cemâl Hoca, 266/264-2; Âşık ömer, 335/552-2; Âşık Ruhsatî, 240-238/4

Kendisi lâ-mekândadır
Cemâl, cânânın candadır
Ber de bahir de arama (Âşık Cemâl Hoca, 42/10-1)

Can ile isteyen vasl-ı cânânı
Meydan-ı aşk içre terkeder canı
Bir visâle verir demi devranı
Bakmaz mısın yanan pervânelere (Erzurumlu Emrah, 80/16-2)

Âşık Sümmânî'nin şu ifadelerinde âşık-mâşuk ilişkisi kul-Allah, Mahlûk-Halîk şeklinde ilişkisi şeklinde işlenmektedir.

Gönülden bu hûba bağladım ülfet
Ne kadar medh etsem yoktur nihâyet
Cân ki cânânındır alır akıbet
Nedir sende ara yerde nizalar (Âşık Sümmânî, 279/160-4)

Cân mülküine düştü cânân elleri
Gönül ham hayâle çattı elverir
Matem bülbülleri sinem şehrinde
Dâd u feryâd edip öttü elverir (Âşık Sümmânî, 328/226-1)

Cânı cânân yaktı ezel câna verdi yâreler
Gayrıda himmeti lâdır yârendendir çâreler
Yaktı hicrân âteşine teni râhatda eğer
Kılar hasret kılıcını cânda artar nâreler

Cânı cânâna yetirir araya girse aşk
Yarar işe yârân eder gösterir dildâreler
Şân şecâat geçer yalan yâdigâr kılar ihlâsı
Senin sengine yazılır tarihî izhâreler

Derdini ağlayanlara alişan şâdlık eder
Kişinin derdi lâ ise yâr hânesin kareler

Sa'y u gayret ile Sümmân sırrını serde gizle

Sır dediğin ne eserdir ta'n eder seyyâreler (Âşık Sümmânî, 415/Gazeller-11)

Gül – Bülbül

Şiirlerde âşığı temsil eden bülbül seherlerde uyanık kalarak Hakk'ı zikretmesi,¹⁰¹³ gülün dalından ayrılmaması, kendini güle göstermeye çalışması, ah u zarını sürekli dile getirmesi gibi özellikleriyle öne çıkmaktadır. (Âşık Ruhsatî, 205-184/1-3-4; Sümmânî, 370/3-6)

Eğer can ararsan ara cânânı

Boş yerine sarf eyleme efganı

Eğer Ruhsat isen mâşukun tanı

Zikreyle dem be dem Hakk'ı bülbülüm (Âşık Ruhsatî, 240-238/4)

Bülbül gibi arz-ı cemâl eyleriz

Güle bakıp lütfederse yârimiz (Âşık Talibi, 35)

Şeyda bülbül Vedüd ismine yanar

Gülşen bağlarında güller ırganır (Âşık Cemâl Hoca, 233/224-4)

Bülbül Vedüd ismin okur ezberler

¹⁰¹³ Zikir meclisinde Hakk'ı zikreden kullar bülbülü benzetilir. Âşık Sümmânî rivayete göre bir gün Kâdirî tarikatı şeyhlerinden Narmanlı Ethem Baba'nın dergâhına gider ve onu devran yaparken görür ve onun bu halini bülbüle benzeterek bir şiir yazar. Bu şiirde Ethem Baba'yı dost bağında öten bülbüle benzetir. Şiirde yer alan ifadelere göre bu bülbül ilahî aşkın sırrına ermiş ve ilâhî feyzle coşmuştur. Hakk'ın isimlerini zikretmekte, rıza kapısında Cemâlullah'ı arzulamaktadır. Şiirin sonunda da ona eş olma arzusunu dile getirmektedir.

Bir gün vardım dost bâğına

Ne hoş öter cûşun bülbül

Açılmış güller müzeyyen

Yâ nedir telâşın bülbül

Bülbüller hayâl bâbında

Nûşum var aşkın âbında

Dâim sen rıza bâbında

Sümmân olsun eşin bülbül (Âşık Sümmânî, 381/15)

Bazı şiirlerde bülbül Cebrail olarak da ifade edilmiştir.

Ben bir ismi talim ettim

Bülbüle Cebrail heman

Her hitapta şol Hüdâ'ya

Eyler el-aman el-aman (Âşık Seyrânî, 158/25-3)

Bu zikri cümle cihânı haberler

Figanı çıkar her vakt-i seherler

Kesilmez sedası şeydayı gözler (Âşık Cemâl Hoca, 226/212-2)

Seher vakti et virdini

Münevver eyle yurdunu

Benim derdime derdini

Katma bülbül katma bülbül (Âşık Ruhsatî, 205-185/2-3-4)

Biz kamu mahlûktan ednâ kuluyuz

El zanneder divâneyiz deliyiz

Hâlbuki bu bağın hoş bülbülüyüz

Ebed solmaz gül ü gülşan bizde var (Âşık Cemâl Hoca, 214/198-4)

Şem' ve Pervane

Tasavvuf tarihinde aşkı ilk defa ıstırap ve elem şeklinde anlayan ve bu tarzda tarif eden Hallâc, *Kitâbü't-Tavâsîn*'de ilâhî aşkı pervâne ve mum misaliyle anlatmıştır. Pervanenin mum ışığını görmesi “ilme'l-yakîn”, ona yaklaşıp hararetini hissetmesi “ayne'l-yakîn”, ateşin içinde yanıp kül olması “hakka'l-yakîn”dir. Aşkın en son gayesi yana yakıla yok olmaktır.¹⁰¹⁴ Ahmed Gazzâlî'ye göre pervâne ateşe âşıktır; gıdası aydınlıktan uzakta bulunustadır, aydınlanmanın öncü kolu ya da en uzak bölgeleri onu hoşça karşılar ve davet eder. Pervane kendi gayret kanadıyla ateşi özleyerek uçar; ateşe ulaşınca kadar bir kaç kanat çırpır; ona ulaşınca da uçuş biter; ateşin onda ilerleyişi başlar. Artık pervâne için azık (gıda) gerekmez; çünkü kendisi ateşe azık olmuştur. Bu büyük bir sırdır. Pervane bir anda mâşukun bizzât kendisi olur. Onun kemâle ermesi budur. Onun bütün uçuş ve çırpınışları bir tek an içindir. Varoluş ve varoluşun nitelikleri sevgiliye ulaşmakta araçtır.¹⁰¹⁵ Âşık şiirinde çokça kullanılan pervâne-mum, pervâne-şem ifadeleri genellikle âşık-mâşuk, kul-Allah eksenindedir.

Dellala verip satsalar aşkı ben alırdım

Pervanesiyim semtine cezbitse n'olurdum

Dost yoluna per yakmağa bir çâre bulurdum

¹⁰¹⁴ Uludağ, “Aşk”, *DİA*, IV, 12.

¹⁰¹⁵ Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu'l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, 70.

Olsaydı nasip ateş-i vuslat kül olurdum

Çıkmazdı benim bezm-i dilâraya avazım (Âşık Şem'î, 52)

Gönül nice yanmaz nâr-ı visâle

Cemâl-i şem'inin pervânesidir (Erzurumlu Emrah, 163/94-2)

Cemâl'in şem'ine pervâne oldum

Saldım kendimi hâlâ efendim (Erzurumlu Emrah, 131/61-1)

Arzetti ruhsarın âşık-ı cana

Hak nûr-i hikmetin saldı cihâna

Feda-yi can için garip pervâne

Şem'inin başını dolandır hala (Beşiktaşlı Gedâî, 5/1-3)

Bülbül oldum gül yanında hara minnet etmezem

Şem'ine pervâneyim ben nâra minnet etmezem (Âşık Ömer, 218/388-1)

Rakip

Âşık-mâşuk ilişkisini gül-bülbül, can-cânân, şah-gedâ, Leylâ-Mecnûn vb şeklinde ikili ilişkiler içerisinde işleyen âşıkların şiirlerde dile getirdikleri bir başka sembolik unsur ise rakiptir. Divan Edebiyatı'nda da çokça işlenen rakip, pervâne-mun sembolizminde nâr; gül-bülbül sembolizminde hâr; âşık-mâşuk ilişkisinde ağyârı temsil etmektedir.¹⁰¹⁶ Tasavvufta salike ayak bağı ve vuslata mani olduğundan dolayı akıl

¹⁰¹⁶ *Bülbülün feryadı hardan âşıkın ağyârdan*

Gocayım amma garibim derdimendim hardan

And edüp şam u seherde zar ile sarmaş dolaş (Âşık Ömer, 350/572-4)

Dü çeşmin yerini eyleme seyyâr

Bazı bir hâl gelir bazı yarar var

Sağ yârin tahtına konamaz ağyâr

Ağyârdan dür eyle göz kapısını (Âşık Sümmânî, 199/52-3)

Fikrinden dür eyle bu ham hayâli

Dökerlik bâbında bulursun malı

Âlemler ki olur ağyârdan hâli

Huzûr-ı bâride uyanmak lâzım (Âşık Sümmânî, 241/110-2) Âşık Sümmânî'nin diğer şiirleri için bkz. (Âşık Sümmânî, 196/49-3; 383/16-8; 405/3-4)

Bir şiirinde Âşık Ömer yârı ateşe, gönlünü ise ateşin etrafında dönen pervâneye benzetmekte ve gönlüne ateşe fazla yaklaşma yanarsın, ama onu arz ediyorsan ağyâre de dolaşma ve sabırlı ol diye nasihatte bulunmaktadır. (Âşık Ömer, 86/156)

rakip olarak kabul edilmiştir.¹⁰¹⁷ Ayrıca âşıkların dilinde rakip bazen şeytan¹⁰¹⁸ (Âşık Ömer, 309/515-5), bazen zülûf,¹⁰¹⁹ bazen bütün âlemdir.¹⁰²⁰ Âşık aşkın ateşiyle yanmıştır, rakip ise cehennemin nârıyla yanacaktır. Bu yüzden âşığı bednâm eden rakip Allah'ın Kahhar ismine havale edilir. Huzur-i mahşerde âşık-mâşuk-rakip bir araya geldiklerinde Allah, âşığa “*sen dur, cehennem ateşiyle rakip rakip yansın*” diyecektir.

Benim ismim bednâm ettiğiyçün dilerim

Rakip ism-i Kahhar ola harîmin (Âşık Ömer, 63/106-5)

Rakip ile vardık rû-berû yâre

Bana dedi sen dur nâra o yana (Âşık Gevherî, 29-8/3)

Birçok âşık, âşık ile mâşuk arasına giren ayrılık, gam, rakip gibi unsurları sorgular ve bu sorgulamalarla aşk için ayrılığı, gamı ve rakibi zorunlu olarak gördüklerini ifade etmeye çalışırlar. Çünkü bu unsurlar olmazsa aşk da olmaz. Erzurumlu Emrah bu hususu “*Mey ola yar ola ağyâr olmaya/Gönül bu safayı her zaman ister*” (Erzurumlu Emrah, 162/93-2) ifadeleriyle dile getirir. Âşık Gevherî'nin şu şiirini vererek iktifa ediyoruz.¹⁰²¹

Ey bağıban senden bir sualim var

Gülün yanındaki harın aslı ne

Çekerler bülbüller derd ü belâyı

Ağyâre yar olan yarın aslı ne

Ne hikmetse benim yüreğim yandı

Kudret Hakk'ın gönül gözü uyandı

Ben bilürüm iden eyleyen kendi

Ya bu kadar kar u barın aslı ne

¹⁰¹⁷ Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi, İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyyesi ve Şerhi*, 141.

¹⁰¹⁸ *Yaraşmaz sana ey cânân olasin herkese yârân*

Yanında ne arar şeytan ne demek söyüş eyle (Âşık Ömer, 94/176)

¹⁰¹⁹ *Ey rakip yârin önünden ya savul ya şöyle dur*

Sevdiğin dildâr önünden ya savul ya şöyle dur

Gül yüzün seyreyleyüp tende mecalin kalmadı

Ol peri ruhsar önünden ya savul ya şöyle dur (Âşık Ömer, 339/557-1)

Gâhi zülfün seyredenler durmayıp berdâr olur (Âşık Ömer, 339/557-2)

Ayrıca zülf anlamında bazen kasavet de kullanılır. (Âşık Ömer, 34/558)

¹⁰²⁰ *Bir kişi yardan ırağ âlem ana ağyâr olur*

Yar ile her kim ki yar oldu anın yararı var. (Âşık Ömer, 315/524-3)

¹⁰²¹ Benzer bir şiir için bkz. (Âşık Ömer, 36/39-1)

*Dergâh-ı izzetinden şeytan dur iken
Âdemin mekânı cennette hur iken
Âşık ile mâşuk vahid nûr iken
Yakan pervâneyi nârın aslı ne*

*Edep it hıfzeyle lisanın erken
Müşrik olma Hakk'ın nimetin yerken
Ene 'l-batıl dimez ene 'l-hak derken
Hallac-ı Mansur'a dârın aslı ne*

*Bu Gevherî daim vahdette iken
Âşık ile mâşuk sohbetinde iken
Gülün karşısında vuslatta iken
Bülbüle feryad u zarın aslı ne (Âşık Gevherî, 67-67/5)*

Bad-ı Saba ve Turnalar

Âşık şiirinde bâd-ı nesim, bâd-ı sarsar gibi ifadelerle de dile getirilen bâd-ı sabâ âşık ile mâşuk arasından haberleşmeyi sağlayan bir fonksiyona sahiptir. Sevdiğinden ayrı kalan âşık, mâşuğuna ulaşmak, selam söylemek, halini arz etmek için âdetâ bir postacı olarak görev yapan bâd-ı sabâyı kullanır. Âşık Sümmanî, bâd-ı sabâyı “yâr elçisi” demektedir. Hz. Yusuf'un kokusunu Hz. Yakup'a taşıyan da,¹⁰²² Yakup'un derdini Hz. Yusuf'a bildiren de odur. (Âşık Ömer, 95/177) İlahî aşkı bazı mecâzî aşk unsurlarıyla dile getirmeyi önceleyen âşık şiirinde bâd-ı sabâ, âşıkların mâşuk olarak kabul ettikleri Allah ve Hz. Muhammed'in daba açık ifadelerle dile getirilmesinde önemli bir yere sahiptir. Zira birçok şiirde mâşuk net değildir. Ancak âşıklar bâd-ı sabâ ile selam söyledikleri mâşuklarını bu vesileyle açık bir çekilde ifade etmişlerdir. Aşığıdaki şiirde bâd-ı sabâ ile mâşuka, Allah'a veya Hz. Peygamber'e haber gönderilmektedir.

*Bâd-ı sabâ sana bir ifâdem var
Götür bu nâmemi dildâre söyle
Dahi sabretmeye kalmadı mecâl*

¹⁰²² Gedik, *Bardızlı Âşık Nihanî Dîvânı*, 74.

Götür de yüz be yüz izhâre söyle

*Bâd-ı sabâ yürü yâr vatanına
Yüz sîr likâbına düş dâmenine
Reddeylemek düşmez onun şânına
Eylesin derdime bir çâre söyle*

*Şirindir kadimdir mahbûb-ı dildâr
Kapında yâveri Hazreti Muhtâr
Damadı Şehriyâr ey nûr-ı Haydâr
Al bâd-ı sabâdan var yâre söyle*

*Sefâhat bir deryâ nedir işaret
Herkes bir cürmüne âh eder elbet
Bizden sehv ü hata ondan mağfiret
Âh eder Sümmânî Gaffâr'e söyle (Âşık Sümmânî, 178/30-7)*

Bad-ı saba gibi âşık ile mâşuk arasında haberleşmeyi sağlayan bir başka aracı ise turnalardır. Şiirlerde turnalar genellikle Arabistan'a uçmakta, âşıkların selamlarını Hz. Peygambere bildirmektedir.

*Bilmem azimetin Arabistan'a
Hele bu gün yarın kalasın durnam
Şiparişim vardır gül yüzlü yâre
Bilemem adaletin türesin durnam (Kusûrî, 32/20-1)*

Güneş-Ay-Yıldız Sembolizmi

Âşık şiirinde sık olmamakla birlikte kullanımı olan bir başka sembolizm ise güneş-ay-yıldız sembolizmidir. Güneş aşk nûrunun kaynağı, ay ve yıldızlar ise bu nûru yansıtan birer unsurdur. Genel olarak ifade etmek gerekirse güneş, zâtı lâ-mekân olan Allah'ın tecellileri; ay, bu tecellileri yansıtan Hz. Muhammed; yıldız ise ışığını aydan alan diğer âşıklardır. Bu yüzden güneş “*sun'-i Mevlâ, mazhar-ı lütf-i ilahî, sırr-ı vâlâ, envar-ı Hak, esrâr-ı Hak, ayn-ı kimya, kimya-yı ekber, kenz-i ahfâ*” gibiterkiplerle ifade edilir. Güneş sevgilinin ayağına yüz sürdüğünden bu kadar parlak ve ışıktır. Felekler

ise sevgilinin ayağına yüz süren bu güneşi tac yapmışlardır. Ehl-i nazar olanlar onun ayağının toprağını altın değerinde kabul etmiş kimseye muhtaç olmamışlardır. Bu yüzden âşıklar onun sevdâsını başlarına altın güllü taç yapmışlardır. (Âşık Ömer, 90/164, 165) Güneş Settar olan Allah'ın dördüncü semada yarattığı ve cihâna zinet olarak bahşettiği, nûr-i Muhammedî deryasından bir katredir. Güneşin ışıklarını dünyâya salması, ilâhî huzurda yerlere kapanmak ve secde etmek olarak algılanmıştır. Saldığı ışıklarla gedâların başını okşadığı için kadr u kıymeti yükselmiş eflake baş olmuştur. Levlâke levlâk hadisi bağlamında düşündüğümüzde güneş, aya âşıktır ve gökyüzü güneş ve aya cilvegah olmuştur.

Guş-i can et dinle nazmın sun'-i Mevlâ'dır güneş

Mazhar-ı lütf-i ilâhî sırr-ı valadır güneş

Menzilinden her kaçan dur eyleyip gösterse baş

Refeder şeb zulmetin âlemde dârâ'dır güneş (Âşık Ömer, 350/573-1)

Şule salmış âleme bir nûr-i ezherdir güneş

Ol yedi yıldız ki derler cümleye serdir güneş

Ol gedânın payine yüz sürdüğüçün dem be dem

Kadr ile rif'at bulup eflake hemserdir güneş

Aya Âşıktır alup destine altın şem'edan

İştihakından gezer çerh-i kalenderdir güneş

Mihr ü maha gökyüzü çünkim oluptur cilveger

Şam olunca birisi cevlan eder biri seher

Lütf olunmuştur Hüdâ'nın feyzi yüzünden meğer

Haki altın etmeğe kimya-ı ekberdir güneş (Âşık Ömer, 351/574-3)

Gündüzleri nûrlarıyla mahlûkata ışık saçan güneş, geceleri ise ay aracılığı ışık saçar. Dolayısıyla ay da, âşıklar için aşkın ve ışığın kaynağıdır. Âşıklar bu anlayışla Hz. Muhammed'e “*kamer tal'at, mâh-rû*” diye seslenirler.

Ey kamer tal'at cihânın tâbıdır hakkâ yüzün

Şu'le salmış kişver-i dehre meh-i garrâ yüzün

Bir hilâl olmuş gezer başında her gün her gece

Görse doğmaz mâh-ı nev mihr-i cihân-arâ yüzün

*Verme yüz ağyâra her mir'ât-ı İskender gibi
 Çeşm-i düşmen görmesin cânâ senin ra'nâ yüzün
 Bende-i bî-çâreler ruhsârını görmek diler
 Lutf edip göster aşk ehline istiğnâ yüzün
 Rûz u şeb Haktan temenni eylerim Emrâhî ben
 Her hatâdan saklasın ey mâh melek-simâ yüzün.*¹⁰²³

Yıldız ise güneş ve aya karşı konumuna nisbetle âşığı ve mecâzî aşk unsurlarını temsil eder. Âşık Seyranî, “Sönük yıldızıyım sema-yı aşkın/Nûr-i zâtınla pür-nûr eyle beni” (Âşık Seyrânî, 199/88-1) ifadeleriyle kendine yıldıza benzetir ve Hakk’ın nûruyla aydınlanmayı temenni eder. Âşık Sümmânîmecâzî aşk unsurlarını güneş ve aya karşı durumuna dikkat çekerek yıldıza benzetir. Nasıl ki yıldızın ışık kaynağı kendi değil de güneş ise mecâzî aşkın sahibi olan güzelin de güzelliği kendine ait değil mutlak güzelliğin asıl kaynağı olan Allah’a aittir. Yıldız her ne kadar şuleli bile olsa onun şulesi ayın ve güneşin şulesi yanında sönük kalır ve yeryüzüne ışık veremez (Âşık Sümmânî, 200/54-4). O ancak bir işarettir. Eğer bu işaret doğru takip edilebilirse mecâzî aşk köprüsünden hakîkî aşka ulaşılabacaktır.

*Aşkın maşûku Cebbâr-ı Celil
 Bu hâli ne bilsin dîdesi elil
 Âşığı maşûka yetirir delil
 Doğru sürse gider râh divânına*

*Güzel olan olur nazlı edâlı
 Dilberin nazına dayanan veli
 Her ne kadar kevkeb olsa şûleli
 Şevki ziyâ vermez mâh divânına* (Âşık Sümmânî, 167/16)

*Maşûktan âşığa bulunmaz hile
 Velâkin çektirir bâbında çile
 Her ne kadar olsa kevkebe şûle
 Şevk ü ziyâ vermez tâbâna karşı* (Âşık Sümmânî, 200/54-4)

¹⁰²³ Erkal, Erzurumlu Emrah Divanı, 156, 341.

Âşıkların Hakk'a giden aşk yolu yıldızdan aya, aydan da güneşe doğru gitmektedir. Bu yol aynı zamanda kesretten vahdete doğru bir gidiştir. Erzurumlu Emrah bu yolu şöyle anlatmaktadır.

*Tekye-i kesretten çıktım ey derdim
 Vahdette bir hayli hân-ı kâh buldum
 Cümle tarîkata nusret eyledim
 Civâr-ı hakka bir doğru râh buldum
 Ma'ârifler kılı kıldan yararken
 Şeh-i nâzı ile gîsû tararken
 Şem'anın ruhunda ahter ararken
 Evc-i melâhatte hüsn-i mâh buldum
 Emrâhî mihr-veş-i rûşendir sözüm
 Hemîşe Mevlâya doğrudur özüm
 Cihân şâhlarından çevirdim yüzüm
 Serîr-i yurtlara pâdişâh buldum¹⁰²⁴*

¹⁰²⁴ Erkal, *Erzurumlu Emrah Divanı*, 334.

BEŞİNCİ BÖLÜM

ÂŞIK TARZI ŞİİR GELENEĞİNDE VARLIK VE YARATILIŞ TASAVVURU

5.1. VARLIK TASAVVURU

Varlık (vücûd) insan aklının ulaşabildiği en genel kavramdır; düşünmeye gerek kalmadan akıl tarafından hemen anlaşıldığından apaçık (bedîhî) ve önsel (kabîlî) bir kavram sayılır. Bundan dolayı varlık teriminin tarifi yapılamaz. Bununla birlikte vücûdu “sabit olan ve gözle görülen şey”, “etkin ve edilgin olan yahut hâdis ve kadîm diye ayrılabilen şey”, “bilinir ve kendisinden söz edilir türden şey” vb. şekillerde tanımlayanlar olmuşsa da tam tarifi yapılamadığından ancak eksik tarifleriyle yetinilmektedir.¹⁰²⁵ Âşıklık geleneğinde şiiirlere yansıdığı kadarıyla varlık tasavvuru tasavvufî düşüncenin etkisiye genellikle fânî-bâkî, geçici-hakîkî varlık eksenindedir. Bu tasavvurun oluşmasının temelinde “*Âşık fânî maşûk bâkî*” (Âşık Sümmanî,374/7-3), “*Bâkî mahbûb sevmektir murâdım*” (Âşık Şenlik,113) ifadelerinde olduğu gibi mecâzî-hakîkî aşk olarak tasnif edilen aşk anlayışları vardır. Şiirlerde Allah mâşuk, insan ise âşık olarak tasvir edilmektedir.

Âşıkların bütün zihnî melekelerine işlemiş olan aşk, varlık ve yaratılış hakkındaki ifadelerinin de temelini oluşturmuştur. Nasıl mecâzî aşklar geçici ise mâsivâyâ ait her şey de öyle geçici; nasilki mecâzî aşkların hakîkî aşka köprü olma ve âşığı Hakk’a irşâd etme fonksiyonu varsa mâsivâyâ ait varlıklar da Allah’ın birer işaret ve alâmetidirler. Amaç hakîkî olana ulaşmaktır, mecâzî olanla meşgul olmak değil. Bunun için âşıkların *ilm-i künfekân* adını da verdikleri *ilm-i ledûn* sahibi olmak gerekir. Erzurumlu Emrah’a göre bütün ilimler asıl ilim olan hakîkat ilmi için birer hizmetçidir. Hakîkat ilmi “*Küllü şeyin hâlikun*” rumûzunu bilmektir:

Câvidan olmak dilersen durmayıp Emrah oku

“Küllü şeyin hâlikün” rumûzun ibkâdur ilim (Erzurumlu Emrah, 305/235-7)

Bu durum âşıkları, âleme eksik nazarıyla bakmayı prensip edinen ve onu Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellilerini taşıyan bir alâmet olarak kabul eden sûfilerle aynı

¹⁰²⁵ Mahmut Kaya, “Vücûd”, *DİA*, İstanbul 2013, XXXXIII, 139.

çizgide buluşturmaktadır. Bununla beraber tasavvuf tarihi içerisinde İbn Arabî ile birlikte ortaya çıkan varlığı bir olarak görme (vahdet-i vücûd) anlayışının izlerini âşık şiirinde de görmek mümkündür. Âşık Edebiyatı'nın Köprülü'nün belirttiği gibi belli bir zümre edebiyatı değil; muhtelif zümreler arasında müşterek bir edebiyat¹⁰²⁶ olması nedeniyle bu edebiyatın ürünlerinde belli bir varlık anlayışı değil çeşitli varlık anlayışları dile getirilmiştir. Dolayısıyla âşık şiirinde hem vahdet-i şühûd, hem de vahdet-i vücûd anlayışını dile getiren ifadeler bulmak mümkündür. Bununla beraber biz konuyu şiirlere daha yoğun olarak yansıdığı şekliyle Bâkî (Hakîkî) Varlık – Fânî (Geçici) Varlık perspektifiyle ele alacağız.

5.1.1. Bâkî (Hakîkî) Varlık: Zât-ı Lemyezel

Tasavvufî düşüncede tevhid başlığı altında ele alınıp incelenen Allah tasavvuru temelde bütün fânî ve geçici varlık hüviyetinde olan mâsivâyâ nisbetle Bâkî ve ezeli varlığı ifade etmektedir. Sûfilere göre tevhid sadece akıl ile kavranan bir hal olmayıp duygu ve sevgi ağırlıklıdır, keşif ve ilhâma dayanır ve sülûkü gerektirir. Cüneyd-i Bağdadî'ye göre tevhid elest bezminde ruhların Allah'ın rableri olduğunu ikrâr etmesidir. Bu yüzden tevhidi, “*kulun olmaktan evvelki gibi olmasındır*” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁰²⁷ Bu minval üzere Hallac-ı Mansur tevhidi, Allah'tan gayri bütün varlıkların kesin olarak sonradan yaratılmış olduğunu, Allah'ın ezeli olduğunu bilmek şeklinde tarif etmiştir.¹⁰²⁸ Ta'arruf'un müellifi Kelâbâzî'ye göre tevhidin yedi esasından birinin “ezeli olanı sonradan olandan ayırt etmek”tir.¹⁰²⁹

Mutlak hakikat olan Allah'a varmanın aşk ve akıl olmak üzere belli başlı iki yolu olduğu ifade edilmiştir. Aşk mutasavvıfların, akıl ise bilginlerin yoludur. Âşıklar Allah'ı tanıma (ma'rifetullah) noktasında aşk yolunu seçmişler ve bu yönüyle aşkı esas alan tasavvufa yaklaşmışlardır. Tasavvufta esas olan aşktır. Akıl insana varlık kazandırır, aşk ise insanın varlığını ortadan kaldırır.¹⁰³⁰ Aşk akıldan çok daha üstün ve tesirlidir. Hakîkate ancak aşk ile erişilir. Akıl sınırlıdır, aşk sonsuzdur. Aklın gözü ruhun mahiyet ve hakikatini idrakten acizdir. Ruh ise aşkın sedefidir. Bilgi sedefe ulaşamayacağına

¹⁰²⁶ Köprülü, *Saz Şâirleri*, 47.

¹⁰²⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 51; Süleyman Uludağ, “Tevhid”, *DİA*, İstanbul 2012, XXXXI, 21.

¹⁰²⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 45.

¹⁰²⁹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 195.

¹⁰³⁰ İbrahim Düzen, *Aziz Nesefî'ye Göre Allah-Kâinat-İnsan*, Furkan Yay., İstanbul 2000, 184.

göre, o sedefte gizli olan cevhere nasıl ulaşabilir? Zira ifadenin eli mananın eteğine ulaşamaz.¹⁰³¹ Dünya konusunda aktif olan akıl, Allah’a ulaşma konusunda hiçbir işe yaramaz. Hakk’a ancak aşk ile varılabilir. Aşka akli kurban eden kişi mâşukun yüzüne hayran olur.¹⁰³² Akıl Allah’ı var olması ve selbî sıfatları açısından bilir. Oysa keşf yoluyla Allah müşâhede edilerek tanınır.¹⁰³³

Âşıkların şiirlerde aşk, “*Âdemin aklını târâç eder aşk/Muhabbet bâbına muhtaç eder aşk* (Âşık Ömer, 76/137-4) ifadesinde olduğu gibi akli devre dışı bırakan ve insanı muhabbete muhtaç eden bir hüviyet taşımaktadır. Tasavvuf tarihinde Hallac ve Cüneyd-i Bağdâdî şeytanın Âdem’e secde etmemesini Allah’a sevgi konusunda ortak kabul etmemek şeklinde anlamış ve izah etmişlerdir¹⁰³⁴. Âşık şiirinde şeytan, aklını aşka kurban edemeyen bir tipi temsil eder. Bu yüzden Âşık Şem’î “*aklın ürünü olan ilim ile cennete girmek olsaydı önce şeytan cennete girerdi*” (Âşık Şem’î, 104) diyerek akli yermekte ve bir başka şiirinde de Cenâb-ı Hakk’ı gerçek manada tanımanın müfessirlerin açıklamaları ile değil ancak aşkla gerçekleşebileceğini dile getirmektedir:

Sırr-ı aşk irfân-ı Hakk aşkın kitâbından çıkar
Zâhida sanma müfessirler cevâbından çıkar
Nehr-i aşkın evveli derya-yı hikmetten çıkar
Âşkın yektâ-yı dürri çeşm-i âbından çıkar (Âşık Şem’î, 22)

Sırr-ı Hak irfân-ı aşk aşkın kitâbından çıkar
Zâhida sanma mukarrirler cevâbından çıkar (Âşık Dertlî, 164-77/1)

Akıl, Hakk’ın sırlarını anlamak için yeterli değildir. Âşıkların kendilerini aşk yolunu tercih edip âşık olarak telakkî etmelerinde tasavvufun etkisi vardır. Şiirlerde, âşıklar aşkı, zâhidler ise akli temsil ederler. Bundan dolayı aklın temsilcisi olan zâhidler devamlı yerilirler. Aklın temsilcisi olan zâhidler cennetten başka bir şey istemezlerken, aşkın temsilcileri âşıklar ise Hakk’ın dîdârına talip olmuşlardır. Âşıklar, kendilerini

¹⁰³¹ Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu'l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, 112.

¹⁰³² Süleyman Uludağ, “Âşık”, *DİA*, İstanbul 2001, IV, 14; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 406-408; Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 333; Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, *Mârifetnâme*, III/135.

¹⁰³³ Kemikli, *Dost İlinden Gelen Ses*, 75.

¹⁰³⁴ Rıza Bakış, *Âşığın Tevhîdi -Hallac’a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013, 93.

kınayan zâhidleri, âşıkların halinden anlamamakla suçlar, sûfilerin çokça dile getirdiği “*Men lem yezûk lem ya ’rif*” (Seyrânî, 310/19-5) ifadesini kullanırlar.

Kayıkçı Kul Mustafa’ya göre Mâşuk’a ulaşmak için akıl yeterli değildir (Kayıkçı Kul Mustafa, 269/13-4) ancak yolu tayin edebilmek, nakıştan nakkaşa geçebilmek için gereklidir. Maksat nakışı değil nakkâşî görmek, hakîkate erişmektir. (Kayıkçı Kul Mustafa, 278/28-3) Aşkın akıl sermayesini yağma ettiğini (Erzurumlu Emrah, 94/30-3) düşünen Erzurumlu Emrah gönlüne “*Ey dîl, gel akıldan geç aşkile ol âşina*” (Erzurumlu Emrah, 227/159) hitâbıyla seslenir ve aşkın hakîkate ulaşmanın yolu olduğunu ifade eder. Âşık Sümmanî’ye göre hakikat şehrine yürümekle ulaşılamaz. Bu sebeple aşk atına binmek gerekir.

Sır şehrine ulaşılmaz piyâde

Binip aşk atına ulaşmak lâzım (Âşık Sümmanî, 242/111-4)

Âşık Sümmanî’nin “*sır şehri*” ifadesiyle -bazen bu ifadenin yerine *vücûdun şehri* ifadesi de kullanılır- dile getirdiği husus tasavvufta “*bezm-i elest*”, “*bezm-i ezel*” kavramları ile ifade edilen ve ruhların Cenâb-ı Hakk’ın “*elestü birabiküm*” hitâbına mazhar oldukları demi ifade eder. Ruhlar bu mazhariyyet sayesinde âşık oldukları Allah’ı, gurbet hayatı olarak telakki edilen dünyâda nefsin bedene ait arzularının asgari seviyede yerine getirilmesiyle (tezkiye) ve ruhun o demleri sürekli hatırdâ tutmasının sağlanması (tasfiye) sonunda elde edilecek keşfî bilgilerle bilecektir. Âşıkların mektebi irfân dedikleri bu mektepte aşkın mushafı okunur, varlığa aşk penceresinden bakılır. İnsanın başına gelen her şey, aşktandır. Aşk Allah’ın bir sıfatıdır aynı zamanda. Âşık Ruhsatî’nin ifadesiyle insanı derde düşüren, tarîkate girdiren, acâip haller gördüren aşktır:

Ben hocamdan aşk mushafın okudum

Sanma zâhit beni hılâf okudum

Ey Ömer ayn ile şin kâf okudum

Mekteb-i irfâna uğradım geldim (Âşık Ömer, 53/79-5)

Beni bir onulmaz derde düşüren

Bir ayın bir de şin birisi de kâf

Ciğrimi kebab eden pişiren

Bir ayın bir de şin birisi de kâf

Nakşibendi tarikine girdiren

Acâyip garâyip haller gördiren

Bana ruhsat mahlasını verdiren

Bir ayın bir de şin birisi de kâf (Âşık Ruhsatî, 132-83/4)

Âşıkların tevhid anlayışları aşk temeli üzerine kuruludur. İkinci bir yaratıcının varlığı, Allah'ın ortağı olup olmadığı tartışması yapılmaz. Onlar kalplerinde taşıdıkları ve sevip âşık oldukları varlığı (Allah)'ı birlemeyi esas alırlar. Bu yüzden âşıkların genel olarak Allah'ın birliği konusunda tam bir teslimiyet içerisinde oldukları görülmektedir. Âşık Ruhsatî'nin "*Allah bir demeden gayri elde varım yoktur yok*" (Âşık Ruhsatî, 197-173/1;136/88-3) ifadesi diğer âşıkların da bu konudaki tutumlarını yansıtmaktadır. Âşık Cemâl Hoca, İblis bile Hakk'ı bir bilirken insan bundan ibret alıp nasıl olur da Hakk'ı birlemez serzenişinde bulunur ve insana Hakk'ı birleyerek canını tehlikeden kurtarmasını tavsiye eder:

Hakk'ı birle, tehlikeden kurtarasın canını

Nefse gücü yetmeyene şeb de bir şeker de bir

İblis hakkı bir bilir bak kendisi mel'un iken

Buna ibret etmeyene şeb de bir şeker de bir (Âşık Cemâl Hoca, 340/12)

Bu noktada Allah'ı birlemiş olmak bir nimettir ve hamd etmeyi gerektirir. (Âşık Ruhsatî, 329/377-1) Bununla beraber bazı âşıkların Cenâb-ı Hakk'ın birliğini aklî istidlallerle izah etme girişiminde bulundukları da görülmektedir. Âşık Şem'î varlığı yaratan mimarın iki olamayacağını, bir tahtta iki Hünkâr oturamayacağını ve birliği hakkında Kur'an'da delilin bulunduğunu dile getirerek Allah'ın birliğini¹⁰³⁵ izah etmeye çalışır:

Birdir ol bünyâd eden cismin değil mimâr iki

Bir dedi kâlûbelâ'da demeyiz Gaffar iki

Evveli bir ahiri bir dost da bir cânân da bir

Olması mümkün değil bir tahtta hünkâr iki

¹⁰³⁵ Âşık Cemâl Hoca tabiiyyun düşüncesini yayamaya çalışan birini dinlemiş, anlattıklarını biri şiirinde eleştirmiştir. Şiirde Bir'i bilmeyenin ikiyi bilemeyeceği prensibinden hareket ederek dini referanslar olmadan tamamen fenni ilimlerden hareket ederek varlığı anlama çabalarının eksik kalacağını dile getirir. (Âşık Cemâl Hoca, 247/241)

Gerçi binbir ismi vardır zikreder ins ü melek
“Kul hüvellahu ehad” sanmayın Settâr iki (Âşık Şem’î, 77)

Âşık Seyrânî Hâlık ile mahlûkun mimarlığının bir olmayacağını şöyle ifade eder.

Lâfz-ı mahlûkatta olmuş müstetir Hak varlığı
Kenz-i mahfî-i vücutta o yapan bâzarlığı
Halıkın malûmudur mahlûk-ı nâciz olduğum
Ayb-ı mahlûkâtın örter Halıkın settârlığı
Âlemin bünyâdına atmış merâmınca temel
Mümkün olmaz Hâlık’a mahlûkunun mimarlığı (Âşık Seyrânî, 307/15)

Allah’ın zâtı birdir ancak esmâsı bindir.¹⁰³⁶ Bu isimler ise onun kerem ve lütfunu ifade eder. Âşık Ömer bu husûsiyeti “*Münezzeh Mevlâ’dır keremi bindir*”¹⁰³⁷ ifadesiyle, Âşık Cemâl Hoca ise “*Dört bin ismi olan Mevlâya verdim gönlümü*” (Âşık Cemâl Hoca, 343/18-2) ifadesiyle dile getirir. Âşık Sümmânî Allah’ın her bir isminin bir derde dermân olduğunu, dertleri çibanaesmâ-i hüsnâyı dermâna benzeterek şöyle ifade eder: “*Var sinemde doksan dokuz çibanım/Bu derdime dermân sen değil misin?*” (Âşık Sümmânî, 270/149-4;420/18-6).¹⁰³⁸ Ayrıca doksan dokuz isim doksan dokuz yaraya da benzetilmiştir. (Bardızlı Nihanî, 241/Maniler) Bu isimler aynı zamanda zâtını bilmek mümkün olmayan Allah’ı kullarına tanıtmakta ve bildirmektedir. Âşık Ruhsatî “*Binbir ismin sahibi var Bir’e bağlandı gönlüm/Hamdülillah yaratan Mevlâ’yı gösterdi bana*” (Âşık Ruhsatî, 99/33-4) ifadeleriyle bu husûsiyeti ifade etmektedir. Allah isim ve sıfatlarıyla insana tecelli etmektedir. Âşık Sümmânî’nin ifadesiyle canda cânânı bulmak isteyen “*hû kapısı*”ndaki tecellileri görmelidir. Âşık Cemâl Hoca âşıkları Cenâb-ı Hakk’ın doksan dokuz ismiyle boyanmış bir nakkâşîye benzetmektedir.

Din imânda doksan dokuz mezhebimiz var bizim
Her bir renge boyanırız, nakkâşî derler bize (Âşık Cemâl Hoca, 320/4-3)

Cânda cânânını bulmak istersen
Tecellî gösterir hû kapısında (Âşık Sümmânî, 161/8-4)

¹⁰³⁶ Âşık Ömer bu hususu şöyle dile getirmektedir: “*Sûretâ mikdârı az amma velî çok kânı var*” (Âşık Ömer, 315/524-2)

¹⁰³⁷ Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 36.

¹⁰³⁸ Benzer bir vurgu için bkz: (Âşık Ceyhunî, 47/21).

Mutasavvıflar Allah'ın isim ve sıfâtlarını celâl ve cemâl olmak üzere ikiye ayırır ve iki türlü zuhûr ve tecelliden bahsederler. Allah'ın kahr ve gazabına delâlet eden isim ve sıfâtlarını celâl; lutuf ve rızâsına delâlet eden isim ve sıfâtlarını da cemâl tabiriyle ifade ederler. Kâşânî celâli, Hakk'ın mahiyetinin bilinemeyecek bir şekilde izzet perdesiyle gizli kalması, zâtını kendinden başka kimsenin bilmemesi ve görmemesi şeklinde tarif eder. Celâl Allah'ın en yüksek seviyede ululuğunu ifade eder; bu anlamdaki celâlin Allah'tan başka hiçbir kimse tarafından bilinmesi mümkün olmadığından celâl ile ilgili açıklamalardan sadece cemâl (ilâhî güzellik) ve bu cemâlin celâli (celâlü'l-cemâl) yani güzelliğin aşkınlığı anlaşılır. Akıl Allah'ın mutlak celâlini kavrayamadığından celâl denilince mutlak değil izâfî celâl yani cemâlin celâli anlaşılmalıdır.¹⁰³⁹ Allah'ın kahr ve gazabına delâlet etmek üzere nâr; lutuf ve rızâsına delâlet üzere de nûr ifadelerini kullanan Âşık Seyrânî Celal'de Cemâl'in gizlendiğini, kulun bu tecellileri seçemeyeceğini ifade eder.

Celâlinde cemâlin gizlenmiştir vahdet-i kudret

Lisân-ı kudretinde sanma Hakkı tercümân ister(Âşık Seyrânî, 323/40)

Celâlî cemâli gönül seçemez

Nâr-ı Celâl nûr-ı Cemâle düşer

Bir yerinden geçit bulup geçemez

Nûr-ı Cemâl nâr-ı Celâle düşer(Âşık Seyrânî, 258/184-1)

Muhtelif mevcûdu icâd eyleyen bir emr-i "kün"

Nârı nûr'da nûr'u nâr'da meczeden hep hikmetin (Âşık Seyrânî, 321/36)

Âşıklar tevhid düşüncesini dile getirirken en ziyade Allah'ın "ehad" ismine vurgu yaparlar. Ehad, ezeli maşuk olan Allah'ın Kur'an'daki ve özellikle *İhlas Sûresi*'ndeki neseb ve künyesidir. (Âşık Cemâl Hoca, 316/4-2; Âşık Ruhsatî, 95/27) Âşık Seyrânî ehad olan Allah'ın varlıkları yaratmayı dilemesinden önce ehadiyyet makamında olduğunu, varlıkları yarattıktan sonra da varlık âleminin özünde gizli olduğunu (Âşık Seyrânî, 307/15) kenz-i mahfî hadis-i kudsîsinden iktibasla şöyle dile getirmektedir.

Sine-i hilkatte meknûz kânı ben bilmez miyim

¹⁰³⁹ Süleyman Uludağ, "Celal", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 240.

“Küntü kenz”inden mukaddem şânı ben bilmez miyim

Bir elif bir hâ ile dâl oldu üç harfli isim

Gösterir bu bir olan Yezdân’ı ben bilmez miyim(Âşık Seyrânî, 317/31)

Âşıkların vurguladıkları Allah’ın bir diğer ismi ise Bâkî’dir. Âşıklar Allah’ın bu ismini varlığın fânî ve geçici oluşunu ifade etmek için kullanırlar. Âşık Dertlî “*Her can ölümü tadacaktır.*”¹⁰⁴⁰ ayetinden iktibasla bütün varlığın ölüm şarâbını içeceğini yalnız Allah’ın bâkî kalacağını dile getirir. Âşık Cemâl Hoca’nın aşağıdaki dörtlüğü ise serlevha olacak kadar mûciz ve güzeldir.

Şarâb-ı mevî elbet nûş eder bunda gelen insân

Hudâ bâkî kalır ancak helâk olur cemî ekvân (Âşık Dertlî, 247/23-1)

Sen de lâsın, ben de lâ

Sultan da lâ, hân da lâ

Bir tek Allah bâkîdir

Bu kevn ü mekân da lâ (Âşık Cemâl Hoca, 41/8-9)

Allah birdir ve vahdetin merkezidir. “Tevhid, bir görme, bir bilme halidir. Sûfî sadece Bir’i görür, sadece Bir’i bilir. O’ndan başka varlık olduğunu ne görür, ne bilir. Tevhidin hakîkatine eren Bir’den başkasını unuttur.”¹⁰⁴¹Erzurumlu Emrah’ın “*Sirette Mevlâ’ya âşık olanlar/Sûrette kâkül-i Leylâ’yı bilmez/Arayıp dünyâda Hakk’ı bulanlar/Değil kim dünyâyı ukbâyı bilmez*”(220/152), “*Tarîk-i aşk içre buldum Mevlâ’yı/Mevlâ’yı bulanlar neyler Leylâ’yı*”,¹⁰⁴² “*Dünya güzeline gönül vermedim/Benim sadâkatli yârim var deyü*” (213/145-2), “*Hur-i ayn olsan şehâ Emrah nigâh etmez sana/Ru’yet-i Cemâlullah’tır anun matlabı*” (273/204-5) ifadelerinde olduğu gibi tarîk-i aşk ile Mevlâ’yı bulan âşığın gözünde diğer varlıklar bir anda kaybolur. Vücudun şehri içerisinde parçalar bir araya gelir ve varlık bir olarak görünmeye başlar. Fenâfillâh mertebesine erenler dünya ve dünyaya ait hiçbir şeyi görmez olur. Bu minval üzere âşıkların gözünde müessir ile eser birdir. Âşık kendi vücûdunu cihân ile bir görmekte ve Hudâ’yı da kendi içinde bulmaktadır.

Kudret-i Hallâk’a ibretle baktım

¹⁰⁴⁰ Ankebut, 29/57.

¹⁰⁴¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlsî*, 533–534.

¹⁰⁴² Güney, *Erzurumlu Emrah*, 163.

*Gördüm her bir mahlûk bir şe'n içinde
Uyanıp çerâğım çakmağım yaktım
Vücûdum bir buldum cihân içinde*

*Müessirle eser birdir gözümde
Meâl-i Hüda'yı buldum özümde
Seyranî'yim hata yoktur sözümde
Noksan olmaz sun'-i Yezdân içinde (Âşık Seyrânî, 172/46)*

Tasavvufî tevhid anlayışında, mümkünlerin vücûdu, Hakk'ın vücûd denizinin dalgası olarak görülür. Bu makama erişen sûfiler, vahdet denizine dalıp, Hak'ta fânî olurlar. Böylece fenâfillah gerçekleşir.¹⁰⁴³ Erzurumlu Emrah “*Velî vakıf olam dersen rumûz-i sırr-ı tevhîde/Makâmât-ı fenâfillahın esrârından âgâh ol*” (Erzurumlu Emrah, 402/3) ifadeleriyle vahdet fikrine erşebilmek için fenâfillah sırrına ermek gerektiğini söyler. Bu sırra erişip vahdet lezzetini tadanlar kesretten geçerek eşyâya bakıp Cemâlullah'ı vasfederler. Yozgatlı Hüznî'nin ifadesiyle “*Fe semme vechullah'tan sırlar aşıkâr olur*” (Yozgatlı Hüznî, 61/15-5).

*Alan lezzeti vahdetten geçer ağıâr-ı kesretten
İçer câm-ı hakîkatten lâ-mekân söyler
Görenler sûret-i eşyâda vech-i yâr-ı didârı
Cemâlullah'ı evsâf eyleyüp zahir ü nihân söyler (Erzurumlu Emrah, 379/304)*

Tevhidi aşk anlayışı içerisinde dile getiren tasavvuf ehline göre insanda “ben ve sen” yani “ikilik” vehmi var oldukça, kendi varlığını Hakk'ın varlığı karşısında bir müstakil varlık olarak var zannettikçe Mevlâ'yı hakkıyla tanımak mümkün değildir. Can ve ten, yani insanın kendi varlığı, aşk ile yanıp viran olduğu ve böylece “ikilik” ortadan kalktığı vakit Mevlâ bilinmiş ve “tevhid”in hakîkatine erilmiş olur.¹⁰⁴⁴ Hacı Bektâş-ı Velî, onuncu makam olan *aşk, şevk, safâ ve fakr* makamını, can makamı olarak nitelemekte ve can Can'a kavuşursa sevinmek, oynamak, zevk ve şevkle hareket etmek, şaşılacak şey değildir demektedir. Şevk, aşk ve muhabbetin neticesidir. Âşık aşk hâletini, kendi üzerindeki te'sirlerini tavsif etmek sûretiyle anlatabilir. Âşık vuslata

¹⁰⁴³ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 210.

¹⁰⁴⁴ Tahralı, “Ahmet Yesevi'nin Dîvân-ı Hikmet'inde Dinî-Tasavvufî Unsurlar”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl:20, sayı: 1, Ocak 1991, 46.

erince şevk de zâil olur. Çünkü aşk ateşi insanın gönlüne düşünce, “ikilik” fikrini yakıp yok eder. Hakk'ı tanımak ve O'nun vahdetini idrak için aşk lâzımdır.¹⁰⁴⁵

Âşıklara göre aşk, ikilik fikrini ortadan kaldıran en önemli unsurdur. Âşık Cemâl Hoca'nın “*Fenâdan şikest olmuşum/Girip aşka mest olmuşum/Cânân ile dost olmuşum/Kaş ile gözü neylerim*” (Âşık Cemâl Hoca, 178/149-2) ifadelerinde dile getirdiği “*cânân ile dost olmak*” aşk yoluyla tevhide ulaşmanın ifadesidir. Âşık Seyranî Allah ile kulları arasındaki perdeleri kaldırmanın aşk şarâbıyla gerçekleşeceğini dile getirmektedir.

Zâtına mal etmiş bizi Yaratan

Ara yerde ne ben var ne de sen var

Yetmişbin hicâbı çekip aradan

Cam-ı aşk dolusu gidip içen var (Âşık Seyranî, 252/173-1)

Benim nesim var âlemde cesed içre can senindir

Cümle mevcudâtın cem'î mevcûd-i yeksân senindir

Yedi tamu, sekiz cennet, Hûri, Gilman senindir

Yedi zemin, yedi sema, arş ile rahman senindir (Bardızlı Nihanî, 225/135-1)

İkimiz bir tek idik ta ezel ahkâm-ı vahdette

Seni benden beni hiç senden ayrı bilmem elbette (Beşiktaşlı Gedâî, 66/49-3).

Vahdet-i Vücûd düşüncesi her şeyi Allah'ın tecellileri olarak görüp varlığın aslında bir olduğu düşüncesidir. Allah'tan başka varlık olmadığını idrak hali diyebileceğimiz bu düşünceye göre görünen varlıklar Allah'ın birer tecellisinden ibârettir ve kendi başına bir varlığa sahip değildir. Âşıkların genel olarak vahdet-i vücûda yönelik ifadelerinde aşka vurgu yaptıkları görülmektedir. Süm mânî işte bu birlik prensibini şu ifadeleri ile dile getirmektedir:

İçtik biz ezelden kudret meyini

Deniz de bir ummân da bir, göl de bir

Okusan Hak'dan gelen fermânı

Yazan da bir, kâlem de bir, el de bir

¹⁰⁴⁵Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Velî*, 177.

*Gerçek doğru görün geriye kalmaz
Birliğe yetende ikilik olmaz
Bağban uygun olsa hiç gülü solmaz
Bağban da bir, bülbül de bir, gül de bir*

*Sümmânî der muhabbet ümmeti olduk
O cânân aşkına sararıp solduk
Şu fânî dünyâda bir kazanç bulduk
Giden de bir, kervân da bir, yol da bir (Âşık Sümmânî, 311/204)*

Erzurumlu Emrah âlemi aynaya,¹⁰⁴⁶ Allah'ı ise bu aynada görülen sevgiliye (dîdâr-ı yâr) benzetir:

*Kande baksak görünür ayn-ı ıyân dîdâr-ı yâr
Hamdülillâh çeşmimiz ibretle binâdur bizüm (Erzurumlu Emrah, 292/222-4)*

Buna göre âlem, tek bir varlığı gösteren kocaman bir ayna olmakta, âşık ise her nereye bakarsa baksın sadece O'nu görmektedir. Bu noktada eşyâya ibretle nazar etmenin yolu aşk perspektif ve penceresinden bakmaktan geçmektedir. Aşk penceresinden bakılınca varlık bir olarak görünür.

*Şevk-i hüsnün ol kadar gönlüm gözüm daldurdi kim
Kande baksam gösterür Mevlâ anı eşyâda bir (Erzurumlu Emrah, 409/330)*

Âşıklar aşk ile vahdet mertebesine ulaşma hususunda Hz. Peygamber'in miraç yolculuğunu örnek gösterirler. Miraç hadisesini bir bâde içme merasimi olarak da telakkî eden âşıklar, Hz. Peygamber'in bu yolculuk sırasında "kâbe kavseyn" ve "ev ednâ" mertebesine ulaştığını, ikilik perdesini ihlas ile ortadan kaldırıp bu hususta ümmetine örnek olduğunu ifade ederler. Tokatlı Nuri bu husûsu şöyle dile getirmektedir:

*Rızâ-yı pâki talim etti, muztar halka öğretti
Harîm-i zât-ı envârı sıfâta rehnümâ yetti
İkilik perdesin hâsiyet-i ihlas ile yırttı
Hakk'ın tevhîdini mir'at-veş uşşâka arzetti*

¹⁰⁴⁶Yarun görmek istersen gördüğün eşyâyı mir'at it (Erzurumlu Emrah, 311/240-6)

Ânınçün ismi ismiyle yazıldı nûr ile hemtâ (Tokatlı Nuri, 177)

Bu hususta ayrıca Hallac-ı Mansur ve Nesimi'yi de örnek verirler. Âşıklara göre gerek Hallac gerekse Nesimi varlık âleminin Cenâb-ı Hakkın mutlak vücûduna mülhak olduğunu anlamış ve bu mefhumu halka anlatınca ölüm cezasına çarptırılmışlardır.¹⁰⁴⁷ Aslında onların bu cezaya çarptırılmalarının güzel bir neticesi olmuş ve insanlar bu hakîkati öğrenmişlerdir.

Vâcib-ul vücûdun bil mutlaklığın

Ona vücûdunun bil mülhaklığın

Kim bildi Mansur'un ene'l-haklığın

Nesimi'nin postu yüzülmeyince (Âşık Seyrânî, 172/44-2)

Hallac-ı Mansur her ne kadar vahdet sırrını dile getirip dâra çekilen simge bir zât olsa da dâra çekilen sadece o değildir. Âşıkların dilinde “*semme vechullah*”ı temâşâ ederek vahdet sırrına erip ilahî aşka tutulan her âşık aslında gönül dârında berdâr olmuştur.

Gam mıdır Emrah söylesem ene'l-Hakk

Dar oldi gönül zülf-i mutarrânun elinden

Nazm-ı pâkünden gelir Emrah ene'l-Hak nârâsı

Bir hakîkî âşık-ı berdâram ki dârum dildedir (Erzurumlu Emrah, 389/314-6)

Semme vechullahı her nûrdan temâşâ eylesen

Her kimün kim safâ-yı gönlinedür dîdâr-ı aşk (Erzurumlu Emrah, 280/211-3)

Kande görse bir sanem secde kılar kâfir gibi

Semme vechullah'ı ru'yetten haberdâr olmayan (Erzurumlu Emrah, 358/285)

Âşıklarda Allah Tasavvuru

Sufilerin tevhid anlayışlarında tenzih ve teşbih meselesi önemli bir yer tutmakta ve tenzih, tevhidin başka bir ifadesi olarak işlenmektedir. Nitekim tenzih, ulûhiyyet makamıyla bağdaşmayan anlam ve kavramları (nitelikleri) O'ndan nefyetmek veya -mekân/mesafe tasavvuru olmaksızın- uzaklaştırmak, bir anlamda Allah'ın ne olmadığını

¹⁰⁴⁷ Ayrıca bkz. Âşık Gevherî, 115/141

belirtmektir.¹⁰⁴⁸ Hâce Abdullah el-Herevî tevhidi Allah'ı sonradan olanlardan tenzih etmek şeklinde tarif eder ve bunun da üç derecesinden bahseder: Allah'ın birliğine şehâdet etmek, O'nu bir olarak müşâhede etmek ve O'nu sır olarak bir bilmek.¹⁰⁴⁹ Kelâbâzî, Evvel ve Ahir olan Allah için den, dan (min); de, da (fi); ince, inca (iz); üst (fevka); alt (tahte) vs. mekânsal sınırlamaların mümkün olmadığını ifade eder.¹⁰⁵⁰ Âşıklarda tenzih anlayışı yoğun bir şekilde işlenmektedir. Âşık Seyrânî “*Nokta-i merkez bilip halk kendi mevcûdiyyetin/Etmede tenzih cihât-ı sitteden ferdiyyetin*” (Âşık Seyrânî, 321/36) “*Münezzehtir Allah sûret mekândan/Nerde zikrin etsen hemen andadır*” (Âşık Seyrânî, 260/187) mısralarında Allah'ın yönlerden, sûret ve mekândan münezzeh olduğunu dile getirir. Âşıklar daha ziyade Allah'ın lâ-mekân oluşuna dikkat çekmişler, yine lâ-mekân olan gönül ile Allah arasında bağlar kurmuşlardır. Tasavvuf literatüründe gönül, ilahî hitâbın mahalli; Allah'ın evi, nazargâhı, yere ve göğe sığmayan Allah'ın içine sığıdığı yerdir.¹⁰⁵¹ Bu sebeple Âşık Sümmânî “*Yere göğe sığmayan Yâr/Gizlenir kullar içinde*” (Âşık Sümmânî, 371/4-3) ifedeleriyle, Âşık Ruhsatî de “*Sorarlara Allah'ı nerde bilirsin/Mekândan münezzeh kalpte bilirim*” (Âşık Ruhsatî, 81-8/3,4; 111-50/2) ifedeleriyle bu hususa vurgu yapmaktadırlar. Âşık Cemâl Hoca “*Ne sağdadır ne de solda/Yâri lâ-mekânda bir bul*” (Âşık Cemâl Hoca, 316/4-2; 37/3-4) ifadeleriyle lâ-mekân olan Allah'ın gönülde aranması gerektiğini ifade eder. Erzurumlu Emrah'ın bir şiirinde dünyânın fânîliğini anlatarak “*Fânî dehrün neylerüz mülkinde mesken tutmağı/La-mekândan gelmişüz biz la-mekânı isterüz*” (Erzurumlu Emrah, 434/354) ifadelerini kullanması bunun bir başka örneğidir. Buna göre âşık, la-mekândan gelip vücut bulmuş, zâtı Cenâb-ı Hakk'ın tecellilerini yansıtan bir ayna olmuş ve bir muvahhit edasıyla tevhid hakikatini dile getiren kişi olmaktadır. (Âşık Seyrânî, 324/42)

Lâ-mekândan nutkumuz âlem-nümâdur zâtımız

Biz muvahhitlerdenüz Emrah Hüda'dan söylerüz (Erzurumlu Emrah, 439/359-7)

Münezzehtir Allah sûret mekândar

Nerde zikrin etsen hemen andadır (Âşık Seyrânî, 260/187)

¹⁰⁴⁸ Metin Yurdağ, “Tenzih”, *DİA*, İstanbul 2011, XXXX, 472.

¹⁰⁴⁹ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, Çev.: Abdurrezak Tek, Emin Yay., İstanbul 2008, 147-148.

¹⁰⁵⁰ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 61-62.

¹⁰⁵¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 296-297.

O nevrete mekândan lâmekândır kimseler bilmez

Ne sultandır ne hândır âlişândır kimseler bilmez (Beşiktaşlı Gedâî, 80/62-5).

Gönül sarayını eyle müzeyyen

Bil ki mihmânlığa hân gelse gerek

Vahdetten kesrete olmuş muayyen

Kesretten vahdete şân gelse gerek (Âşık Seyrânî, 208/106-1)

İbn Arabî'ye göre, akıl Allah'ın benzersizliğini (*tenzih*) kolayca ortaya koyar; ama onun benzerliğini (*teşbih*) kavrayamaz. Hayâl, Allah'ı kendi tecellisi ve benzerliği içinde "görme" gücüne sahip olduğu halde, akıl Allah'ı benzersizliğinde "bilir". Yani duyu ve hayâl güçleri özleri gereği, kendilerini varlığa getireni görmek isterken; akıl, özü ve delilleri gereği kendisini varlık alanına getireni bilmek ister. Mükemmel bilgi ise Tanrı'yı hem akılla bilmeyi, hem de hayâlde algılamayı içerir. İki yetiyi de bir anda kullanmadıkça Tanrı'yı hem aşkın, hem de içkin olarak anlamamız mümkün değildir. Bu yetilerden tek başına kullanılan herhangi biri bize gerçekliğin çarpıtılmış bir görüntüsünü sağlar. Münhasıran *tenzihi* vurgulamak Tanrı'yı âlemden koparıken, münhasıran *teşbih* (benzerlik) üzerinde durmak da bizi gerçeğin birliğini görmekten alıkor ve çok tanrıcılığa ve şirke götürür.¹⁰⁵² Âşık Ömer Allah'ı tanıma ve bilme noktasında akıl ve aşk kıyaslamasını şöyle dile getirmektedir.

Bendine bend etme cihân bendini

Akla sığar kıyas etme fendini

Niceler yatırmış kendi kendini

Arar melil melil pür gam sürünür (Âşık Ömer, 77/138-2)

Âşık şiirinde gerek imânı aşkla aynı anlamda kullanmaları gerekse aşk ile imânın kaynağını elest bezminde Cenâb-ı Hakk'ın ruhlara hitâbına bağlamaları neticesinde *teşbihî tevhid* anlayışının da öne çıktığı görülmektedir. Genellikle sembolik dil çerçevesinde kullandıkları bazı ifadelerde Allah, elest bezminde ruhlara bâde sunan ve onlarla aşk sözleşmesi yapan sâkî (Âşık Seyrânî, 295/247-1; 307/15); ayrıca kapısında köle olunan, gayriye bakınca razı olmayan (Âşık Ruhsatî, 310-344, 345); bâd-ı sabâ ve

¹⁰⁵² William Chittick, "İbn Arabî'ye Göre Hayal Alemi ve Şiirsel İmaj", *Varolmanın Boyutları*, Çev.: Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 2013, 317.

turnalarla nâme gönderilip çekilen hasret ve kederden haber verilen (Âşık Ruhsatî, 379-450) bir güzel yar,¹⁰⁵³ sıkıntıya düşünce arzuhal yazılan şah olarak telakkî edilmiştir:

Âşık Ruhsatî şahlar şahı mazmunu ile Allah'ı kastederek O'na bir arzuhal yazarak çektiği maddî sıkıntılar yaşadığını ve aç kaldığını dile getirdiğini ve “*Ey kulum sabır köşesinde otur, Habibim Hz. Muhammed bağrına taş bağladığı gibi sen de bağrına taş bağla, özünü ihlasla bana bağlayıp namert kapısına bakma ve Şükür ismim ile iftarını aç*” cevâbını aldığını naz makamında dile getirmektedir. (Âşık Ruhsatî, 357-418).

Yine sosyal hayatta yaşanan bazı sıkıntılar ve insanlarda görülen bazı eksiklikler neticesinde bütün noksanlıklardan münezzeh olan Allah'a yönelen âşıklar Allah'ı açları doyuran Rezzâk,¹⁰⁵⁴ kerem sahibi ve affedici Gafâr/Gufrân/Gaffâr,¹⁰⁵⁵ binbir aybı örten Settâr,¹⁰⁵⁶ adalet sahibi Hünkâr,¹⁰⁵⁷ bolca nimet veren Mennân,¹⁰⁵⁸ bütün mecûdâtı yoktan var eden Hallâk-ı âlem,¹⁰⁵⁹ fakir-zengin, şâkî-sofu gibi hayattaki zıtlıkları yaratan Hâlık,¹⁰⁶⁰ derde devâ veren Şâfi,¹⁰⁶¹ parasız murâd veren Kerîm,¹⁰⁶² varlığının sonu olmayan Lemyezel,¹⁰⁶³ karanlıkta gören, kâğıtsız arzuhal alan¹⁰⁶⁴ bir varlık olarak görmüşlerdir. Ancak âşık şiirinde Allah'ın daha ziyade *Meclis-i Kübrâ*'da aşk şarâbını sunan yüzü nûrlu, cihânda misli olmayan bir yâr olarak tasavvur edilir. Bu tasavvurun oluşmasında yukarıda ifade ettiğimiz gibi âşıkların zihnî melekelerini ve gönül dünyalarını kuşatan aşk anlayışı vardır. İlahî aşka yönelik şiirlerde sıklıkla kullanılan “ikrâr” kavramı Allah'ın varlığını sadece dil ile ifade etmeyi değil aynı zamanda elest bezminde yapılan ahde/aşk sözleşmesine dîl(gönül)den bağlanmayı dile getirmektedir. Bu noktada dikkat çekilmesi gereken bir başka ifade ise tevhidin aşk boyutunu beyan eden “*gönül eğlencesi*”dir. Âşıkların dilinde gönül eğlencesi Allah'ı anmaktır.

Cihanda misli yok bir yârimiz var

Gönül eğlencesi Hünkâr'ımız var

¹⁰⁵³ Böyle bir güzel yâre hediye sunmak için candan daha değerli bir şey yoktur. (Âşık Ruhsatî, 309/343; Âşık Dertlî, 76-7/6)

¹⁰⁵⁴ (Âşık Dertlî, 187/98-2; Âşık Seyrânî, 317/30)

¹⁰⁵⁵ (Âşık Dertlî, 90-18/4; Âşık Ruhsatî, 310-344; 211-1194/2; 268-280/1-5)

¹⁰⁵⁶ (Âşık Ruhsatî, 310-344; Âşık Seyrânî, 3307/15)

¹⁰⁵⁷ (Âşık Ruhsatî, 310-344)

¹⁰⁵⁸ (Âşık Seyrânî, 250/172-1)

¹⁰⁵⁹ (Âşık Dertlî, 109-33/2; Âşık Ruhsatî, 354-413/1; Âşık Gevherî, 49-40/3)

¹⁰⁶⁰ (Âşık Ceyhunî, 69/41)

¹⁰⁶¹ (Âşık Ruhsatî, 136-89/1-4; Âşık Sümmânî, 270/149-4; Sümmânî, 353/259)

¹⁰⁶² (Âşık Seyrânî, 214/117-1)

¹⁰⁶³ (Kusûrî, 51/48-6)

¹⁰⁶⁴ (Âşık Şenlik, 205/77)

Âşıkız ol şâha ikrârımız var
*Bozulmaz ahdimiz gayet muhkemdir*¹⁰⁶⁵

Bûlbûl-i nâhiş-nâlen deyüz hem zârdur eğlencemüz
Hamdülillâh yok degildür yârdur eğlencemüz
Biz harâbât ehliyüz ey sûfî-i mescid-nişîn
Rindlerle meclis-i mey-hârdur eğlencemüz

Zâhidâ biz fârîguz nefîs-i hevâ-yı zevkden
Arzû-yı rûy-ı dîdârdur eğlencemüz
Mâsivâdan kat' idüp efkâr-ı kesret riştesin
Kûşe-i tevhîdde ezkârdur dâim eğlencemüz (Erzurumlu Emrah, 436/356)

Şatahat Üslubu

Âşıkların tevhide yönelik ifadelerinde belirgin bir şekilde şatahât dilini kullandıkları görülmektedir. Zâhiri îtibârıyla teolojik bazı problemler doğurmakla beraber bizzât tasavvufî tecrübeden kaynaklanan ve derûnî/sûfîyâne bir anlam taşıyan paradoksal ifadeler tasavvuf terminolojisinde *şatahât*,¹⁰⁶⁶ bu sembolik, gizemli, hissî ve meczûbâne ifadelerin yer aldığı tasavvufî manzûmelere de *şathiyye*¹⁰⁶⁷ adı verilmektedir.¹⁰⁶⁸ Dudaklarda tebessüm uyandırmak maksadıyla söylenen sözler ve manzumeler olarak tarif edilen şathiyyelerin, meczupların sözlerini takliden yazılmış,

¹⁰⁶⁵ Akça, *Sille'nin Halk Şâirleri*, 26

¹⁰⁶⁶ Şath kelimesinin aslı “şahata”dır. Zamanla “şataha” haline gelmiş ve bu kökten türemiştir. Lugâta, Arapça “ş-t-h” kökünden istikakla; sarsılma, hareket etme, yürüme, titreme veya gevezelik etme anlamına gelen, hareketin bir defaya özgü olduğunu anlatan bir “ism-i merre”dir. Bu kelimenin, mağrip arapçasında “raks, oyun” anlamında kullanıldığı, zamanla “hezeliyât” ve buna bağlı olarak da “latîfe, şaka, eğlence, maskaralık etme” gibi anlamlarda da kullanıldığı bilinmektedir. Bkz. Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı, *Türk Edebiyatında Şathiyye*, Akçağ Yay., Ankara 2001, 3; Şemseddin, Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, İkdâm Matbası İstanbul 1317, 778, 1508; Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul 1983, III/310-311.

¹⁰⁶⁷ Edebiyatta şathiyye geleneği hakkında bk. Mustafa Tatçı, “Tasavvuf Edebiyatında Şathiyyâtı Sûfîyâne Geleneği”, *Türk Kültürü*, Temmuz 1985, yıl: XXIV, sayı: 267, s481-486; A.mlf., “Ledünni Şiirde Şath Problemine Dair Notlar”, *Türk Kültürü*, Ağustos 1986, yıl: XXIV, sayı: 280, 500-5002; Ceylan, Ömür, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, Kitâbevi Yay., İstanbul 2000; Kurnaz-Tatçı, *Türk Edebiyatında Şathiyye*, Akçağ Yay., Ankara 2001.

¹⁰⁶⁸ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Hallâc'ın “Ene'l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, cilt: VI, sayı: 15, 191.

zahirde saçma zannolunan, fakat şerh ve tahlili halinde mânidâr olduğu anlaşılan bir de *şathiyyât-ı sûfiyâne* nev'i bulunmaktadır.¹⁰⁶⁹

Arapça'da "hareket etmek, sarsılmak, taşmak" gibi anlamlara gelen şatah kelimesi, yatağı dar olan bir ırmağın sel ile kenarlarına taşması gibi sûfinin kalbinden taşan ilâhî hakikatleri ifade eder. Şath, kelimenin lûgat anlamıyla paralel bir şekilde, vecd ve istiğrak halinde insanı kendinden geçiren güçlü tecellilere maruz kalan kalbin harekete geçip, sarsılmasını ve taşmasını ifade eder. Bu halde iken sûfî, derûnundaki mânevî taşkınlık sebebiyle hissiyâtını kaybettiği için, literal anlamda kastetmediği, dinleyenin garip karşılayacağı paradoksal sözler söyler. Doğru anlaşılamaması endişesiyle çoğunlukla ihtiyatlı bir üslupla söylenmekle beraber, tasavvufi tecrübeyi yansıtan rûhânî öğretiler olarak dikkate alınan bu paradoksal ifâdelerin en çok bilinenleri, Bâyezîd-i Bistâmî (ö.261/878)'nin "*Subhânî mâ a'zame şânî: Kendimi her türlü eksikliklerden tenzih ederim, şanım ne yücedir*" sözü ile Hallâc-ı Mansûr (ö.309/922)'un "*Ene'l-Hakk: Ben Hakk'ım*" sözüdür. Hallâc'ın daha sonra birçok tartışmalara sebep olacak bu sözü, eseri *Tavasîn*'de şu şekilde geçer: "Eğer Allah'ı tanımadınsa, en azından işaretlerini tanı. İşte o işaret benim. Ben Hakk'ım (Ene'l-Hakk), çünkü ben ebediyyen Hakk ile Hakk'ım."¹⁰⁷⁰ Sufilerin bu tarz ifadelerine yine sûfiler tarafından bazı izahlar yapılmış, temelde vecd ve istiğrak halinde söylendiği için makul karşılanmıştır.¹⁰⁷¹ Âşıklar bu konuya sıkça iktibas ve telmihte bulunmuşlar ancak bir tartışmaya girmemişlerdir. Âşık Gevherî asırlarca süren "ene'l-hak" tartışmalarına

¹⁰⁶⁹ Kurnaz-Tatçı, *Türk Edebiyatında Şathiyye*, 4; Ahmet Talat Onay, *Türk Halk Şiirinin Şekil ve Nev'i*, Haz.: Cemâl Kurnaz, Akçağ Yay., Ankara 1996, 366.

¹⁰⁷⁰ Çakmaklıoğlu, "Hallâc'ın "Ene'l-Hakk" Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu", 193.

¹⁰⁷¹ Gazzâlî, şatah; "vecdden kaynaklanan, bir dava ve iddia içeren ifade", şeklinde tarif etmiş ve ikiye ayırmıştır. Birincisi Allah aşkı iddiasıyla söylenen sözler olup ibâdetlerin terkedilmesine, ahlâk kurallarının gözetilmemesine, hatta ittihada yol açabilir. İkincisi zâhiri itibarıyla yaldızlı, ancak anlam içermeyen ifadelerdir. Bu tür şathiyeler zihinleri karıştırmak, insanları hayrete düşürmek, böylece onları hurafelere inanmaya alıştırmak amacıyla kullanılır. İsmâil Hakkı Bursevî, "gönül ehlinin dimağına lezzet veren hakikatin özünden süzülmüş irfân kelimeleri" şeklinde tanımış ve bu sözlerin söylenme maksadının Hakk'ın kemâlini beyan, celâl ve cemâl hakikatlerini ayan etmek olduğunu, şatah ehlinin vücûdiyye mezhebine nisbet edilemeyeceğini, şathiyyâtın vahdet-i vücûda ve insân-ı kâmile işaret eden sözlerden sayıldığını belirtmiştir. İbn Haldûn ise sûfilerin şathiyeleri bilerek ve kasten söylemediklerini, bundan dolayı kınanamayacaklarını belirtmiştir. Şathiyeleri hakikat ehlinin hataları (zellât) olarak gören Muhyiddin İbnü'l-Arabî şatah söyleyen sûfinin Allah'ı övecekken gerçekte kendini övdüğünü söylemiştir. Bkz. Süleyman Uludağ, "Şathiye", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 370-371. İsmail Hakkı Bursavî, Şerh-i Hacı Bayram-ı Veli adlı risalesinde şathı, "gönül ehlinin dimağına lezzet veren hakikatin özünden süzülmüş irfân kelimeleri" olarak tanımlar ve bu sözlerin söylemekteki amacın, "Hakk'ın kemâlini beyân, celâl ve cemâl hakikatlerini ayân etmek" olduğunu belirterek daha ılımlı bir değerlendirmede bulunur. Bkz. Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, İstanbul 2000, 72. Ayrıca Mevlânâ'nın "Ene'l-Hakk" şathiyyesini izahı için bkz. Çakmaklıoğlu, "Hallâc'ın "Ene'l-Hakk" Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu", 191-223.

farklı bir bakış açısı ile yaklaşp “*Elbette ene’l-hak diyecektir, ene’l-batıl diyemez ya!*” gerekçesiyle meseleyi tartışmadan uzak tutmayı tercih etmiştir:

*Dergâh-ı izzetinden şeytan dûr iken
Âdemin mekânı cennette hûr iken
Âşık ile mâşuk vâhid nûr iken
Yakan pervâneyi nârin aslı ne*

*Edep it hıfzeyle lisanın erken
Müşrik olma Hakk’ın nimetin yerken
Ene’l-batıl dimez ene’l-hak derken
Hallac-ı Mansur’a dârin aslı ne (Âşık Gevherî, 67-67/5)*

Âşık Cemâl Hoca bu sözü anlayabilmek için Mansur’un yaşadığı hali yaşamak gerektiğini söyler:

*Deme, niçin Mansur çekildi dâre
Ene’l-hak sırrına yete göresin (Âşık Cemâl Hoca, 199/177-4)*

Bayburtlu Celâlî ise bu sözün aşk ile söylendiği müddetçe hak olduğunu, çünkü Allah’ın sıfâtlarından biri olan aşk için zeval bulunmadığını, dolayısıyla bu sözün “Allah Allah” demekle aynı olduğunu ifade etmektedir.

*Aşk ile ene’l-Hak der kişi her dem haktır
Aşk ki zeval yokur
Her ne ki sorsalar işit bu nidâyı nâgâh*

Der Allah Allah (Bayburtlu Celâlî, 194/24)

Türk Tasavvuf Edebiyatı metinlerinde birçok şathiye örneğine rastlanır. Yûnus Emre’nin “Çıktım erik dalına anda yedim üzümü”; Hacı Bayrâm-ı Velî’nin, “Çalabım bir şar yaratmış iki cihân âresinde / Bakıcak didâr görünür ol şarın kenâresinde”; Eşrefoğlu Rûmî’nin, “Sanırsız Eşrefoğluyam ne Rûmîyem ne İznîkî / Benem dâim ü bâkî göründüm sûretâ insan”; Niyâzî-i Mısırî’nin “On sekiz bin âlemi seyreyledim seyyârevâr / Kâbe kavseyne eriştim sırr-ı ev ednâ benem” mısraları bunların en meşhurlarındandır. Bu şâirlerden başka, Enverî, Lâmiî Çelebî, Elmalılı Ümmî Sinan, Niyâzî-i Mısırî, Bolulu Himmet Efendi, İdris-i Muhtefî, Şeyh Sahfî Efendi, Azmî, Dukaginzade Ahmed, Azbî, Nâzikî, Gâmizî Ali Baba, Şeyh Hayreti, Şeyh Verdî, Hâşim

Baba gibi sûfî edip ve şâirlerin de şathiyye yazdıkları bilinmektedir.¹⁰⁷² Bu noktada âşıklar tevhidi, aşk temelinde işlediklerinden şatahât üslûbunu zaman zaman kullanmışlardır. Âşık Sümmanî'nin “*Her ne kadar atsan beni âteşe/Yine cânı yanan sen değil misin*” (Âşık Sümmanî, 270/149-5), “*Hem deryâ hem sefineyim*”, “*Nusha içinde nâmeyim*”, “*Mürekkehim hem hâmeyim*” “*Hem makineyim hem de sim*” (Âşık Sümmanî, 386/19); Âşık Ruhsatî'nin “*İster ber-murâd et ister nâşâd et/İster harâp eyle ister âbâd et/Gel savur toz gibi korkma berbâd et/Gönlüm şenliğine küldür efendim*” (Âşık Ruhsatî, 226-219/1-3); Âşık Seyrânî'nin “*Zâtına mal etmiş bizi Yaratan/Ara yerde ne ben var ne de sen var*” (Âşık Seyrânî, 252/173-1), “*Bülbülü zâr eden sen değil misin, Beni nâçâr eden sen değil misin, Nûrunu nâr eden sen değil misin, Meydân-ı muhabbet arştan genişken/Başıma dâr eden sen değil misin*” (Âşık Seyrânî, 239/159); “*Seyrânî de der ki Hak benim arkam/Hak benim arkam da ben kimden korkam*” (Âşık Seyrânî, 212/113-3), “*Kelp iken kelp yavrusundan geçmiyor/Hak Seyranî'sinden geçer mi bilmem*” (Âşık Seyrânî, 216/120-4) ifadeleri şatahât üslûbu ile dile getirilmiştir. Ayrıca âşıkların nüshâ-i kübrâ anlayışı çerçevesinde dile getirdikleri “*Her ne ararsan âdemde ara/Alleme'l-esmâdır vücûd-i insân* (Âşık Dertlî, 145/61-3), “*Nüşâ-i ekber vücûdum alleme'l-esmâ benim/Arş u kürs levh u kâlem şantıyla âlâlanmasun*” (Âşık Şem'î, 61), “*Nüşâ-i kübrâdır burc-i bedenim/Mahzen-i esrâr-ı tevhid dehenim/Miftâh-ı hikmettir lisanım benim/Sinemde merkûzdür arş-ı muallâ*” (Yozgatlı Hüznî, 87/2-3), “*Ben Hakk'ın sırriyim Hak benim Hakkâ*” (Yozgatlı Hüznî, 131/76), “*Ru'yet ile yek nazarda görmek istersen dîdâr/Kıl nazar ibretle bana anlayasın sen nigâr*” (Kusûrî, 64/66-1), “*Al vücûdundan haber râvî rivayet bizdedir/Nüşâ-i kübrâ biziz çok dürlü hâlet bizdedir/Ey Ömer mülk-i vücûdun mührüyüz miftâhıyız/Bilmiş ol bu şehre zulm u hem adâlet bizdedir*” (Âşık Ömer, 334/549-5), “*Biz kuluz ol Halık'a eşyâ bizimdir bizdedir/Bizden ayrı sanmanız Mevlâ bizimdir bizdedir*” (Beşiktaşlı Gedâî, 59/44) gibi ifadeler de şatahât üslûbu içerisinde değerlendirilebilir. Bununla beraber aşk ile mest olma halini yoğun bir şekilde yaşayan bazı âşıkların, Allah'a yönelişlerinde yer alan bazı sitemkâr ifadeler de bulmak mümkündür ki bu ifadeler de bir nevi vecd hali ve naz makamında söylenmiş şatahât türü ifadeler olarak kabul edilebilir. Âşık Dertlî ve Âşık Ruhsatî'nin şu ifadeleri bu hususta örnek teşkil etmektedir.

Dertli'ye sen verdin derd ile firkat

¹⁰⁷² Kurnaz-Tatçı, *Türk Edebiyatında Şathiyye*, 62.

*İhsan buyurmadın sabr ile gayret
Ne murâdım vardır ne mal ü devlet
Gam için getirdin dünyâyâ beni (Âşık Dertlî, 109-33/3)*

*Dertli'ye tükenmez nice dert verdin
Ne çekmeye sabır ne gayret verdin
Ne saltanat verdin ne devlet verdin
Ya niçin getirdin dünyâyâ beni (Âşık Dertlî, 108/32-4)*

*Açlığı seversen sana üç oruç
Yarım lira borcum vardır ver Allah
Namert kapısına eyleme muhtaç
Kerem eyle şu işimi gör Allah*

*Bir vakit kulunu koymazsın darda
Bir anda keşfolur yetmiş bin perde
Sen var iken amân dilemem ferde
Yok değil ya hazinen de var Allah*

*Sana lââyık rahmetine gark etmek
Bizlere de lâzım oldu fark etmek
Görünmezden sebebini halk etmek
Yok şerikin hâşâ sensin bir Allah (Âşık Ruhsatî, 136-88/1-3)*

5.1.2. Fânî Varlık: Yalan Dünya

Şark toplumunun bir üyesi olan mutasavvıf şairler, her şeyin zıddı ile kâim olduğu kaidesinden hareketle, bir şeyi ancak o şeyin zıddı veya mukabili ile anlatma gereği duymaktadır. Şöyle ki, hüsn-i Mutlak'ın aynı olan vücûd-ı Mutlak'ın anlaşılması, ancak vücûd-ı mutlak olmayan bir şeyin mevcûdiyeti ile idrâk edilebilir. Bir başka ifade ile Hakîki Varlık'ın var olması hakîki olmayan bir varlıkla anlaşılır ki bu varlık sadece muayyen bir zaman ve maksat için zuhûr edilmiştir ve bir hayalden ibarettir. Güzellik, çirkinlikle; hayır, şerle; adalet, zulümle nasıl tarif ediliyorsa, Hakîki Varlık da bir

hayalden ibaret olan adem vasıtasıyla anlaşılmaktadır. Kelime olarak vücûdun zıddı olup yokluk, hiçlik ve bulunmama halini ifade eden adem, Hak'tan başka tevehhüm edilen mevcudatı ifade etmektedir. Hayr-ı Mutlak nasıl ezeli ve ebedî ise, şer de o oranda fanî ve yokluğa mahkûmdur; mahdut bir ömre sahiptir ve adeta vehimden ibarettir.¹⁰⁷³ Bu husus âşıkların dilinde daha ziyade “yalan dünyâ” tabiriyle ifadesini bulmaktadır.

Sûfiler “O, ilk ve sondur. Zâhir ve Bâtın’dır. O, her şeyi hakkıyla bilendir.”¹⁰⁷⁴ ayetinden hareketle varlığı bir kabul etmişlerdir. Evvel-ahir, zahir-batın her ne varsa O’dur, Allah’tır. Öyleyse O’ndan başka varlık yoktur. İbn Arabî’ye göre tek gerçek varlık olan Hakk’ın iki ayrı tecellisi vardır. Bunlardan biri hakîkî/zâtî tecellidir ki bu tecelli gerçek varlıkla aynıdır.¹⁰⁷⁵ Âşık Seyrânî’nin “*Müessirle eser birdir gözümde/Meal-i Hüda’yı buldum özümde*” (Âşık Seyrânî, 173/46-4) mısraları bu durumu özetlemektedir.

*Kudret-i Hallak’a ibretle baktım
Gördüm her bir mahlûk bir şe’n içinde
Uyanıp çerağım çakmağım yaktım
Vücûdum bir buldum cihân içinde*

*Müessirle eser birdir gözümde
Meal-i Hüda’yı buldum özümde
Seyranîyim hata yoktur sözümde
Noksan olmaz sun’u Yezdan içinde* (Âşık Seyrânî, 172/46)

Ayrıca Erzurumlu Emrah’ın şu şiiri bu konuda güzel bir örnektir.

*Ey mukaddes kudret ey hâlık’l-eşyâ hû dost
Kâf u nundan kâ’inâtı var eden Mevlâhu dost
Sırrda hû zâhirde evvelde hû âhırda hû
Ey hakikat-ı sırr-ı sübhânellezi esrâruhû dost
Hû makâmında kerâmet keşf olur âşıklara*

¹⁰⁷³ Kemikli, *Dost İlinden Gelen Ses*, 76-77.

¹⁰⁷⁴ Hadid, 3.

¹⁰⁷⁵ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240)’ye Göre Hayal ve Düzeyleri,” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, IV (10), Ankara 2003, 326-327.

Kulhuvallah ellezi kıl el-misâl ilâhû dost
Zikr ü fikrimdir senin ism-i şerîfîn dem-be-dem
Çün buyurdun sebbih isme rabbik ilâhû dost
İsm-i hûnun vâvına Emrâhi imân eyledin
*Pencini terk eyleme bir nesne yok illâ hû dost*¹⁰⁷⁶

İbn Arabî'ye göre tek gerçek varlık olan Hakk'ın diğer tecellisi ise halkî tecelli olup esasında hayali bir varlığa sahip olan topyekûn âleme karşılık gelir. O'na göre âlem hayaldir, ancak bu hayali oluş Hakk'a nispetlidir. Buna göre hâdis, fânî, nâkıs ve sınırlı olanın; kadîm, bâkî, mükemmel ve mutlak olandan zuhuru da ancak böylece mümkün olmuştur.¹⁰⁷⁷ İbn Arabî “*insanlar uykudadır, ölünce uyanacaklar*”¹⁰⁷⁸ hadis-i şerifinden hareketle dünyâyı rüyâ, ahirette dirilişi ise bu rüyâdan uyanış olarak telakkî etmiştir. Ona göre âlem gerçek bir varlığa sahip değil, rüyâ, vehim ve hayalden ibârettir. Gerçek varlık Allah'tır.¹⁰⁷⁹ Dünya bir rüyâ olduğuna göre rüyâda görülenin bizzât gerçek olmayıp var olduğu sanıldığını kabul etmek ve bu rüyânın te'vilini yapmak gerekir. Hadis-i şerifteki “*ölmek ve uyanmak*” ibarelerini te'vil eden İbn Arabî'ye göre ölmekle kastedilen biyolojik ölüm değil insanın hislerin ve aklın kösteklerini fırlatıp atması, doğal olayların ördükleri ince remizler perdesinin ardını görmesi yani fenâ denilen mistik deneyimi yaşamasıdır. Uyanmak ise uykudan uyanan kişinin rüyânın bir vehimden ibâret olup gerçek âlemi görüp hissetmesi gibi gerçek varlığı, Cenâb-ı Hakk'ı görmektir.¹⁰⁸⁰ Âşık Sümmânî de “*Dünya bir rüyâdır tâbiri lazım*” (342/244-3) ifadesiyle dünyâyı tabir edilmesi gereken bir rüyâ olarak algılamaktadır. Ona göre dünyâ, kuruluşundan beri insanları “*Ben sana meftûnum diye kandırmakta*” (423/4-1) ve bir hayal ve rüyâ peşinden sürüklemektedir. Öyleyse bu hayalden vazgeçip özüne dönmesi gerekir:

İbn Arabî'nin hayal olarak ifade ettiği dünyâ Âşık Sümmânî'nin dilinde “ham hayal” olarak ifadesini bulmaktadır. Bir şiirinde dünyâyı insanın özünü bilmesini engelleyen “ham hayal” olarak şöyle nitelemektedir:

¹⁰⁷⁶ Erkal, *Erzurumlu Emrah Divanı*, 57.

¹⁰⁷⁷ Çakmaklıoğlu, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'ye Göre Hayal ve Düzeyleri,” 326-327.

¹⁰⁷⁸ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 312 (2795); Ahmed Avni Beyin hadis hakkındaki izahı için bkz. Ahmet Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi I-XIII*, Kitâbevi Yay., İstanbul 2012, V, 459.

¹⁰⁷⁹ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 251.

¹⁰⁸⁰ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, Çev.: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, 23-25; Ayrıca Bkz. Ekrem Demirli, “Rüya İçinde Rüya: Âlem Tabir Edilmesi Gereken Bir Rüyadır”, *Keşkül*, 2007 (11), 29-31.

*Ey Sümmânî ne çekersin sonu gelmeyen âhı
 Vücûd bir saraya benzer akıldır padişâhı
 Ömür bir gece misâli ölüm onun sabâhı
 Aç gözün gafletten gördüğün rüyâ nedir (Âşık Sümmânî, 432/15-3)*

*Özün cüdâ eyle kıyl ile kâldan
 İdrâkin dūr eyle ham hayâldan
 Kisb ü ticâret et dönme helâldan
 Uzâtma harama el kapısını (Âşık Sümmânî, 198/51-7)*

Erzurumlu Emrah’a göre dünyâ tabir olunaz bir rüyâdır.

*Ey gönül faydasız yaptığın tedbir
 Takdîr-i Hüdâ’dır inanmadın mı
 Bilirsin bu rü’ya olunmaz ta’bir
 Acep bu rüyâdan uyanmadın mı (Erzurumlu Emrah, 91/27-1)*

Bazı sûfiler İbn Arabî’nin dünyâ ve rüyâ hakkındaki yorumlarından daha ziyade dünyâyı rüyâda hoşâ giden veya gitmeyen şeyler görmeye benzetirler. Rüyadan uyanan kişi nasıl ki rüyâsından elinde kalan bir şey olmadığını fark ederse her insan ölümle birlikte dayanıp güvendiği dünyâdan hiçbir şeyin kalmadığını görecektir. Bu bakımdan “*dünyâya en çok benzeyen şey rüyâdır*” denilmiştir.¹⁰⁸¹ Hengâmî bu hususu şöyle ifade etmektedir.

*Ve gündüz her gece gördüklerim hep hâlet-i rüyâ
 Uyanıp bir bakınca başıma çün dar olur dünyâ (Hengâmî, 36/14-3)*

Ayrıca bazı âşıklar bu manada dünyânın fânî ve geçici oluşunu ifade etmek için “*Zıll uhayal*” ifadesini kullanarak Bâkî olana yönelişi dile getirirler.

*Hüznî râh-ı Hak’dan sen olma gâfil
 Dünyâ zıll u hayâl tâlib-i câhil
 Beş yüz on dört hesâbından elhâsıl
 Bahr-ı aşkın hayrâbını ara bul (Yozgatlı Hüznî, 125/65-4)*

¹⁰⁸¹ Gazzâlî, *İhyau Ulumi’d-Din*, III, 461.

Şem’î aklın başına al elde fırsat var iken

Kimseye bâkî değil fânî cihân zıll u hayâl (Âşık Şem’î, 45)

İlk sûfîler “tasavvuf, âleme eksik gözle bakmak ve hatta ona karşı gözü kapamak (Ebû Amr ed-Dımaşkî), sûfî ise halktan (âlem) ilgisini kesen ve Hakk’a eren kişidir (Şiblî)” şeklinde yaptıkları tariflerden de anlaşılacağı gibi Hak - halk (Allah - âlem) ikiliğini dikkate almışlardır.¹⁰⁸² Öte yandan Allah fiilleri, sıfatları ve zâtı itibarıyla tek ve eşsiz olduğundan sûfîler tevhîd-i ef’âl, tevhîd-i sıfat ve tevhîd-i zât mertebelerinden bahsederler. Tevhîd-i ef’âl bütün fiilleri ve hareketleri Allah’ın fiillerinin tecellileri olarak görme anlamına gelir ve “lâ fâile illallah” ifadesiyle özetlenir. Tevhîd-i sıfat bütün kuvvet ve algılamaları, bunlara nisbet edilen sıfatları Allah’ın tecellileri şeklinde görmektir. “Lâ mevsûfe illallah” ifadesi bunu anlatır. Tevhîd-i zât ise varlıkta sadece Allah’ın ve O’nun çeşitli mertebelerdeki tecellilerinin bulunduğunu müşâhede etmektir.¹⁰⁸³ İnsan zihni Allah’ın zâtının keyfiyyetini idrak edemez. Çünkü bir hadiste “Allah’ın nûrdan yetmiş bin perdesi vardır. Eğer bu perdeleri açsa yüzünün ışıltıları onu gören her şeyi yakar”¹⁰⁸⁴ buyurulmaktadır. Ancak insan O’nun eşyâda çeşitli mertebelerde ortaya çıkan tecellilerini temâşâ edebilir. Âşık Seyrânî’nin şu şiiri bu hususu dile getirmektedir.

Zihnime sığmaz ilâhî Kûnh-ü Zât-ı Vahdet’in

Müncelî her zerrede âsâr-ı feyz-i kudretin

Muhtelif mevcûdu icâd eyleyen bir emr-i “kûn”

Nârı nûr’da nûr’u nâr’da meczeden hep hikmetin

Zâhiren vermez semer kurur şecer olur türâb

“Keyfe yuhyi’l-arda ba’de mevtihâ”dır ibretin

Nokta-i merkez bilip halk kendi mevcûdiyyetin

Etmede tenzih cihât-ı sitteden ferdiyyetin (Âşık Seyrânî, 321/36)

Buna göre âlem Allah’ın kudretiyle yoktan var ettiği, sonradan yaratılmış bir varlık olup Allah’ın isim ve sıfatlarının izlerini taşır. Bu yüzden tasavvufî düşüncede “belirti, delil, işaret, başka bir şeyin bilinmesini sağlayan diğer şey”¹⁰⁸⁵ anlamına gelen âlemle Allah arasındaki müessir-müesser (eser) ilişkisi önemli bir yer tutmuş ve

¹⁰⁸² Uludağ, “Âlem”, *DİA*, II, 360.

¹⁰⁸³ Uludağ, “Tevhid”, *DİA*, XXXI, 22.

¹⁰⁸⁴ Müslim, İman, 79.

¹⁰⁸⁵ Rağıb el-İsfahani, *el-Müfredât*, Tahk.: Muhammed Halil Aytani, Daru’l-Ma’rife, Beyrut 2010, 349.

sûfilerin varlığa bakışlarını ortaya koymuştur. Kâinattaki her varlık, O'nun sanat, kudret, sıfât ve esmâsının belirtisi, delilidir. Allah'ın varlığının delili olduğu için kâinata, âlem denilmiştir. Belirti, delil manasıyla her mahlûk kümesi ve teker teker her biri yaratılmış bir âlemdir. Bu manada on sekiz bin âlem vardır.¹⁰⁸⁶ Allah sanatkâr, âlem ve yaratılmışlar ise O'nun eseridir. Eser de sanatkârının aynasıdır:

*Emrahi aldanma sen bu laneye
Düşer dam-ı dehre sunan daneye
Külbe-i fen derler bu kârhaneye
Bin türü hüner var inceden ince* (Erzurumlu Emrah, 76/13-3)

Âşık Ömer bu hususu şöyle dile getirir: “*Ömer bil Kün fekân'ını fenânın/Hep anındır san'at ânın fen ânın*” (Âşık Ömer, 33/32-5). Âşık Ruhsatî yaylaları, yoktan var eden Allah'ın özenerek yarattığı, cemâlî sıfâtların en güzel şekilde tecelli ettiği yerler olarak anlatmaktadır. (Âşık Ruhsatî, 290-316/1) Âşık Şem'i âşık için Allah'ın özenerek süslediği yeryüzünü seyredip Allah'ın tecellilerini temâşâ etmek gerektiğini dile getirmektedir.

*Zeyn-itti şükûfeyle kamu yeryüzün Allah
Âşıklara ancak bu demin seyri ilazım* (Âşık Şem'i, 52)

Bu noktada âşıklar varlığı ibret nazarıyla bakmaya önem verirler. Âleme ibret nazarıyla bakılabilirse Allah'ın tecellilerinin eşyâda zahir olarak bulunduğu görülecektir. Âleme bu gözle bakamayan gaflet içerisinde kalacaktır. Bu yüzden Erzurumlu Emrah “*Îlâhi nûr edip çeşmim kemâhı göster eşyâyı/Beni bu nevm-i gafletden basîretle bîdâr et*”¹⁰⁸⁷ ifadeleriyle Allah'tan basîret gözünün açılmasını, eşyâya bu gözle bakabilmeyi temenni etmektedir. Âleme ibret nazarıyla bakılabilirse Allah'ın (dîdâr-ı yâr) tecellileri apaçık bir şekilde görülecektir.

*Ezel ol çeşm-i ibretle bakar sîretde eşyâya
Muhakkak hakkı bulmuştur velî sûrette bir şeydâ
Hakikat yâr-ı uşşâkın kamu eşyâda zâhirdir
Nedir fark eylemez anı o gözler kim değil bînâ*¹⁰⁸⁸ (Erzurumlu Emrah, 231/163-3)

¹⁰⁸⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 38.

¹⁰⁸⁷ Erkal, *Erzurumlu Emrah Divanı*, 54.

¹⁰⁸⁸ Erkal, *Erzurumlu Emrah Divanı*, 40.

Kande baksak görünür ayn-ı ıyan dîdâr-ı yâr
Hamdülillah çeşmimz ibretle binâdur bizüm (Erzurumlu Emrah, 292/222-4)

Yarun görmek istersen gördüğün eşyâyı mirat it (Erzurumlu Emrah, 311/240-6)

Şevk-i hüsnün ol kadar gönlüm gözüm daldurdi kim
Kande baksam gösterür Mevlâ anı eşyâda bir (Erzurumlu Emrah, 409/330)

Sevdiğüm bir an tecelli itse bî-perva bana
Gün gibi zahir olur dünyâ değil ukba bana
Ol kadar dolmuş gözüm hayal-i yar ile
Kande baksam vech-i yâri gösterür eşyâ bana (Erzurumlu Emrah, 237/169-2)

Delil-i alk istidlal edüp bu Hakk'ı ey gâfil
Tefekkür kıl şuâsı mihr-veş zahir u eşyâda (Erzurumlu Emrah, 246/177-2)

Hur-i ayn olsan şeha Emrah nigah etmez sana
Ru'yet-i Cemâlullah'tır anun matlabı (Erzurumlu Emrah, 273/204-5)

Fânî Dünya

Mutasavvıflar dünyâyı “maddeye yönelen nefsin arzuları (hevâ, şehvet)” şeklinde tarif etmiş bütün kötülüklerin kaynağı olarak görmüşler, onun insanı alçaltan ve esas maksadı unutturan bir niteliğe sahip oluşunu vurgulamışlardır. Hakk'a giden yolda önlerine çıkan en büyük engel saydıkları dünyâyı bütün ifade güçlerini kullanarak türlü biçimlerde yermişler, onun dine ve âhirete verdiği zararları örneklerle anlatmışlardır. Dünya Allah'ın düşmanıdır. Allah'ın dostu olan bir insan onun düşmanına dost olmaz. Dünya insanı önce yükseltir, sonra düşürür. Dışı çekici ve güzel bir kadın, içi çirkin bir kocakarı gibidir. Her gece başka biriyle yatan fahişeye benzer. Kendisine gönül verenlerin hiçbirine acımamıştır. Yılana benzer, dokununca pürüzsüzdür, fakat zehiri öldürücüdür; içtikçe harareti arttıran deniz suyu gibidir.¹⁰⁸⁹

¹⁰⁸⁹ Gazzâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, IV, 500-503.

Âşıkların dünyâ tasavvuru tasavvufî perspektiflidir. Sufilerin fanî diye tavsif ettikleri dünyâyı âşıklar “yalan dünyâ” olarak tavsif etmişler ve ondan yüzçevirilmesi gerektiğini sıkça vurgulamışlardır.

Yalancı dünyâyı aldanma yâhû
Bu dernek dağılır bu an eğlenmez
İki kapılı bir viranedir bu
Bunda konan göçer mihman eğlenmez (Âşık Ömer, 19/Destan-8)

Orada kurdular arş u âlâyı
Dedim kimler sever yalan dünyâyı
Göge hat çektiler Allâhülâyı
Ol güzel Allâh'ı gözler gözlerim (Âşık Sümmânî, 249/123-6)

Yolu bir mürşid-i kâmil bulup “sat” der sana yahu
Ko bâri masivâdân eylesin gönlün gözüün ayru
Nedir ya bir iki günlük misafirsin bu ne kaygu
Sığın dergâh-ı hakka sen ki gelmez gönlüne korku
Kanaat tahtına ser postunu terk eyle dünyâyı
Hûda rezzâk-ı âlemdir bilirsün sen bu manayı
Bu kesret âleminde gezme beyhûde olup rüsvâ
Tank-ı hak visâlidir eğer ister isen Leylâ
Sana bir kıl kadar gelmez nedir bu kıymetli eşyâ
Gelince masivaya Hazretî Âdem dedi: “Hayfa”
Kanaat tahtına ser postunu terk eyle dünyâyı
Hüdâ rezzâk-ı âlemdir bilirsün sen bu mânayı (Âşık Ceyhunî, 94/55)

Hayal ve düş şeklinde algılanan dünyâ insanı şatafat ve debdebenin peşinden koşturup sonunda bir cansız ata bindirdiği gibi yüksek binalara kanaat ettirmezken yine bir küçücük kuyuya indirir. (Âşık Sümmânî, 423/4-2,3) Buna mukabil ahiret ve cennet hayatı gerçek ve kalıcıdır.

Gel gönül göç eyle dâr-ı fenâdan
Açılmış mekânı gülü cennetin

Çünkü bir vefâ yok yalan dünyâdan
Bezenmiştir her tarafı cennetin (Âşık Sümmânî, 470/Cennet Destanı-1)

Ettim yine ben maye-i asliyemi idrâk
Bildim ki cihân içre karara temelim yok (Tokatlı Nuri, 146)

Bu dehr-i denî etti bana âlemi zindan
Aynımda değil zerre kadar sahn-ı gülistan (Tokatlı Nuri, 148)

Dünya fânî olması hasebiyle güvenilmezdir. Âşık Sümmânî dünyânın güvenilmezliğini (Âşık Sümmânî, 281/163; 271/151-2) “çürük dala” teşbih eder:

Gel gönül güvenme köşke saraya
Kazanıp sefâsın sürebilmezsin
Bu dünyâ mülk olmaz yoksula baya
İnsanın kararda durabilmezsin

Güvenme âlemde gençliğe çağa
Gel gönül yapışma çürük budağa
Ne evlada güven ne bahçe bâğa
Becerip yemişin derebilmezsin (Âşık Sümmânî, 271/151-5)

Dünyanın bu güvenilirsizliğine karşılık ehl-i tarik bir müridin elinden tutmak ise güven vericidir. Sümmânî buna da “*muḥkem dal*” demektedir. (Âşık Sümmânî, 165/13-4) Mutasavvıflar “*O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan için, henüz Arş'ı su üstünde iken gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratandır*”¹⁰⁹⁰ ayetinden hareketle arşın su üzerine yaratıldığını düşünmüşlerdir.¹⁰⁹¹ Bu husûsiyet âşıkların şiirlerine dünyânın rahat ve kalıcı bir yer olmadığı vurgusuyla yansımıştır. Âşık Ömer bu manayı vurgulamak üzere dünyâ hakkında “*Su üzre kurulmuş bir hübab ancak*” (Âşık Ömer, 42/53-4), “*Âlem bir misal-i âsiyab ancak*” (Âşık Ömer, 42/53-3) demektedir. Dünya evveli su olduğundan safa sürülecek bir yer değildir, cefâ zehriyle

¹⁰⁹⁰ Hud, 11/7.

¹⁰⁹¹ Aziz Mahmud Hüdâyî, *Âlemin Yaratılışı ve Hz. Muhammed'in Zuhûru*, Çev.: Kerim Kara-Mustafa Özdemir, İnsan Yay., İstanbul 2011, 15-16.

doludur. (Âşık Ömer, 414/635-4) Ancak bir misafirhanedir. Harap ender harap olmuş bir virane, kuru bir efsanedir.

Ömer el çek safâsından

Vefâ ummam vefâsından

Hazer eyle cefâsından

Fenâdır ya nedir dünyâ (Âşık Ömer, 414/636-5)

Bu fânî dünyâdır bellidir belli

Ne şal giyen kalır ne yüzü allı

İstersen yüz yaşa ister yüz elli

Âhırın ölümdür ne hayâldesin (Âşık Sümmânî, 266/145-5)

Bir acâib haldir dünyânın hali

Devama sebata yoktur misali

Eğlenmedi hiçbir veçhile eli

Ne yüzden olduğun bilmedi kimse (Âşık Gevherî, 75-80/2)

Âşıklar dünyânın fânîliğini vurgulamak üzere “*Konargöçer dünyâ*” (Kuloğlu, 43/15-4; Kusûrî, 37/28-3; Âşık Ömer, 19/Destan-8) “*İndir bindir dünyâsı*” (Âşık Ruhsatî, 200-178/1) “*Bu dünyâ bir gölgedir/Durmada geçür gider*” (Âşık Cemâl Hoca, 199/177-6) “*İki kapılı bir viranedir*” (Âşık Ömer, 19/Destan-8) “*Eğersiz at*” (Âşık Sümmânî, 377/10-1) “*Zill ü hayal*” (Âşık Şem’î, 45; Yozgatlı Hüznî, 125/65-4), “*tamiri mümkün olmayan kırılmış bardak*” (Âşık Ruhsatî, 237-234/3), “*bir süre için verilmiş emanet*” (Âşık Sümmânî, 158/5-6; 343/245-5), “*iki kapılı bir han*” (Âşık talibi, 26); “*çarh-ı denî*” (Yozgatlı Hüznî, 114/45-3) gibi ifadeler kullanmışlardır.

Dünya ahireti unutturduğu için aldattıcıdır. Birçok zâhid ve mutasavvıf dünyâ ile âhiretin birlikte yürümeyeceğine inanmıştır. Söylendiğine göre Hz. Ali dünyâ ile âhireti iki kumaya benzetmiş, biri memnun edildiği ölçüde öbürünün rahatsız olacağını ifade etmiştir. Dünya ile âhiret, doğu ile batı gibidir; birinden uzaklaşıldığı nisbette öbürüne yaklaşılr; biri harap olduğu nisbette diğeri mâmur olur. Bu yüzden dünyâyâ meyletmek gaflettir. Dünyanın cazibeli hali mutasavvıflar tarafından süslü, güzel ancak kendisiyle

vuslat arzulayanları helak eden bir kadına benzetilmiştir.¹⁰⁹² Benzer şekilde Âşık Kemâlî Baba dünyâyı bir acuze kadın, boz bulanık su, goncanın dikenî, iki kapılı han, köhne zen, yularsız deve, her şeye heveslenen bakire kız, cambaz gibi benzetmelerle dile getirir ve “*Anı geri koyanın sekiz Uçmak yeridir*” der. (Âşık Kemâlî Baba, 130) Âşık Sümmânî dünyânın ehl-i irfân kişilerle muhabbet etmeye, onlar gibi yaşamaya engel olup kişiyi fenâ fiiller işlemeye sevk ettiğini, sonunda Hak’ın huzuruna eli boş gönderdiğini söyler.

Sakin dil verme dünyâyâ, kamu fi’l-i hebâdır bil
Çeker fevka çalar süfle hep işleri belâdır bu (Âşık Cemâl Hoca, 350/9)

Çok yaşlı bir köhne zen dürür dünyâ
Er isen aldanma mekr ü âline (Âşık Ömer, 36/38-5)

Tâ ezel hayâl şem’ine yandırır dünyâ bizi
Ben sana meftûnum diye kandırır dünyâ bizi
Hevâ-i hevesle çeker kıyl u kâl sahrasına
Âhiri salar bir pençe sindirir dünyâ bizi

Bezl-i cân ettirmez seni ârif-i dânelere
Meyl-i muhabbete çeker fi’lile fenâlara
Kanâat eylemez iken fevgân-ı binalara
Nihâyet bir kabir içine kondurur dünyâ bizi (Âşık Sümmânî, 423/4)

Ne mevkide ne mekânda hangi râha kervânam
Bu dünyâda bir vefâ yok hak yoluna kurbanam
Felek ile bir pazarda aldanmışım pişmânam
Dünyâyı ricâcı versem alması mümkün değil (Âşık Sümmânî, 424/5-3)

Âşık Seyrânî’nin ifadesiyle “*Dünyâyı ahrete tercih edenler/Necâtı imkânsız bahre dalmışlardır*”(Âşık Seyrânî, 243/166-4). Çünkü ibret alınmazsa dünyâ insanı doğru yolundan alıkoyar:

¹⁰⁹²Gazzâlî, *İhyau Ulumiddin*, 451.

İbret al âlemin dürlü halinden

Alikor âdemi doğru yolundan (Âşık Ömer, 79/143-4)

Âşıkların dilinde dünyâyı tercih ettiren şey cümle kötü işlerin başı olan gaflettir:

Gevherî güzünden akıtma yaşı

Gaflettir âlemde cümlelerin başı

Sakin dünyâ için etme savaşı

Cihanda acından ölmedi kimse (Âşık Gevherî, 75-80/4)

Bu noktada âşık dünyâ ile ahiret arasında tercih yapmak durumundadır. Âşık Seyrânî dünyâ-ahiret mukayesesi yaparak ahiretin dünyâyı tercih edilmesi gerektiğini “bir fırında iki çörek birden pişmez”, “Yere iki çatallı kazık çakılmaz” mecâzî anlatımlarla dile getirmektedir:

Dünya ahret birbirine müşterek

Bir fırında iki pişmez bir çörek

Yere çakan iki çatal kazığı

İkiden birine eyler yazığı (Âşık Seyrânî, 170/45)

Âşıkların gözünde dünyânın fânî ve geçici oluşunun en güzel delili ölümdür. Dünya ahir zaman peygamberini, Hayber kapısını söken Ali’yi, Fatımatü’z-Zehra ve kuzuları Hasan ve Hüseyini, sadık çoban Veysel’i bâkî kılmamıştır. Hiç kimseyi de bâkî kılmaz. (Âşık Sümmânî, 273/153; 405/3-1) İster yoksul ister zengin olsun herkes bu dünyâ sarayından göçecek, mirası paylaşılacaktır. Öyleyse yapılması gereken Hak borcu olan ibâdetin yerince îfa edilmesidir. Mü’mine yakışan da budur. (Âşık Sümmânî, 275/156; Âşık Ruhsatî, 279-297/1; Âşık Şenlik, 183/47; Âşık Ceyhunî, 46/20) Bu yönüyle dünyâ zehir sunan bir vefâsız sâkîye benzetilir. Bu zehirden içen herkes ölümü tadacaktır. Rüstem, Hamza, Süleyman, İskender, Karun ...hatta Hz. Muhammed bile bu zehirden tatmıştır ancak önemli olan bu sâkînin vefâsız olduğunu farketmektir. Onda vefâ olsaydı Hz. Muhammed bunu farkedirdi. (Âşık Ömer, 90/162; 414/635-5; Âşık Gevherî, 75-80/3; Âşık Ömer, 200/361,362,363; Sürûrî, 22/2-2) “Âşık Ömer dehr-i dûnu bîvefâ görmekteyiz” (Âşık Ömer, 364/593-5) ifadesi bu anlayışı dile getiren bir örnektir.

Dünya bir yönüyle vefâsız bir yönüyle de vazgeçilmezdir. Bu yüzden dünyâ, herkesin ardından koştuğu ama hiç kimsenin kavuşamadığı (Âşık Ruhsatî, 197-172/4), biraz dünyâlık sahibi olanları hırsıyla yere çalan (Âşık Ruhsatî, 200-177/5; Sümmânî, 405/3-1) yüz yaşında bile vazgeçilmeyen (Âşık Dertlî, 78-9/2) güçlü pehlivanları ayağına çelme takarak yere düşüren (Âşık Dertlî, 95-21/4) güzelliği ile gözü perdeleyen (Âşık Ömer, 30/25-5) ve neticesi ancak bir top beze dayanan (Âşık Ruhsatî, 85-14/5; 208-189/3) bir yerdir. Âşık Ruhsatî dünyâ varını, gözden yaşın çıkması gibi kalbinden çıkardığını, bir daha geri giremeyeceğini, bundan sonra kûşe-i vahdeti seçtiğini dile getirmektedir. (Âşık Ruhsatî, 149-108/1; 235-232/1; 136-87/6). Âşık Dertlî'ye göre mal çokluğu kişiyi Hakk'a kurbiyyetten uzaklaştırır.

Kurb-i Hak'tan dûr eder dünyâda çok mal olması

Hakk'a yol vermez be gâfil dehre meyyâl olması (Âşık Dertlî, 98-24/1)

Hesap ettim cümle dünyâ malını

Neticesi bir top beze dayandı (Âşık Seyrânî, 187/72-3)

Dünya mü'mine zindan kâfire cennettir (Kusûrî, 37/28-3; Âşık Ruhsatî, 219-208/4). Çünkü mü'min dünyâda geçici bir zaman kalacağını, ardından evvel geldiği yere geri döneceğini bilir ve o günü bekler. Bu anlayışla bazı âşıklar dünyâya “Tekye-i gam” (Âşık Ömer, 363/593-3), “cefâ sarayı” (Âşık Sümmânî, 348/252-3) gibi adlar verirler. Erzurumlu Emrah'ın ifadesiyle dünyâ “eşref zamanı” bekleme yeridir.

Zâhidâ biz mest-i aşkız mest-i cânı isteriz

Bülbül-i bâğ-ı elestiz gülistânı isteriz

Hânkâh-ı aşkda tekmîl oluptur cillemiz

Keşf için irşâd-ı kutbu'l-ârifânı isteriz

Murğ-ı rûhum cîfe-i dünyâda lezzet bulmadı

Per açıp bir özge ilde âşiyânı isteriz

Fânî dehrin neyleriz mülkünde mesken tutmayı

Lâ-mekândan gelmişiz biz lâ-mekânı isteriz

Neylesin Emrâhi cânı ola cânândan cüdâ

*Tâ ezel bezmindeki eşref-i zamânı isteriz*¹⁰⁹³

¹⁰⁹³ Erkal, Erzurumlu Emrah, 112.

Yukarıdaki şiirde geçen ve diğer âşıkların da sıkça kullandığı “cife-i dünyâ” tabiri bir hadis iktibasıdır. Bir hadis-i şerifte dünyâ, cîfeye (leş, kadavra) benzetilmiş, onu talep edenlerin de köpekler olduğu vurgulanmıştır.¹⁰⁹⁴ Bazı âşıkların bu hadisten iktibasla dünyâyı cîfeye benzettikleri görülmektedir. Âşık Seyrânî dünyâyı mahlûkatın başına daha fazla hisse kapmak için üşüştüğü ve birbiriyle mücadeleye girdiği bir kadavraya benzetmektedir. Âşık Sümmânî ise dünyâyı, hadis-i şeriflerde de geçtiği gibi “cism-i cîfa” olarak telakkî etmekte, ondan vefâ olmayacağını dile getirmektedir. Vefâdâr olan ise Hakk’tır, O’ndan da cefâ olmaz. O yüzden dünyânın zevklerinin peşinden koşmaktansa vefâdâr olan Allah’ın bildirdiği hurileri, gılmanları arzulamak daha doğrudur.

Ruh der ki: Bu zevkte vefâ olur mu?

Vefâdar adamdan cefâ olur mu?

Cism-i cîfa yârdan sefâ olur mu?

Cehdeyle giresin hûri gılmâna

Cân bedenim aşk oduna dâima nirân olur

Mürşide hizmet edenler hak olur irfân olur

Dünyâyı cîfâ demişler tâlip olana kilap

Geçer cümle saltanattan akıbet pişmân olur

Yıkılır taht-ı sarayı akıbet virân olur

Hak seni üryân yaratmış yine ten üryân olur (Âşık Sümmânî, 433/17)

Yaratmış dünyâyı cife şeklinde

Kudret-i Hallak’ı Hazret-i Bari

Halkı haris etmiş şürb ü ekline

Mahlûk birbirinin olmuş şikârı (Âşık Seyrânî, 191/75-1)

Ayrıca bazı şiirlerde dünyânın geçiciliğinin yanında “dünyâ ahiretin tarlasıdır” anlayışı da işlenmiştir. Mûtedil mutasavvıfların dünyâ ile ilgili görüşleri, en sistemli ve ayrıntılı şekilde Gazzâlî tarafından ortaya konmuştur. Gazzâlî, hayra vasıta olan şeylerde nisbî de olsa bir hayır bulunduğu şeklindeki kategorik hükümden hareketle dünyânın karşısına kayıtsız şartsız düşman olarak çıkmayı doğru bulmaz. Gazzâlî’ye

¹⁰⁹⁴ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, I, 492 (Hadis no:1313); el-Hindî, III, 718 (Hadis No: 8564)

göre insanın mânevî varlığının (kalp) ölümden önceye ve sonraya ait olmak üzere iki hali vardır. Ölümden önceki hale dünyâ, ölümden sonraki hale de âhiret denir. Buna göre dünyâ, kişinin ölümden önceki hayatıyla ilgili eğilimleri, maksatları, arzu ve istekleriyle hazlarının bütünüdür. Gazzâlî dünyâyı, mevcut maddî varlıklarla (a'yân-ı mevcûde) insanın bu varlıklara yönelttiği ilgilerinden, onları kendi hesabına faydalı kılmak için sarfettiği çabalardan ibâret sayar.¹⁰⁹⁵

Tasavvufî düşüncede dünyâ ahireti kazanmak için bir ticarethaneye benzetilmiştir. Bu ticarethanede dünyânın geçici ihtişamına aldanmadan bâkî âleme yönelik hazırlıklar yapmak gerekir. Zira ahiret hayatının selameti dünyâ hayatındaki istikamete bağlıdır. Gerçek mü'min noksanını tespit edip dünyâ nimetlerini bu noksanı gidermek için kullanmalıdır. Çünkü ahiret hayatında Cenâb-ı Hakk'ın rızasını elde etmek için amel etme fırsatı verilmeyecektir. Hadis-i şerifin ifadesiyle “dünyâ ahiretin tarlası” konumundadır. Bu şekilde değerlendirildiği müddetçe dünyâ selamet yerine dönüşecektir.

Rûhun ezelinde ne tuttu mekân

Dünyâya gelmekten ne idi devrân

Gam gussâsız yerdi makâm-ı cinân

Velâkin fânide kisb ü kârlık var (Âşık Sümmânî, 288/171-7)

İsmine fâni diyilmiş imtihan alâmet dünyâdadır

Her ne devlet diler isen sohbet dünyâdadır

Geldiğin menzili tanı gittiğin diyâra bak

Uğratma fikrin ziyâna ticâret dünyâdadır

Adam olan adamlıkta bilmeli noksanını

Fikir ver fehmetmeye kârını ziyânını

İhtiyârın elde iken alt eyle düşmânını

Sonra fırsat ele geçmez selâmet dünyâdadır (Âşık Sümmânî, 430/13)

Âlâdır diyâr-ı ukbâ velâkin mestâneler onda yok

Desti boş yüz, bin belâya kadir ve kıymet orda yok

¹⁰⁹⁵ Uludağ, “Dünya”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 24.

Yüz bin zâr feryâd etsen âli himmet orda yok

Der Sümmânî fehmedersen kerâmet dünyâdadır (Âşık Sümmânî, 430/13)

Îlâhî aşk ile insanın dünyâyı anlamsız bulması, insanın kendisini aşması demektir. İnsan ne kadar bu dünyâdan uzaklaşırsa, uzaklaştığı ölçüde değer kazanır ve kemâle erer. Çünkü mutlak kemâl sahibine yaklaşmış olur. İnsan ne ölçüde dünyâdan ve dünyâlık benliğinden kaçarsa o ölçüde asıl benliğini bulur. Buradan dünyânın bizâtihi kötü olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Tam aksine dünyâ çok değerlidir, çünkü Allah aşkının kendisinde tecelli ettiği büyük bir aşk kitâbıdır. Bu aşk kitâbını okuyabilen, kendini onda bulur. Okuyamayıp da, gözü onun süsüne ve nakışlarına takılan onda oyalanır kalır. İnsanın dünyâyı ve kendine yabancılaşması, aslında kendisini bulması için gereklidir.¹⁰⁹⁶

5.2. YARATILIŞ TASAVVURU

Tasavvufî düşüncede Allah vahdeti, âlem ve insan ise kesreti temsil eder. Yaratılış vahdetin kesrete dönüşmesi olarak ele alınır ve bu dönüşüm tecelli kavramı ile izah edilir. Buna göre Allah vahdet halinde âlemi yaratmayı murâd etmesiyle birlikte sıfât ve isimlerinin tecellisiyle kesret mahalli olan âlemi yaratmıştır. Bu noktada Hakîkat-i Muhammediyye nazariyesi ve vahdet-i vücûd düşüncesi önemli bir yer tutmuş ve varlık ve yaratılış mevzusunu izah etmiştir. Mutasavvıflar Küntü Kenz hadisinde ifade edilen Allah'ın âlemi yaratmayı istemesini muhabbet olarak telakkî etmişler âlemin yaratılışının temeline aşkı yerleştirmişlerdir. İnsan ise yaratılan âlemin nüshâ-i kübrâsı olarak Allah'ın mükerrem kıldığı, kendine halife ettiği, bütün isimleri öğretip meleklerden bile üstün tutarak değer verdiği bir varlıktır.

Tasavvufta yaratılış vahdet halinde olan Allah'ın tecellileriyle mahlûkatın ortaya çıkması şeklinde tasavvur edilmiştir. Âşık Seyranî'nin "*Elestü bezminde sâkî-i kudret/Kandırdı dem bedem peymânesinden/Kılmak murâd etti vahdette kesret/O zaman çıkardı meyhânesinden*" (Âşık Seyrânî, 235/152-1) ifadelerinde dile getirildiği gibi âşıklar yaratılışı genel olarak Allah'ın vahdette kesreti murâd etmesiyle birlikte elest bezminden ayrılış olarak telakkî etmişlerdir. Yaratılışı aşkın bir eseri olarak işleyen sûfilerden Rûzbihân-ı Baklî'nin (ö. 606/1209) *Abherü'l-âşıkîn* adlı kitâbında Hallâc'ın

¹⁰⁹⁶ Hayati Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanî Değerler*, Dem Yay., İstanbul 2013, 34.

nûr-ı Muhammedî hakkındaki nazariyesinin bir devamı olmak üzere kâinatın yaratılışı aşk unsuru ile açıklanmıştır. Sûfilere göre zaman yaratılmadan önce, Mutlak Hüsn, ceberut-i gaybiyyesinde meknuz idi; bu nedenle O'na cezbolunmuş bir göz yoktu. Hâlbuki hüsn (güzellik), doğası gereği görülmek ve takdir edilmek ister. İşte yaratılışın sebebi, hüsnün kendini gösterme arzusunda gizlidir. Baklî, hadîs-i kudsî diye rivayet edilen ve tasavvuf çevresinde büyük ilgi gören, “*Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim ve bu yüzden âlemi yarattım*”¹⁰⁹⁷ anlamındaki hadiste geçen “bilinmek”ten maksadın mâ’rifet, “istemek”ten maksadın da muhabbet yani aşk olduğunu belirtir. Ona göre Allah’ın sevgiyle tecelli etmesinden âlem meydana gelmiştir. Bu ilk tecelliye “hakikat-i Muhammediyye” de denir. Hallâc’dan gelen ve Baklî’de güzel bir ifadesini bulan bu görüş daha sonra aşk konusunu işleyen mutasavvıfların hareket noktası olmuş, bütün âşık mutasavvıflar aşk konusundaki görüşlerini bu mihver etrafında geliştirmişlerdir.¹⁰⁹⁸

Sufiler yaratılış (kozmogoni) hakkında tecelli kavramına önem verirler. Tasavvufî kozmogonide tecelli Mutlak Hüsn’ün güzelliğini ortaya çıkarması olarak anlaşılır. Diğer bir ifade ile bütün bu kâinatın yaratılması salt bir yaratma değil, bir zuhurdur. Dolayısıyla kâinat Hüsn-i Kutlak’ın görüntüsünden ibarettir. Sufilere göre âlemin yaratılışı birçok mertebelerden geçerek gerçekleşmiştir. Yaratılışı sudur nazariyesine göre açıklayan sûfiler, yaratılış mertebelerini “hazarât-ı hams”¹⁰⁹⁹ (beş

¹⁰⁹⁷ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 132.

¹⁰⁹⁸ Süleyman Uludağ, “Aşk”, *DİA*, İstanbul 1991, IV, 13. Ayrıca benzer şekilde İbn Sina aşkı varoluşun sebebi ve varlığın delili olarak ele almıştır. Bkz. Mehmet Bayrakdar, “İbn Sinâ’da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak ‘Aşk’”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, cilt: XXVII, 301.

¹⁰⁹⁹ Bu mertebelerin ilkinde “gayb-ı mutlak” adı verilir. Bu hazrette Allah mutlak kemâl ve mutlak gayb halinde olup henüz isim ve sıfat dairesine inmediğinden isim, sıfat, tecelli ve taayyün söz konusu değildir. İnsan bilgisinin hiçbir şekilde ulaşamadığı gayb-ı mutlak hazretinde Allah’ın zâtını ancak yine Allah bilir. Bu sebeple gayb-ı mutlak hazretine “hazret-i zât, âlem-i lâ taayyün, amâ-yı mutlak, vücûd-ı mahz, vücûd-ı mutlak, gayb-ı mutlak” da denir. “Gayb-ı izafî” adı verilen ikinci hazret iki kısma ayrılır. Bu hazretin gayb-ı mutlaka yakın olan kısmına “hazret-i ukûl, hazret-i ervâh, âlem-i ceberut, taayyün-i evvel, akl-ı evvel, hakikat-ı Muhammediyye, rûh-ı izafî, âlem-i ahadiyyet, kitâbü'l-mübîn” gibi isimler verilir. Bu mertebeye mücerret ruhlar ve akıllar âlemidir. Gayb-ı İzafînin şehâdet âlemine yakın olan kısmı aynı zamanda hazarât-ı hamsın üçüncü hazretidir ki buna “hazret-i misâl, âlem-i vâhi-diyyet, taayyün-i sâni, tecellî-yi sâni, sid-retü'l-müntehâ, âlem-i emr, âlem-i me-lekût, âlem-i tafsîl” denir. İlk hazretin mukabili olan dördüncü hazret “şehâdet-i mutlak”tır. Bu hazret “âlem-i mülk, âlem-i his, âlem-i nâsût, âlem-i anâsır, âlem-i felekiyyât” gibi adlarla da anılır. İlk üç mertebeye gayb sayıldığından varlık ve kâinatta gayb ve şehâdet olmak üzere başlıca iki âlem bulunmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de, “O gaybı da şehâdeti de bilendir” (er-Ra’d 13/9; en-Nahl 16/77; el-Cum’a 62/8) denilmiştir. Mutasavvıflar bu dört hazreti dört denize benzetmişlerdir. Birinci denizin (gayb-ı mutlak) dalgalanmasından ceberut âlemi (gayb-ı izafî), onun dalgalanmasından melekût âlemi (hazret-i misâl), bu âlemin dalgalanmasından da mülk âlemi (şehâdet-i mutlak) meydana gelmiştir. Beşinci mertebeye, ilk dört hazreti kendinde toplayan “hazret-i câmia”

ilâhî hazret) ve “tenezzülât-ı seb'a” (yedi ruhsal iniş) gibi isimler altında incelemişlerdir. Hazarât-ı Hams ehadiyyet, vâhidiyyet, ervâh, misal ve şehâdet şeklinde isimlendirilmişse de bazı sûfîlerin bu mertebeleri dörde indirmesiyle lâhût, ceberût, melekût ve nâsût olarak da ifade edilmiştir. İnsanın yaratılışına kadar ki yedi ruhsal iniş ise şöyle sıralanmıştır. 1. La taayyün (ahadiyyet) mertebesi, 2. Taayyün-i evvel mertebesi, 3. Taayyün-i sani, 4. Mertebe-i ervâh veya âlem-i melekût, 5. Mertebe-i misal, 6. Mertebe-i şahadet veya maddî âlem, 7. Mertebe-i Camia.¹¹⁰⁰

Yukarıdaki tasniflerde geçen teknik kavramlar âşıkların şiirlerinde bir bütün halinde geçmemekle beraber mefhum olarak işlenmiştir. Bununla beraber bazı âşıklar şiir dilinin bir gereği olarak redif uyumunu da dikkate alarak bu kavramlardan bazılarını kullanmışlardır.

*İbtidâ menzirim âlem-i **Lâhût***

*İkinci âlemim mülk-i **Ceberût***

*Üçüncü seyranım oldu **Melekût***

***Nâsûta** erince eyledim ikrâr (Âşık Ömer, 14/Destan-4)*

Hâlık'a subh u şam eyle sücudu

*İklîm-i bekâda bul **melekûtu***

*Meclis-i makâm-ı kutsal **lâhûtu***

Emrah can gözüyle görenler bilir (Erzurumlu Emrah, 194/125-3)

*Ey mâh-ı felek câhı; sipihrin **ceberûti***

*Sensin bu hüma-saye-i mülkün **melekûti***

Esrâr-ı hakikat bize hep ayn-ı âyândır

Hak yoluna biz eylemişiz ahd-i sübûti (Tokatlı Nuri, 141)

mertebesidir. Buna “âlem-i insan” da denir. Bkz. Süleyman Ateş, “Hazarât-ı Hams”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 116.

¹¹⁰⁰ Süleyman Ateş, “Hazarât-ı Hams”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 116; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Yayınları, İstanbul 1998, 252; Süleyman Uludağ, “Âlem”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 360-361; Mehmet Demirci, “Hazret”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 147; Ayrıca bkz. İsa Çelik, “Tasavvufi Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb'a Anlayışı” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, cilt: IV, sayı: 10, 159-184; Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sûfî Kitap, İstanbul 2009, 250; Kemikli, *Dost İlinden Gelen Ses*, 7.

Nedir âlem-i nâsut

Fark itmem dürle yakut

Oldu dil murg-i lâhût

Aşk ona hoş kâr oldu (Yozgatlı Hüznî, 62/15-6)

Âşık Cemâl Hoca'nın toplam 124 dörtlükten oluşan iki tane Yaratılış Destanı vardır ki bu destanlarda gerek âlemin gerekse insanın yaratılışı detaylı bir şekilde işlenmektedir. (Âşık Cemâl Hoca, 276/276;283/277) Şu dörtlüğü incelendiğinde yaratılışın **Zât-Nûr-Ruh-İnsan** mertebelerinde gerçekleştiğini tasavvur ettiği anlaşılmaktadır.

Varlığa kün dedi Hazret-i Allah (Zat)

İpti nûra mutlak göründü âgâh (Nur)

Huzura cem oldu bil-cümle ervâh (Ruh)

Seçildi zümreler âyân göründü (İnsan)(Âşık Cemâl Hoca, 283/277-4)

Mutasavvıflar hazarât-ı hamsı dört denize benzetmişlerdir. Birinci denizin (gayb-ı mutlak) dalgalanmasından ceberut âlemi (gayb-ı izafî), onun dalgalanmasından melekût âlemi (hazret-i misâl), bu âlemin dalgalanmasından da mülk âlemi (şehâdet-i mutlak) meydana gelmiştir. Beşinci mertebe, ilk dört hazreti kendinde toplayan “*hazret-i câmia/âlem-i insan*” mertebesidir.¹¹⁰¹ Âşıklar da benzer şekilde âlemin yaratılışının çeşitli safhalarla gerçekleştiğini ifade etmişler ve bu safhaları derya kavramıyla dile getirmişlerdir. Keza bir şiirinde Âşık Sümmanî âlemin yaratılışını şöyle sorgulamaktadır:

Evvelâ halk oldu habibin nûru

O nûra Hüdâ'dan ne geldi hocam

Hangi ayet ile buldu sürûru

Hakdan armağanı kim aldı hocam

Murâd-ı aynaya kimidi geldi

Rahmet deryâsına kimidi daldı

Cevher terden oldu ter neden oldu

Hakkın hicâbına ne daldı hocam

¹¹⁰¹ Ateş, “Hazarât-ı Hams”, 116.

*Sümmânî söyledi bunu heceden
Cevâbın isterim her bir hocadan
Ya niçin ayrıldı gündüz geceden
Evvelâ kaç deryâ halk oldu hocam (Âşık Sümmânî, 233/99)*

Âşık Sümmânî'nin “evvelâ kaç deryâ halk oldu hocam” sorusunun cevabını Âşık Ömer'in şiirlerinde bulmaktayız. Âşık Ömer'e göre yaratılış Allah'ın “gevher/cevher”e tecellisiyle gerçekleşmiştir¹¹⁰². Bu tecelli ile birlikte on derya yaratılmıştır. Bu deryaların isimleri şöyledir: 1- Arş-ı mualla, 2- Felek-i meclâ, 3- Levh, 4- Mâh-i tâbân, 5- Hurşîd-i enver, 6- Cennet-Cehennem, 7- Rûz u şeb, 8- Melekût âlemi, 9- Kürsi, 10- Nûr-i Muhammedî. (Âşık Ömer, 7/Destan-2)

Âşıkların varlığın yaratılışı ile ilgili işledikleri bir diğer konu da renklerdir. “Renkler neden yaratılmışlardır ve neyi sembolize etmektedirler?” sorusu âşıklarda muamma konusu yapılmıştır. Âşık Şenlik'in Âşık Sümmânî'ye sorduğu muamma ve verilen cevap incelendiğinde tasavvufî eserlerde yer aldığı şekliyle cevap verildiği görülecektir. Karşılaşmadaki muamma ve verilen cevap şöyledir:

*Çok gedâlar etti benimle cengi
Çoğunun yüzünde koymadım rengi
Yedi kat göklerin nedendir rengi
Sarı yeşil kızıl allar nedendir*

*Altından gümüştene ne güzel dürdene
İnciden yakuttan la'l ü gevherden
Ol yeşil yakuttan nûr alâ nûrdan
Siyah münkir için allar biz için (Âşık Sümmânî, 74)*

İlk bakışta anlatılmak istenenin ne olduğu pek anlaşılmayan bu muamma ve cevabı *Mârifetname*'de yer alan şu bilgilerle izah edilebilir. Renklerin yaratılışı konusunda detaylı bilgiler veren Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya göre Hakk Teâla'nın arş-ı a'zâmın nûrundan yarattığı kürsü, kırmızı yakut rengindeki dört ayak üzerine kurulmuştur. Onun altında ise yeşil zeberced renginde büyük ve yeşil bir levha yaratmıştır. Bu levhanın etrafının rengi ise kırmızı yakut rengidir. Yaratılan diğer bir

¹¹⁰² Âşık Sümmânî'ye göre cevher terden yaratılmıştır. (Âşık Sümmânî, 233/99)

varlık ise kâlemdir ve onun rengi de zümrüt rengi yeşildir. Allah kâleme “Ey kâlem, yaz!” diye emredince, levh-i mahfuz üzerinde hareket ederek kıyamete kadar olacakları yazmıştır. Asi kulların yazısı siyah, salih kulların yazısı ise nûr rengindedir. Yine arşın nûrundan kürsünün karşısında ve cennetlerin üstünde beyaz inci gibi büyük bir boşluk yaratmıştır ki burası “sidre-i muntehâ” ve tuba ağacının kök saldıği yerdir. Burası Cebrail (as)’ın ve övülmüş meleklerin makamıdır. Tûba ağacının gövdesi sarı altından, dalları kırmızı mercandan, yaprakları ise yeşil zümrüttendir. Bu ağacın meyvelerini cennetlikler toplayıp huzur bulacaklardır.¹¹⁰³

Âşıkların yaratılış telakkîlerinde kâlem önemli bir yere sahiptir. Bir hadis-i şerifte “Allah’ın yarattığı ilk şey kâlemdir”,¹¹⁰⁴ buyurulmuştur. Âşık Ruhsatî’ye göre Allah âlemi yaratmayı murâd ettiğinde kâleme emretmiş, kâlem de “bismillah” ile varlıkların kaderini yazmıştır. “Ervâhına ne yazılmış Kâlem-i Ulyâ bilir” (Âşık Ruhsatî, 374-440/5) ifadesinde kâlem ile kader arasında bağlantı kuran Âşık Ruhsatî âlemin yaratılışının temelinde besmelenin olduğunu dile getirir. Âşık Şem’î ise âlemin yaratılışını kâlemin ikiye ayrılması şeklinde telakkî etmiş ve hüsn-ü ta’lil yaparak kâlemin kırılışının aşk-ı Mevlâ ile gerçekleştiğini ifade etmiştir.

Aşk-ı Mevlâ ile evvel iki şâk oldu kâlem

Lezzet-i aşk var ise mâyende âşık dem bu dem (Âşık Şem’î, 37)

Yedi kat yer gök âlem kuruldu bismillah ile

Cümle eşyâya destur verildi bismillah ile

Besmelenin be’sinin noktasıym dedi Ali

Putperest Lat u Uzza kırıldı bismillah ile

Yaz dedi emretti kâlem yazdı bismillahı pes

Mim harfinden hem Muhammed Mustafa’dan geldi ses

Şakkoldu kâlem yarıldı almadı hiç bir nefes

Baştanbaşa bu cihân nûr oldu bismillah ile (Âşık Ruhsatî, 118-60/1-2)

¹¹⁰³ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme I-III*, Sadeleştiren: Cafer Durmuş-Kerim Kara, Erkam Yay., İstanbul 2011, I/124-125.

¹¹⁰⁴ Tirmizi, “Kader”, 17; Ebu Davut, *es-Sünen*, “Kader”, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 317.

5.2.1. Hakikat-ı Muhammediyye

“Vücûd-ı mutlak”ın taayyün ettiği ilk mertebeye (taayyün-i evvel) hakikat-i Muhammediyye adı verilir. Hakikat-i Muhammediyye, vücûd-ı mutlakın ahadiyyetini vâhidiyyete dönüştürmek sûretiyle taayyüne başlamasıdır. Vücûd-ı mutlak açısından bakıldığında bu mertebe var oluşun başlangıcıdır. Mevcûdat açısından bakıldığında ise gerçek yaratma (halk) fiili, vücûd-ı mutlakın hakikat-i Muhammediyye mertebesine tenezzülünden sonra olmuş ve her şey ondan yaratılmıştır. Bu durumda hakikat-i Muhammediyye zât-ı mutlakın lâ taayyün mertebesinden, yani kendi zâtındaki istiğrak halinden kendindeki özellikleri bilme mertebesine tenezzülünü ifade eder.¹¹⁰⁵ Her şey bu hakikatten ve bu hakikat için yaratılmıştır.¹¹⁰⁶ Hz. Muhammed’in mânevî şahsiyeti, yani hakikati, nûru ve rûhu, varlık ve tecelli mertebelerinin ilk safhasını oluşturur.¹¹⁰⁷ Tüm bunların temelinde Allah’ın bilinmeyi istemesi vardır ki tasavvufîliteratürde buna muhabbet denmektedir. Sûfîlere göre mutlak gayb olan Hak, ilk önce sevgi şeklinde tecellî ettiği için buna “taayyün-i hubbî” veya “taayyün-i evvel” denilmiştir. Nûr-i Muhammedî, hakikat-i Muhammediyye ve akl-ı evvel gibi isimler de verilen bu tecellînin gaybdan şehâdete doğru açılım kazanmasıyla muhabbet bütün varlıklara ve zerrelere sirâyet etmiş, onların özünü ve var olma sebebini oluşturmuştur.¹¹⁰⁸ Âşık Sümmânî “*Muhabbetten Muhammed oldu hâsıl/Muhammed’siz muhabbetten ne hâsıl*” mısralarıyla ifade edilen bu hususu şöyle dile getirmektedir.

Der Sümmânî muhabbetten hâsıl oldu Muhammed

Anın için var eyledi on sekiz bin âlemi (Âşık Sümmânî, 411/Gazeller-3)

Ezel künyesi muhabbet

Muhabbettendir halâvet (Âşık Sümmânî, 268/1-4)

Hakikat-ı Muhammediyye anlamında kullanılan insân-ı kâmil kavramı tasavvuf literatürüne Muhyiddin İbnü’l-Arabî tarafından yerleştirilmiştir. İbnü’l-Arabî’ye göre mutlak vücûd, ilk mertebede (taayyün-i evvel) ahadiyyetini vâhidiyyete dönüştürerek taayyünâta başlamıştır. Asıl yaratma fiili, İbnü’l-Arabî’nin “hakikat-i Muhammediyye”

¹¹⁰⁵ Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 179.

¹¹⁰⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 216.

¹¹⁰⁷ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 14.

¹¹⁰⁸ Uludağ, “Muhabbet”, *DİA*, XV, 386-387.

adını da verdiği mertebeden sonra gerçekleşmekte, bütün mahlûkat ondan yaratılmaktadır. Lâ taayyün (ahadiyyet) hakikat-i Muhammediyye'nin bâtını, o da lâ taayyünün zâhiridir. Bu mertebeye verilen isimlerden biri de insân-ı kâmil'dir. İnsan-ı kâmil maddî ve mânevî, kesif ve latif, zulmânî ve nûrânî, cismanî ve ruhanî, süflî ve kutsî âlemdedir var olan her şeyi, yani Hakk'ın her mertebedeki tecellilerini ve kemâllerini kendisinde taşır. İnsân-ı kâmil Hak ile halk arasında bir köprü vazifesi görür.¹¹⁰⁹ Mahlûkat Hakk'ın zâtî tecellilerine mazhar olamayacağından nûr-i Muhammedî Allah'ın tecellilerini mahlûkata yansıtan bir mercek ya da ayna gibidir. Âşık Seyrânî, bu hususta mir'at-ı vahid ifadesini kullanmakta ve nûr-i Muhammedî'yi ayna olarak kabul etmektedir.

Ey zât-ı esrâr-ı mir'ât-ı Vâhid
Ahmed ü Mehmed ü Mahmud u Hâmid
Esrâr-ı derûnum zâtına âid
Değildir diyemem hâşâ ve kellâ
Ey nûr-ı sirâc-ı kandîl-i ekvân
Nûrunla münevver vücûd-i imkân
Mücrim Seyrânî'nin derdine dermân
Sensiz olmaz olur senine illâ (Âşık Seyrânî, 167/38)

Allah nûra (nûr-i Muhammedî) tecelli etmiş, nûr terlemiş, bu terden cevher ortaya çıkmış, mahlûkat yaratılmıştır. Âşık Hasan Dede'nin “*hak tecelli kıldı o nûr terledi*” (Âşık Hasan Dede, 56) ifadesi bu anlayışı dile getirmektedir. Âşık Sümmânî bir vasıta olarak hakikat-i Muhammediyye'nin zorunlu oluşuna dikkat çeker ve mahlûkatın Cenâb-ı Hakk'ın zâtî tecellilerine mazhar olamayacağını, bu sebeple arada nûrdan bir vasıtanın gerekli olduğunu, aksi takdirde mahlûkatın tecellilerden dolayı yanıp kül olacağını dile getirmektedir.

Bir şem'in aşkına oldum pervâne
Büsbütün yanardım yâr olmasaydı
Zemin-i cihânda gül mü biterdi
Eğer ki mübârek ter olmasaydı

¹¹⁰⁹ Aydın, “İnsan-ı Kâmil”, 330-331.

Sümmânî sözlerin söyler tasdik et
Lâzımdır bilmesi sırrı kudret
Nûrundan keşf oldu ol sekiz cennet
Nâr neden olurdu nûr olmasaydı (Âşık Sümmânî, 193/45-1,7)

Hakikat-i Muhammedi, Ahmed Yesevî'den (ö. 1167) bu yana gelişen tasavvuf edebiyatında en çok üzerinde durulan konulardan birisidir. Gerek *Envaru'l-Âşıkîn* ve gerekse *Muhammediyye* gibi eserlerle birlikte halk nezdinde yaygınlık kazanmıştır. Fakat konuyu en anlaşılır ve anlamlı bir şekilde ele alan kişi, Süleyman Çelebi (ö. 1422)'dir.¹¹¹⁰ Süleyman Çelebi, “*Zâtıma mir'ât edindim zâtını/Bile yazdım adın ile adımı*” derken Allah'ın zâtının Hz. Peygamber'in zâtında görüldüğünü anlatır. Buna “âyine-i zât” denir. En yüksek seviyedeki tecelli, zâtın zât için tecelli etmesidir. Âşık Sümmânî bu hususu “*İsmin ismiyledir arş u Rahmân'da*” (Âşık Sümmânî, 346/248) ifadesiyle dile getirirken Âşık Kemâlî Baba, Süleyman Çelebi'nin bu ifadelerinden iktibasla şunları söylemektedir.

Bilmezmiyim sevdiğimin lezzetini, tadını
Zât-ı Mâbut bile yazmış adı ile adını
Sırr-ı hikmet, kendi bilir kendinin maksadını
Bil muhakkak mahrum olmaz vird eden efrâdını
Birliğini etti ikrâr, cümle ervâh ibtidâ
Hamdülillah oldu o mahbûb-i dergâh ibtidâ (Âşık Kemâlî Baba, 142)

Bir hadiste Hz. Peygamber, Cabir'in “*Allah'ın eşyâyı yaratmadan önce yarattığı ilk şey nedir?*” sorusuna “*Allah'ın yarattığı ilk şey benim nûrumdur*”,¹¹¹¹ başka bir rivayette “*Allah'ın ilk yarattığı benim ruhumdur*”¹¹¹² şeklinde cevap vermiştir. Başka bir hadiste “*Seni kendi nûrundan, diğer şeyleri de senin nûrundan yarattım*”¹¹¹³ buyrulmaktadır. “*Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır*”¹¹¹⁴ hadisinden hareket eden Hallac, İbnü'l-Arabî ve Abdülkerîm el-Cîlî gibi bazı mutasavvıflar “hakikat-i Muhammediyye” görüşü ile “*akl-ı evvel*” nazariyesini birleştirmişlerdir. İbnü'l-Arabî'nin “*kâlem-i a'lâ*” ve “*dürre-i beyzâ*” gibi isimler verdiği akl-ı evvel, varlık âleminde ortaya çıkan ilk

¹¹¹⁰ Bilal Kemikli, *Sûfî, Aşk ve Ölüm*, Sütun Yay., İstanbul 2008, 29

¹¹¹¹ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 265-266, Hadis No: 826.

¹¹¹² Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 311.

¹¹¹³ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 265 (h.no: 827)

¹¹¹⁴ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 236-238, 263; II, 409.

mahlûktur. “*Akl-ı evvel*”, “*akl-ı küllî*” ve “*akl-ı meâş*” kavramları üzerinde duran Abdülkerîm el-Cîlî’ye göre akl-ı evvel ilâhî ilmin nûrudur. Akl-ı küllî, akl-ı evvele tevdi edilen bilgi sûretlerinin kendisinde tecelli ettiği nûrlu bir müdrikdir.¹¹¹⁵ Cenâb-ı Hakk varlıkları ve insanı kendi zâtından yarattığı Nûr-i Muhammedî’den yaratmıştır. Âşık Kusûrî’ye göre Hz. Havvâ’nın ve Hz. İsa’nın babasız yaratılması, Hz. İsmail’e koçun ve Hz. Muhammed’e Kur’an’ın indirilmesi bunun en güzel delilidir.

Kendi zâtından yaratmıştı o nûr-i âlemi
Çünkü envâr-ı sâfî Havvâ’ya nerden damladı
Ol zaman İsa ruhullah iken bulup vücûd
Hazret-i Meryem gibi anaya nerden damladı
Va’din icrâ eyler iken ol Halil-i zülcelâl
Kebeş-i İsmail o dem sahrâya nerden damladı
Hükm ile Cibril indirdi Kur’an’ı bî Kusur
Evvel ahir Ahmed-i bedr aya nerden damladı (Kusûrî, 73/83)

Kur’an’ın “*ışık saçan kandil*”¹¹¹⁶ ve “*Allah’tan gelen nûr*”¹¹¹⁷ olarak tanımladığı Hz. Muhammed âşıkların nazarında bir yönüyle yaratılışın temeli diğer bir yönüyle de kişiyi dost iline ulaştıran bir rehberdir. Allah kendi nûrundan Hz. Muhammed’in nûrunu yaratmış ve bir kandil içine koymuştur. Bu kandil Allah’ın kudretinin simgesi olup (Âşık Cemâl Hoca, 318/1) kesret âlemini yani varlıkları temsil etmektedir. Bu kandilden saçan nûr ise Hz. Muhammed’in nûrudur. (Âşık Kemâlî Baba, 141) Onun nûrunun sirayet etmediği bir varlık yoktur (Âşık Ömer, 128/255-1). Bu yönüyle o menbâ-ı mevcûdâtır (Âşık Şem’î, 2). Âşık Seyrânî’nin “*Ey nûr-ı sirâc-ı kandil-i ekvân/Nurunla münevver vücûd-i imkân*” (Âşık Seyrânî, 167/38) ifadeleri bu anlayışı dile getirmektedir. Âşık Şem’î “*Kendi nûrundan Hüdâ halk itti makbul eyledi*” (Âşık Şem’î, 53) mısraıyla Allah’ın Nûr-i Muhammedî’yi kendi nûrundan yarattığını dile getirmektedir. Âşıklar bu konuda detay sayılabilecek bazı ifadeler kullanmış ve bu mefhumu bir mizansen ile dile getirmişlerdir.¹¹¹⁸ Âşıklar arasından âdetâ bir gelenek

¹¹¹⁵ Abdülkerîm el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, Terc.: Abdulaziz Mecdi Torun, Haz.: Selçuk Eraydın-Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, 297-302; Süleyman Uludağ, “Akıl”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 246-247.

¹¹¹⁶ Ahzab, 33/46.

¹¹¹⁷ Maide, 5/15.

¹¹¹⁸ Ayrıca bkz. (Âşık Sümmânî, 161/9-1) (Âşık Şem’î, 2) (Âşık Sümmânî, 346/248)

halini almış olan “ibtidâ” redifli şiirler genellikle bu hususu içermektedir. Önemine binaen birkaç şiiri yorumlamadan doğrudan buraya alıyoruz.

*Ol habibin nûrunu halk etti Allah iptidâ
Bir yeşil kandil içine kovdu ol Şâh iptidâ
Durdu anda nice yıllar, attı eyvâh iptidâ
Âlemi kıldı münevver, şems ile mâh iptidâ
Birliğini etti ikrâr, cümle ervâh iptidâ
Hamdülillah oldu o mahbûb-i dergâh iptidâ*

*Ol habibin hürmetine, arş-ı kürsi, levh-i kâlem
Görücek nûr-ı Resûlû, saf olup verdi selâm
Hemin sünnet, hemin farz oldu bize ol kelâm
Anın içün yaratıldı on sekiz bin bu âlem
Birliğini etti ikrâr, cümle ervâh iptidâ
Hamdülillah oldu o mahbûb-i dergâh iptidâ (Âşık Kemâlî Baba, 141)*

*Şem-i vahdetten tecellî etmiş envâr ibtidâ
Eylemiş feyz-i nübüvvet sırrını var ibtidâ
Zât-ı Vâhid lafz-ı mânâ-yı nübüvvet nûrunu
Halk ederken kendisi etmiştir ikrâr ibtidâ
Lafz-ı “küntü kenzi mahfi” vahdetin mânâsını
Lâyıkıyla fehmeden Muhtâr-ı Serdâr ibtidâ
Ahmed-i Muhtâr’dır sermâye-i feyz-i vücûd
Eylemiştir hilkatin esrârın izhâr ibtidâ
Ben bir abd-i hakperestim ey Nebiy-yi muhterem
Âşığın Seyrânî’yi et kendine yâr ibtidâ (Âşık Seyrânî, 298/1)*

*İbtidâ halk oldu bir nûr nerde mesken eyledi
İlm-i ledün hicâbından ne seyrân eyledi
Anın hikmet sehâbında damladı bir katre ter
Ol terde la’l-i güher bahr-i ummân eyledi
Yedi kat gök yedi zemin yedi cân üstündedir*

Yedisinde kudret-i hak yedi mekân eyledi
 Hısmından nâr-ı nirândır lutfundan ki bâğ-ı cinân
 Cinân içre neden Mevlâ hûri gılmân eyledi
 Çârdır mezhep çârdır kitâp çârdır bâki çâr-ı yâr
 Çâr anâsırdan olanı ben-i insan eyledi
 Der Sümmânî aslı nerde bend-i bâğda şeceri
 Bâkide haram oldu hak için fânide kân eyledi (Âşık Sümmânî, 410/Gazeller-2)

Arş u kürsi levh-i mahfuz hem yedi eflâk ile
 Mevcûdâta oldu rehber dürr-i beyzâibtidâ
 Kandil-i kudret içinde kurdu bina ibtidâ
 Na'linin tozu kılıptur, arş-ı a'zamı aziz
 Der Cemâl sevdi anı ol ganîMevlâibtidâ (Âşık Cemâl Hoca, 318/1)

Âşık Şem'î de benzer şekilde nûr-i Habib terkiibini kullanmakta ve hakikat-i Muhammediyye'yi Allah'ın zâtının bilinmesi için yarattığını, dolayısıyla mevcudâtın hem menbaı hem habîbi hem de tabîbi olduğunu dile getirmektedir.

Menba-ı mevcut olan nûr-i Habib'in halk-idüb
 Zâtının irfânına kasedetti Yezdân ibtidâ
 Rûh-i pâkin bir mücevher kandîle koydu Hüdâ
 Hem habîbi hem tabîbi oldu cânânibtidâ
 Kudretiyle ol didi var oldu âlem bîgümân
 Arş-ı rahmâna buyurdu emr u fermânibtidâ
 Yüz igirmi sâl içinde âdemi ey Şem'îya
 Çar unsurdan yarattı virdi bir cân ibtidâ(Âşık Şem'î, 2)

Nûr-i akdem buldu kandil içre menzûl ibtidâ
 Cümle ervâh oldu ol nûr ile medhûl ibtidâ
 Olıcak yer gök kamu çâr-ı anâsırdan sübût
 Kalibin Âdem Safî'nin kıldı ma'mûl ibtidâ (Âşık Ömer, 128/255-1)

Ayrıca Âşık Seyrânî'nin şu şiirleri muhtevâ bakımından hakikat-i Muhammediyye'yi işlemektedir. İnsanın yaratılışından öncesine tekâbül eden nûr-i

Muhammedî âşıkların dilinde biraz muamma içerecek şekilde dile getirilmiştir. Önemine binaen şiirleri aynen alıyoruz.

*Taş bağırılı değirmenin ununu
Kepeğinden seçip eler var imiş
Kırk bin sene evvel Âdem donunu
Giyip Havvâ için yeler var imiş*

*Haber duymuş kulak Havvâ sesinden
Cennette yok iken bilmem nesinden
Doğmadan Âdem'in sol eğesinden
Doğmuş gibi çözüp beler var imiş*

*Vücûd-ı Hazret-i Âdem gelmeden
Âdem Havvâ,Havvâ Âdem bilmeden
Anlar birbirine bakıp gülmeden
Haline anların güler var imiş*

*Derûn-ı Seyrânî öz benim değil
Dilden işitilen söz benim değil
Seyr-i cihân eden göz benim değil
Ben yok iken gözde neler var imiş(Âşık Seyrânî, 278/218)*

*Âdem bu demden imiş
Bu dem ademden imiş
Âdem'den evvel bu dem
Hak bilir kimde imiş*

*Lafzan ismi müsemma
Manen ilmi muamma
Âdem'den olmuş Havvâ
İsa Meryemden imiş (Âşık Seyrânî, 164/33-2)*

Abdulkerim el-Cîlî Allah'ın rahmetini özel ve genel rahmet olma üzere ikiye ayırmakta ve genel rahmetin Hakikat-i Muhammediyye olduğunu söylemektedir. Allah u Teâla eşyânın hakikatlerinin tamamına onunla rahmet eder.¹¹¹⁹ Bu anlayışla âşık şiirinde Hz. Muhammed'in başta aşk derdi olmak üzere bütün dertlerin dermânı olduğu vurgusu öne çıkmaktadır.

*Esrâr-ı derûnum sana âşikâr
Dû cihân zâtınla eyler iftihâr
Âteş kalbe su ver katre-i mikdâr
Deryâ-yı rahmete rahmân olan Yâr*

*Bende bir âteş var yanmadan tüter
Tütünsüz âteşe yandığım yeter
Lutfuna muhtâcım iş sende biter
Sensin cümle derde dermân olan Yâr (Âşık Seyrânî, 253/176)*

Âlem sıfât tecellilerinin mazharı, Hakikat-i Muhammediyye ise zât tecellilerinin mazharıdır. Dolayısıyla Allah ile âlem arasında vasıta vardır. Hz. Peygamber bu hususu ifade edecek şekilde “*Ben Allah'tanım, mü'minler ise bendendir*”.¹¹²⁰ buyurmuştur. Âşık Sümmânî nûr-i Muhammedî'nin nasıl yaratıldığını “*Kemâlini kemâlinden/Cemâlini cemâlinden/Lerze düştü her hâlinden/Levh ü kâlemi Mustafa*” (Âşık Sümmânî, 268/1-4) dizeleriyle dile getirmektedir. Âşık Seyrânî ise bu mevzunun imân ve irfân ile bağlantısını kurarak şöyle dile getirmektedir.

*Hak Muhammed'de, Muhammed nûr-u îmanımdadır
Nûr-u îmânım fitili şem-i irfânımdadır
Şem-i irfânımda parlar nûr-ı zât-ı lemyezel
Şûle-i kandil-i aşkım kalb-i sûzânımdadır
Kalb-i sûzânım vukûd-ı iktibâs-ı nûr-ı ferd
Ferd-i cismi lâ mekân ismi güherkânımdadır
Bu lisân mecrâ-yı aşkım kalbi ruhum membai
Sırr-ı aşk âyînesi zevkimde seyrânımdadır*

¹¹¹⁹ Abdulkerim el-Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, Çev.: Muhammed Bedirhan, Nefes Yay., İstanbul 2012, 19.

¹¹²⁰ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, Hadis No: 619.

*Ayn-ı aşka “sümme vechullah” sırrı âşikâr
 Çehre-i zât-ı ilâhi sanma hicrânımdadır
 Ben “veli” Seyrânî’yim “hidmen li-nefs” ise “deli”
 Arz-ı dîdâr-ı kemâl indimde noksanımdadır (Âşık Seyrânî, 324/42)*

Şiirlerinde harf sembolizmini sıklıkla ve ustaca kullanan Âşık Seyrânî Allah’ın mahlûkatı yaratmayı dilemesinden önce “ehad” mertebesinde olduğunu, yaratmayı dilemesiyle mim harfinin ilavesiyle “ahmed” mertebesine tecelli ettiğini, hatta ehad ve ahmed isimlerinin harf sayısının yedi olup bu harflerin sayısal değerinin (66) Lafzâtullah’ın sayısal değeri ile aynı (66) olduğunu dikkatlere sunarak izah etmeye çalışır.¹¹²¹

*Sine-i hilkatte meknûz kânı ben bilmez miyim
 “Küntü kenz”inden mukaddem şanı ben bilmez miyim
 Bir elif bir hâ ile dâl oldu üç harfli isim
 Gösterir bu bir olan Yezdân’ı ben bilmez miyim*

*Kudret-i Hallâk’ı beyni hâ-i dâle harfî mim
 Vasledip harf oldu dört amma ki lâfzî bir isim
 Oldu Ahmed lâfzının mânâsı ben hamdeylerim
 Vahdete etti delâlet anı ben bilmez miyim*

*Üç ehad dört Ahmed’in harfî olur cem'an yedi
 Lafzâtullah’la yedi harfîn hisâb-ı ebcedi
 İki altmışaltı, yüz otuz ikinin mevlidi
 Bu adet beyninde mizânı ben bilmez miyim (Âşık Seyrânî, 317/31)*

Âşıkların şiirlerinde “Elif kaddini dal yazmak” (Âşık Sümmânî, 156/3-2), “kaddini dal eylemek” gibi ifadelerde dile getirilen elif’in dal’a dönüşmesi, vahdet meretebesindeki Zât-ı Mutlak’ın varlığı yaratmayı murat etmesiyle birlikte esmâ ve sıfâtlarının tecellisiyle âlemleri ve son mertebede insanı ahsen sûrette yaratmasını ifade eder. Dikkat edilirse dal harfî dairenin bir yarısından oluşmaktadır. Dairenin bu yarısı insanın yaratılışını (kavs-i nüzûlî), diğer yarısı ise insân-ı kâmil mertebesine yükselişini

¹¹²¹ Allah, lale ve hilal kelimelerinin her birinin sayı değeri altmışaltıdır. Geniş bilgi için bkz. İsmail Yakıt, *Türk-İslam Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1992, 42, 48.

(kavs-i urûcî) ifade eder. Nitekim tasavvufî düşüncede her şey Allah'tan gelmiştir ve yine her şey aslına dönecektir. Hakk'tan gelen nûr ve tecellinin madde, bitki ve hayvân aşamalarından geçtikten sonra insan olma mertebesine gelmesine kavs-i nüzul; söz konusu nûrun aslına dönmesine ve bu dönüşte izlediği yola kavs-i urûc/kavs-i suûd denir. Bu iki kavis bir daire meydana getirir. Bütün oluşumlar böyle bir dairede gerçekleşir.¹¹²² Bunun bir güzel örneği Âdem kelimesinde görülmektedir. Bu kelimedeki elif vahdet halini, dal kesret âlemini ve yaratılışı, mim ise kavs-i urûcîyi temsil edecek şekilde Muhammedî ahlakla donanıp kulluğun zirvesine erişmeyi ifade eder. Mim diğer harflere nazaran secde halini ifade eder. Âşıklarımızdan Bayburtlu Celâlî'nin de benzer bir yaklaşımı vardır. Âşık Seyrânî ise Muhammed ismindeki dal harfini kemana diğer harfleri de oka benzeterek âlemin yaratılışını okun fırlatılmasına benzetmektedir:

*Bir yaydan çıkmışız hedefe vusûl
Bulmak için biz siz ararız bir yol
Hak bilir etmezdin ölmeyi kabûl
Olsa bu cân u ten kendi emlâkin (Âşık Seyrânî, 237/155-3)*

Burada dikkat çeken husus âlemin yaratılışının ehad kelimesiyle değil de Muhammed kelimesiyle ifade edilmesidir.

*Çün kâf ile nûndan göz açtı âlem
İki mim bir hâ'ya dâl kemân oldu
Alleme'l-esmâya gelmezden Âdem
Huzûr-ı divânda bir divân oldu*

*Âhir bu dâvâda saf ü saf olduk
Elestü bezminde istînâf olduk
Celâlî biz orda bir taraf olduk
Herkes Hudâ'dan bir ihsân oldu (Bayburtlu Celâlî, 176/99)*

Âşıklar ayrıca Hakikat-i Muhammediyye konusunun insana yansıyan tarafına dikkat çekmişler, insanın dünyâya gelmeden önce varlık ve yaratılış mertebelerinden

¹¹²² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 303; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, Sadeleştiren: Cafer Durmuş-Kerim Kara, Erkam Yay., İstanbul 2011, I/116-127, 532-533.

geçerken nûr-i Muhammedî mertebesinden de geçtiğini, böylelikle şeref bulup lûtf u ihsana uğradığını, Âşık Sümmânî'nin ifadesiyle muhabbet sahibi olup mevcûdâta sevgi gözüyle bakma bilinci elde ettiğini dile getirirler.

*Hak teâlâ yaratmadan cihânı
Ben lûtf u ihsâna uğradım geldim
Bir hand ile irşâd eyledi cânı
Hazreti sultâna uğradım geldim (Âşık Ömer, 52/79-1)*

*İsmim lâ cismim lâ var iken ervâh
Sevdik mevcûdâtın yekûnu bizler
Feyz-i âlişândır lutf-i kadîm şâh
Sevmeyiz erkânın terkini bizler (Âşık Sümmânî, 299-186)*

Âşık Gevherî insanı vaktiyle dürr-i yektâ (hakikat-i Muhammediyye) mertebesinde kıymetinin yüksek olduğunu, yaratılıp dünyâya gelmekle kadr u kıymet bilmez nefse kul olduğunu, bir müddet dağlara post sererek sabretmesi gerektiğini dile getirir.

*Ey felek bir dürr-i yektâ iken ben
Boncuk pahasına kul ettin beni
Mârifet ilminde deryâ iken ben
Akıtp alçağa göl ettin beni (Âşık Gevherî, 112-137/1)*

Hakikat-i Mhammediyye'nin bazı âşıklar tarafından muamma konusu yapıldığı da görülmektedir. Âşık Sümmânî Zuhurî ile yaptığı atışmada “*Arşın kilidini kim açtı*” diye soru sormakta, Zuhurî cevap veremeyince kendisi şöyle açıklamaktadır:

*Sümmânî der gökten Cebrâil uçtu
Dört melek sıratı kurdu İdris geçti
Arşın kilidini Muhammed açtı
Eşhedü'nün manasıyla Zuhûrî (Âşık Sümmânî, 59)*

*Büsbütün zî rûha olanca cânın
Hem dünyâ hem ukbâ vü âsûmânın
Bu burc u eflâke arş-ı Rahmânın*

Hakîkatta anahtarı Muhammed (Âşık Sümmânî, 346/248)

Âşıkların şiirlerinden sıkça dile getirdikleri bir diğer husus ise “*Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım*”¹¹²³ hadisinde ifade edilen hakîkattir. Bu husus çokça işlendiğinden fazla detaylara girmeden bir örnek vererek iktifa edeceğiz.¹¹²⁴

Buyurdu şanına Levlâke Levlâk Hazret-i Mevlâ

Seni halketmeseydi halkolunmazdı bütün dünyâ

Cihanın varlığına bais oldun ey gül-i ra’na

Senin nûr-i cemâlin hakkına var oldu hep eşyâ (Beşiktaşlı Gedâî, 67/50-3).

Âşık Ömer’e göre yaratılış Levlâk hadis-i kudsisinde ifade edildiği gibi gerçekleşmiş, bütün mahlûkat Cenâb-ı Hakk’ın bu yaratma murâdına boyun eğmiş, şeytan ise bundan imtina etmiştir. Şeytanın bu tavrı onun ebediyyen esfelde kalmasına sebep olmuştur. Aslında şeytanın karşı çıktığı şey Hz. Âdem’in soyundan nice peygamberler ve mükerremelerin gelecek olması ve neticede *hâtemü’l-enbiyâ* olan Hz. Muhammed’in yaratılacak olmasıdır.

Kaldı esfelde ebed eflake baş eğdirmedi

Hazret-i Âdem gibi Levlâk’e baş eğdirmedi (Âşık Ömer, 400/624-1)

Buyurdu Hak sana Levlâke Levlâk

Bir oldu şanında nefyile isbât

Künh-i zâtin etmez akıllar idrâk

Cümleden akdessin sen ey pâkîzât

Girmeden bu şekle vücûd-i âdem

Sana teslim oldu hazret-i Hâtem

Gelmesen gelmezdi bu halk-i âlem

Olmasan olmazdı arzu semâvât

Nûr-i sıfâtındır halka rehnümâ

Âb-ı rûyun etti âlemi ihyâ

¹¹²³ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 164, Hadis No: 2123.

¹¹²⁴ Levlâke levlâk mevzusu ile ilgili şu şiirlerlere bakılabilir: (Bardızlı Nihanî, 135/1-2) (Âşık Ömer, 129/257-1;127/254)

*Senden sonra geldi vücûda dünyâ
Feyzinla derecât buldu kâinât* (Tokatlı Nuri, 305)

5.2.2. “Kün” Emri

“Allah, bir şeyi yaratmayı dilediği, irâde ettiği zaman, ona sadece “Ol!” (kün) der, o da hemen oluverir”¹¹²⁵ mealindeki ayet-i kerime yaratılış konusunda gerek tasavvufî düşüncede gerekse âşıkların deyişlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Fahreddin-i Irâkî kün emrini “yokluk âleminde vücûd âlemine getiren bir nağme”¹¹²⁶ olarak ifade etmektedir. Âşıkara göre yaratılışın temelinde “kün” emri vardır. Kün emri Vahit olan Allah’ın kudret lisanıyla verdiği bir fermândır. Âşık Seyrânî bu hususu “Ey Seyrânî fermânıdır “kün fe kân”/Mantuk-ı Vâhid’dir kudret-i lisân” (Âşık Seyrânî, 203/95-3) ifadeleriyle dile getirdiği gibi “kün” hitâbı Allah’ın kudret lisanıyla söylediği bir sözdür. Eğer bu fermân olmasaydı ne gökler ne yer ne de insanlar olmazdı. Kün emriyle mevcûdât altı günde yaratılmış ve kemâl bulmuştur.

*Ne zalim olurdu ne hâkim deniz
Ne şâhmârân olurdu ne kızıl öküz
Ne yer gök olurdu ne ay gün yıldız
Eğer ki kef ile nun olmasaydı* (Âşık Sümmânî, 193/45-2)

*Şeş günde kuruldu tabaklar kat kat
Bir gün nerde idi eyle işâret
Kün emriyle kemâl buldu mevcûdât
Bilmez miyiz kün fe yekûnu bizler* (Âşık Sümmânî, 299-186)

Âşık Ömer tasavvufî düşüncenin yaratılış hakkındaki açıklamalarını benimsemiş ve buna ilm-i ledünnî ile eş anlamda künfekân ilmi demiştir. (Âşık Ömer, 58/94-1) Âşıklar Allah’ın mutlak mânâda yoktan yaratmasını ifade etmek üzere, âyetten iktibas edilerek, kün, kün fe-yekûn, kün fe-kân gibi ibarelerin yanında, kün kelimesini meydana getiren kâf ve nûn harfleri de birlikte kullanmışlardır. Bunun bir güzel örneğini Âşık Sümmânî-Âşık Şenlik karşılaşmasında görmekteyiz. Karşılaşmada Âşık Şenlik “Bi’l-

¹¹²⁵ Bakara, 2/117; Âl-i İmrân, 3/47, 59; Nahl, 16/40; Yâsîn, 36/82.

¹¹²⁶ Fahreddin-i Irâkî, *Lemaât, Aşka ve Âşıklara Dair*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Hazırlayan: Ercan Alkan, İlk Harf Yay., İstanbul 2011, 117.

cümle zuhûrun mayası nedir” diye sormuş, Âşık Sümmânî de “*Bu cümle rûhların mayası kef nûn/Var etti Resûlun yüz hürmetinden*”¹¹²⁷ şeklinde cevap vererek bütün varlığın yaratılışının temelinde “kef-nûn” olduğunu söylemiştir (Âşık Şenlik, 100). Tokatlı Nuri’nin şu şiiri de kün emri ile ilgili güzel bir örnektir.

*Var olmazdan evvel bu kevn ü mekân
Kün emrin buyurdu hazret-i Mennân
Budur “kâf u nun”un aslına bürhân
Küllen aleyhâ fânin ve yebgâ*

*Nuri sırr-ı Hakk’a erişmez akıl
Eğer âkil isen bu esrârı bil
Olunca murâd-ı hazret-i Celil
Eder bir anda bin mehlîkâpeydâ (Tokatlı Nuri, 217)*

Âşıklar “*O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan için, henüz Arş’ı su üstünde iken gökleri ve yeri altı gün içinde yaratandır*”¹¹²⁸ ayetinde ifade edilen dünyânın altı gün içinde yaratılması hususuna da şiirlerinde yer vermişler ve âlemi Allah’ın altı günde kurduğu bir bina olarak telakkî etmişlerdir.

*Bu fâni dünyâyı ziynet etmeden
Yarattı fazlından nûri bir Hüdâ
Mağrip meşrik zemin semâ dört köşe
Altı günde bina kurdu bir Hüdâ (Âşık Sümmânî, 161/9)*

Âşık Dertlî “kün” emri ile âlemlerin yaratıldığını, “*nefehtü min rûhî*” hakikâiyle de insanın dünyâyâ geldiğini ve dünyâda “*tükenmez bir gavga*”ya düştüğünü dile getirir.

*Kün buyurdun her eşyâyı yetirdin
Mevcûdâtı kemâline getirdin
Yaptın arş u kürsi kendin bitirdin
Düşürdün tükenmez gavgaya beni (Âşık Dertlî, 107-32/2)*

¹¹²⁷ Erkal, *Âşık Sümmânî Divânı*, 69.

¹¹²⁸ Hud, 11/7.

*Bir kün emri ile halkoldu dünyâ
Bu kadar mevcûdât bu kadar eşyâ
Nefahtü min rûhî dedikte Mevlâ
Vücûd-ı âdeme girenlerdeniz*

*Bin türlü renk ile bezet Dertli 'yi
Gerek kısalt gerek uzât Dertli 'yi
Bâb-ı velâyette gözet Dertli 'yi
Yabancı değiliz erenlerdeniz (Âşık Dertli, 220/124)*

*Kün buyurdu oldu izhâr, varı görmüşlerdeniz
Ednâların dertlisiyiz, çâre sormuşlardanız (Âşık Cemâl Hoca, 332/21)*

Âşık Ömer “kün” emrinin Hakikat-i Muhammediyye anlamında kullanılan Akl-ı Küll’den çıktığını dile getirmektedir. Bu ifadeleri âlemin yaratılışının *tenezzülât-ı Seb’a* mertebelerinden ikinci mertebe olan *taayyün-i sâniyâni Hakikat-i Muhammediyye* mertebesinden sonra gerçekleştiğini vurgulamak istediği şeklinde anlamak gerekir. Âşık Seyrânî ise kün emri ile *Hakikat-i Muhammediyye*’yi kastetmiş ve Levlâke Levlâk hadisi ile bağlantılı olarak “kün” fermânı olmasaydı mahlûkat olmazdı hükmünü izah etmiştir.

*Ömer nûr-i şuhûduna müşâhiddir kamu zerrât
Bu ne sun’-i ilâhî’dir irişmez akl ana heyhât
Vücûd-i lerzesinden mevce geldi cümle mevcûdât
Mezâhirdir sıfât-ı mutlâkından akl-ı külliyyât
Sekiz cennet cemâlinden iyan kadd ü kıyâmettir
Adın anmak selâmettir yüzün görmek saâdettir (Âşık Ömer, 406/629-5)*

*Ey Ömer var mı bu hikmet defterinde geh fûnûn
Belli bir noktadürür bunca defâtire yekûn
Kim nice sabit oluptur Akl-ı küll’den Kâf u Nun
Ermedi aklın ana oldu yedi derya melûl (Âşık Ömer, 212/379-5)*

Hak lisânı kudretinde kavı-i “kün” bir nûr idi

Nûr içinde on sekiz bin âleme mestur idi

Nûr-ı Ahmed on sekiz bin âleme mestûr idi

Lâfz-ı levlâk'indeki ünvânı ben bilmez miyim (Âşık Seyrânî, 317/31)

Kün fermânı bazı âşıklar tarafından muamma konusu da yapılmıştır. Âşık Sümmânî, Âşık Şenlik ile atışmasında kün fermânını sormuş, o da şöyle cevap vermiştir.

Âşık Sümmânî:

İzn-i İlâhide kimse yok iken

Kimidi bir dedi Kadir Sübhâna

Lemyezel emretti ezel ibtidâ

Ne yazdılar buyurduğu fermâna

Aldı Şenlik:

İzn-i İlâhide kimse yok iken

Nûr idi bir dedi Kadir Sübhâna

Lemyezel emretti ezel ibtidâ

Kün yazdılar buyurduğu fermâna (Âşık Sümmânî, 74)

5.2.3. İnsanın Yaratılışı

Tasavvufî düşüncede insan gerek “ahsen-i takvîm” üzere yaratılışı gerekse halife ve nüshâ-i kübrâ oluşu bakımından oldukça önemli bir yere sahiptir. Kur'an'da Âdem'in “halifelik” mevkiine sahip olduğu (Bakara 2/30), benî Âdem'in mükerrem kılındığı (İsrâ 17/70), insanın “ahsen-i takvîm” üzere yaratıldığı (Tîn 95/4), göklerde ve yerde olan her şeyin onun emrine verildiği (Câsiye 45/13), kendisine esmânın öğretildiği (Bakara 2/31) ve onun emaneti yüklendiği (Ahzâb 33/72) ifade edilmektedir. Ayrıca ilk insana ilâhî ruhtan nefhedildiğini, bu mevkiin kıymetini bilenleri Allah'ın kendisine dost kıldığını, Allah'ın bazılarına kendi tarafından ilim verdiğini (Kehf 18/65), Hz. Muhammed'in güzel örnek (Ahzâb 33/21) ve âlemlere rahmet (Enbiyâ 21/107) olduğunu bildiren âyetler de tasavvufun insân-ı kâmil konusundaki dayanağının Kur'an olduğuna delil olarak gösterilmektedir. İnsân-ı kâmil düşüncesinin gelişmesinde hadis literatürü de önemli rol oynamıştır. Meselâ Allah'ın Âdem'i kendi sûretinde

yarattığını,¹¹²⁹ aslında ilk olarak Hz. Muhammed'in yaratıldığını,¹¹³⁰ Âdem bedenle ruh arasında iken onun peygamber olduğunu,¹¹³¹ Hz. Muhammed olmasaydı evrenin yaratılmamış olacağını¹¹³² ifade eden rivayetler insân-ı kâmil telakkîsinin benimsenip yaygınlaşmasında etkili olmuştur.¹¹³³

Âşıklar insan hakkında yukarıdaki ayet ve hadisleri sıklıkla kullanmışlar, özellikle yoğun bir şekilde işledikleri alleme'l-esmâ, nüshâ-i kübrâ, ahsen-i takvim vurgulamalarıyla tasavvufun insân-ı kâmil düşüncesine yaklaşmışlardır. Tasavvufta insân-ı kâmilin fonksiyonu ilâhî varlık için en büyük şahit ve delil olmasıdır. Bu delil öteki bütün delillerden daha güçlüdür; çünkü ilâhî isim ve sıfatlar hiçbir varlıkta insân-ı kâmilde olduğu kadar parlak bir şekilde görünmez. O Allah isminin mazharı, yaratılışın gayesi ve Allah'ın halifesidir.¹¹³⁴

Âşıkların insan hakkında vurgu yaptıkları en önemli husus "*alleme'l-esmâ*"ya nail olmasıdır. Âşıklar insanın en güzel şekilde yaratılmasının temelinde Allah'ın insana isimleri öğretmesini görmüşlerdir. Kuşeyri "*Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti*" (Bakara 2/31) ayetini tefsir ederken lafzın umûmîliğine dikkat çeker ve Âdem'e biri eşyânın isimleri diğeri de Allah'ın isimleri olmak üzere iki şeyin öğretildiğini söyler. İnsanı değerli kılan asıl şey Allah'ın isimlerinin öğretilmesidir. Bu mertebe mukarreb meleklerin bile nail olamadıkları bir mertebedir.¹¹³⁵ Allah'ın bazı isimleri bütün mahlûkatta, ister bitki, ister hayvân, ister madenler ve ister insan olsun hepsinde ortak iken tam tekmil esmâ-i ilâhîye ancak insanda tecelli edebilmiştir.¹¹³⁶ Çünkün insan elest bezminde Cenâb-ı Hakk'ın hitâbına nail olmuş ve Âşık Dertlî'nin ifadesiyle "*Allah'ın Cemâl'inden kemâl almış, kudret-i kemâlinin tecellisiyle insan olmuştur.*" Bu anlayışın bir neticesi olarak Âşık Şem'î nüshâ-i ekber ve alleme'l-esmâ sırrına mazhar olan insanın tecellilere mazhar oluş bakımından arş, kürs, levh ve kâlemden daha üstün

¹¹²⁹ Buhârî, "İsti'zân", 1; Müslim, "Birr", 155.

¹¹³⁰ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 187

¹¹³¹ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 187

¹¹³² Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 232

¹¹³³ İsa Çelik, *Tasavvufî Düşüncede İnsan-ı Kâmil*, Kaknüs Yay., İstanbul 2010, 32-38; Aydın, "İnsan-ı Kâmil", 330-331.

¹¹³⁴ Aydın, "İnsan-ı Kâmil", 330-331.

¹¹³⁵ Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, 35.

¹¹³⁶ M. Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, İnsan Yay., İstanbul 2009, 177.

olduğunu ifade etmiştir. Allah'ın Âdem'i kendi sûretinde yarattığını¹¹³⁷ ifade eden hadis-i şerif de bu bağlamda değerlendirilmiştir.

Cemâinden kemâl ahz etmede cismimdeki cânım

Sıfât-ı zât-ı pâkindir elest bezminde imânım (Âşık Dertlî, 128-49/3)

Kemâl-i kudretinden Âdem'i zât eylemiş zâtım

Şükür eşyâ ile halk etmemiş hilkatte insanım (Âşık Derti, 128-49/2)

Nüşhâ-i ekber vücûdum alleme'l-esmâ benim

Arş u kürs levh u kâlem şanıyla âlâlanmasun (Âşık Şem'î, 61)

Her ne ararsan âdemde ara

Alleme'l-esmâdır vücûd-i insân (Âşık Dertlî, 145/61-3)

Âşıkların insan hakkında vurgu yaptıkları bir diğer husus ise nüshâ-i kübrâ olmasıdır. Nüşhâ-i kübrâ olan insân maddî ve mânevî, kesif ve latif, zulmânî ve nûrânî, cismanî ve ruhanî, süflî ve kutsî âlemdedir var olan her şeyi, yani Hakk'ın her mertebedeki tecellilerini ve kemâllerini kendisinde taşır.¹¹³⁸ Âşık Ömer insanı okunması gereken nüshâ-i kübrâ olarak dile getirmekte, Âşık Cemâli Hoca ise insanın nasıl nüshâ-i kübrâ olduğunu açıklamaktadır.

Derlerdi âdeme bir nüshâ-i kübrâ

Okumağa muhtaç bir kitâp ancak (Âşık Ömer, 42/53-1)

Ey Ömer bu tende gümrah eylemiştir kim bu dil

Nâbedîd anda anâsır mün'adimdir ab u gil

Bu kitâbı var oku anı kalem yazmış değil

Belki her sır safhası envâr-ı bismillahtır (Âşık Ömer, 332/547)

On sekiz bin âlem içre ne ki var insandadır

Arş-ı âlâ ferş-i ednâ her ne var insandadır

Seb'-i etbak nûr-i mutlak tab'-ı kevkeb cümlesi

¹¹³⁷ Buhârî, "İsti'zân", 1; Müslim, "Birr", 155

¹¹³⁸ Aydın, "İnsan-ı Kâmil", 330-331.

Çar-i unsur cevheri hem nûr u nar insandadır

*Ey birâder aç gözünü hikmet-i Mevlâ'ya bak
Kâmetin bir nokta amma nüshâ-i kübrâya bak
Her nigârın eşrefisin bu sana bir sâye bak
Gel Cemâl'e sor onu sen aşk-ı yâr insandadır (Âşık Cemâl Hoca, 339/10-3)*

*Nüshâ-i kübrâdır burc-i bedenim
Mahzen-i esrâr-ı tevhid dehenim
Miftâh-ı hikmettir lisanım benim
Sinemde merkûzdür arş-ı muallâ (Yozgatlı Hüznî, 87/2-3)*

Âşıklar arasında nüshâ-i kübrâ mefhumunu en ziyade işleyen âşık Âşık Ömer'dir. Ona göre insan en mükerrem varlıktır. Allah her bir insanı “*Her kesi bir özge sultan etmiş ol Pervedigâr*” (Âşık Ömer, 300/504-2) mısraında ifade edildiği gibi tek başına özge bir sultan olarak yaratmış, ayetlerle övmüş ve rızkını önceden taksim etmiştir:

*Beni Âdem gibi var mı mükerrem
Hakkında gör nice ayet yazılır
Her şahs için yetmiş bin yıl mukaddem
Verilir nasibi kismet yazılır (Âşık Ömer, 76/137-1)*

*Hâsılı şeytansın asla insana yok dostluğun
Ülfetin nâdânedir irfâne yoktur dostluğun
Âşık-ı sâdıklara merdâne yoktur dostluğun
Şeytan Âdem'in nakşın alan nakkâştır (Âşık Ömer, 243/423-3)*

İnsan iyilik ve kötülüğe (zulüm ve adalet) meyilli yaratılmış, doğruyu bulması için akıl verilmiş, vücûdundaki ayetlerden hareketle Yüce Yaratıcı'yı bulması istenmiştir. Bu noktada Şeytan insanın en büyük düşmanıdır. Âşık Ömer'e göre şeytan bu kadar güzel yaratılan insanın nakşını alan, değerini düşüren bir nakkâştır:

*Hâsılı şeytansın asla insana yok dostluğun
Ülfetin nâdânedir irfâne yoktur dostluğun
Âşık-ı sâdıklara merdâne yoktur dostluğun*

Şeytan Âdem'in nakşın alan nakkâştır (Âşık Ömer, 243/423-3)

Buna karşılık insanın içinde görünmeyen bir Hızır (Hızır-ı nâpeydâ) da bulunmaktadır. İnsan eğer değerini anlarsa varlık âleminin mührü ve anahtarı, muhabbet deryasının mellâhı olur.

*Şüphesiz mevcûd-i küllîdir sıfât-ı ehl-i zât
Gayre bakma gayre fetholmaz rümûz-i müşkilât
Sende zulmet sendedir hep niçe bin âb-ı hayât
Hızr-ı nâpeydâ ki var insan içinde gizlidir
Düşmüşüm bir derde kim dermân içinde gizlidir (Âşık Ömer, 336/552-4)*

*Al vücûdundan haber râvî rivayet bizdedir
Nûshâ-i kübrâ biziz çok dürlü hâlet bizdedir
Bizdedir Seb'ul-mesânî arş-ı Rahmânî bile
Üstüvâ şânında münzel yedi ayet bizdedir
Zâhidâ ma'nide biz genc içre sırr-ı mübhemiz
Sûretâ ahırdaysız evvel gelenden akdemiz
Çar eczâdan mücerred nesl-i pâk-i Âdem'iz
Kâm-ı ilm-i ebcediz asl-ı kerâmet bizdedir
Biz ki dervîşiz fenâ ikliminin seyyâhıyız
Bahr-ı aşk içre yahud fülk-i tenin mellâhıyız
Ey Ömer mülk-i vücûdun mührüyüz miftâhıyız
Bilmiş ol bu şehre zulm u hem adalet bizdedir (Âşık Ömer, 334/549-5)*

Mutasavvıflara göre yeryüzündeki bütün varlıklar tek tek Cenâb-ı Hakk'ın bir sıfâtına, insan ise “ahsen-i takvîm” üzere ve “eşref-i mahlûkat” olarak yaratıldığından dolayı, mutlak varlığın bütün isim ve sıfatlarına, yani bir bakıma doğrudan doğruya zâtına mazhurdur. Ancak Cenâb-ı Hakk'ın sıfatları insan şeklinde tecellî etmeden önce, basitten mükemmele doğru bir sıra takip eder ve kâinatta mevcut bütün varlıklardan süzülüp geçmek sûretiyle insana doğru gelir. İnsan ise, insan sûretinde bu âleme gelmeden önce maddî olarak “ata (baba) belinde” ve “ana rahminde” bir parça sudan (meni) ibârettir. Ana ve babanın vücûdundaki “meni” denilen o su ise, onların yiyip içtikleri maddelerden meydana gelmiştir. Şu halde varlık olarak insan meni hâline

gelmeden önce, maddî bakımdan kâinatta dağınık bir halde durmakta, her zerresi ayrı bir varlıkta bulunmaktadır. İşte insan da bunun için, bütün kâinatın bir hulâsası, yani âlemin özü (*Zubde-i âlem*) kabul edilmiştir.¹¹³⁹ Yozgatlı Hüznî insanı lâ-mekândan mekâna gelmiş ve mekânın zübdesi olmuş bir varlık olarak dile getirmektedir.

Lâ-mekân şehrinden kurb-ı sultandan

Kün emrinden kevn ü mekâna geldim

Âlem-i vahdetten nûr-i irfândan

Halim arzetmeye cânâne geldim

Vâkıf-ı esrârım zâtım pek âli

Deryâ-yı hikmet dil, etmem suali

Ârifler fehmeder iş bu meâli

Küntü kenz bezminden meydana geldim

Ben Hakk'ın sırıyım Hak benim Hakkâ

“Velekad kerremnâ” aslım mutlakâ

Benim bir zübde-i âlem-i safrâ

Katreden cû olup ummana geldim

Serseri boş gezer çölde yabanda

Eşyâ-yı mevcudât mevcut insanda

Sahne-i zeminde hem âsumanda

Hısâl-i eşyâdan bir dâne geldim (Yozgatlı Hüznî, 131/76)

Bu noktada Âşık Ömer insan vücûdunun kâinattaki diğer varlıklardan izler taşıdığını, Şeyh Galip'in “*Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen/Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen*” ifadeleriyle dile getirdiği insanın kâinatın özü olduğu mefhumunu detaylıca dile getirmektedir. Ona göre insanın bedeni Tur'u, aklı tecelliyi, gönlü Allah'ın tahtını, nefsi hayvânât âlemini, konuşması dekâyık ilmini, dili mantık ve hey'et ilmini, ayağı Hut burcunu, beyni Sidre'yi, başı arş-ı Âzam'ı, ağzı Kamer'i, gözleri ay ve güneşi, kaşları şark ve garbı, yüreği Zühre yıldızını, ödü Mirrih'i, dalağı

¹¹³⁹ Abdullah Uçman, “Tasavvufta Devir Anlayışı ve Yûnus Emre'nin Devriyyeleri”, *Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yûnus Emre Sempozyumu Bildirileri*, 26-27 Kasım 2010 İstanbul, 2010, 15.

Zühal yıldızını, yüzü güneşi, boyu burc-i Sevr'i, kolları ağaca benzemesi bakımından Cevzâ'yı, göğsü Esed'i, göbeği Mizan'ı, sağ tarafı mağribi, sol tarafı meşriki, endişeleri karanlığı, sefası aydınlığı, kötü huyları kurdu, fitnesi çakalı, hilesi tilkiyi vs kendi bünyesinde barındırmaktadır. Yine çocukluğun bahar, gençliğin yaz, ihtiyarlığın güz, bunaklığın ise kış mevsiminden izler taşıdığını ifade eder. Tüm bunları sıraladıktan sonra bütün varlığın Hz. Muhammed'in hürmetine aşkla yaratıldığını ve O'nun hürmetine yargılanmak istediğini söyleyerek destanını bitirir:

Aşkına eyledin var istivâyı

Arş u Kürsi ile heft-i semâyı

Yarlığa Ömer'i ol bî nevâyı

Behakk-ı hürmet-i Ahmed-i Muhtar (Âşık Ömer, 15/Destan-4)

Âşık Ömer bu destanında Cenâb-ı Hak'ın teker teker diğer varlıklardaki tecellilerinin insanda topluca tezahür ettiğini izah etmeyi amaçlamaktadır. İnsan eğer bütün varlıkların aynası durumunda olduğunu fark eder ve bu büyük nimete hamd ederek başını secdeye koyarsa Hz. Süleyman gibi bütün varlıklara hükümran olacaktır.

Sen bu âyîne-i zât-ı meşhûda

Kaddın hâmile kıl baş eğ sücûda

Süleyman olursun mülk-i vücûda

Hükmüne râm olur kamu mûr ü mâr (Âşık Ömer, 12/Destan-4)

Yozgatlı Hüznî'ye göre insanın vücûdu nüshâ-i kübrâ, lisanı alleme'l-esmâ, sıfâtı zât-ı kerremnâdır:

Vücûdu nüshâ-i Kübrâ

Lisânı alleme'l-esmâ

Sıfâtı zât-ı kerremnâ

Akıl irmez ne hikmet var (Yozgatlı Hüznî, 79/13-2)

Bu noktada insan bütün mevcudâtı bünyesinde barındıran küçük bir ayna veya maket gibidir. Tokatlı Nuri'nin ifadesiyle insan Allah'ın, saray-ı mâsivâyı kendisinde gösterip çeşm-i uşşâka sunduğu bir varlıktır.

Salup hünkâr-ı ibret cism ü cânı çeşm-i uşşâka

Saray-ı mâsivâyı nüshâ-i kübrâda göstermiş

Meğer Nuri sana nûr-i sıfâtın künc-i vahdette

Bakınca hûbrûler ârızın ma'nâda göstermiş (Tokatlı Nuri, 165)

Erzurumlu Emrah insanın madde ve mana yönüne dikkat çekerek beden ve gönül ayrımı yapar ve bedenın nüshâ-i kübrâ, gönlün ise Kâbe-i Ulyâ olduğunu ifade eder. Beden Cenâb-ı Hakk'ın ayetleriyle donatıldığından bu ayetleri okuyarak “*Nefsini bilen Rabb'ini bilir*”¹¹⁴⁰ hadis-i şerifinde ifade edildiği gibi merdüm-i dâna olacağını, Âşık Şem'î ise kendi kıymetini bilenlerin gözünde nüshâ-i kübrâ olarak kâinatın bir değeri kalmayacağını dile getirir.

Vücûdun alleme'l-esmâ bilenler

Hıfzında nüshâ-i kübrâyı neyler

Âşık olan ister elbet cemâli

Cânânsız cennet-i âlâyı neyler (Âşık Şem'î, 24)

Dîl-i mutahhar ehl-i aşkun Kâbe-i ulyâsıdır

Ten muhakkak kâinatın nüshâ-i kübrâsıdır (Erzurumlu Emrah, 383/308)

Ol evvel kim çeşmüm ibretle bakar sûret-i eşyâya

Muhakkak Hakk'ı bulmuştur veli sûrette bir şeydâ

Azizâ sen beni fehm it kim sen mecmua-i câmîsun

Yaratılmış ne kim var sende sensin nüshâ-i kübrâ

Eğer bildünse nefsin bildün andan Rabbün Emrahî

İki âlemde oldun sen hakîkatte merdüm-i dâna (Erzurumlu Emrah, 231/163-5)

Âşık Kusûrî de bu minvalde “bir nazarla Cenâb-ı Hak'ın tecellilerini müşâhede etmek isteyen “bana” baksın” diyerek insanı dîdâr tecellilerinin merkezine yerleştirmektedir:

Ru'yet ile yek nazarda görmek istersen dîdâr

Kıl nazar ibretle bana anlayasın sen nigâr

¹¹⁴⁰İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000, II, 343; Pek çok sûfî “nefsini bilen rabbini bilir” cümlesini bir hadis olarak kabul eder. Bu sözün hadis usûlü bakımından tahrîc ve değerlendirmesi için bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV, Ankara 2000, 229-230; Nefsini bilen Rabbini bilir cümlesinin İbnü'l-Arabî tarafından yapılmış şerhi için bkz. *Ahadiyyet Risalesi*, Tercüme: Hüseyin Şemsi Ergüneş, Haz.: Ercan Alkan, İlk Harf Yay., İstanbul 2012, 67.

Her birine bir tecellî eylemiş tâ ibtidâ

Tâ elestten bu ana dek takdîr-i Perverdigâr (Kusûrî, 64/66-1)

Beşiktaşlı Gedâî “*Biz kuluz ol Halık’a eşyâ bizimdir bizdedir/Bizden ayrı sanmanız Mevlâ bizimdir bizdedir*” (Beşiktaşlı Gedâî, 59/44) ifadeleriyle Allah’ın tecellilerinin insanda temerküz ettiğini dile getirir:

Ehl-i dillerdir hakikatle muazzez bilmiş ol

Gözsüze pinhândır ol amma bizimdir bizdedir

Her cihetle kalbimiz câna tecellihânedir

Biz tecellî Tur’uyuz Sînâ bizimdir bizdedir

Kim severse Hakk’ı kalbi içre her dem yoklasın

Biz anı sevmişleriz hâlâ bizimdir bizdedir

Ey Gedâî hep kerâmetler beni âdem için

Hamdola âyât-ı Kerremnâ bizimdir bizdedir (Beşiktaşlı Gedâî, 59/44)

Âşık Ceyhunî “*Hak sendedir özün tanı*” ifadesiyle insanı kendini tanımaya yönlendirir:

Ceyhunî’yem gevher kânı

Hak sendedir özün tanı

İptida yokla sen seni

Sonra ele nazar eyle (Âşık Ceyhunî, 75/43-5)

Bu noktada “*Nefsini bilen rabbini bilir*” hadisine sıkça vurgu yapan âşıklar Hâlık olan Allah’ı bilmenin nefsinin bilmekten geçtiğini dile getirirler:

Edenler sultana kurbiyet hâsıl

Olur mu onlara bir nesne hâil

Hilkatte Halık’ın farkına ey gâfil

“Men aref” sırrına erenler bilir (Erzurumlu Emrah, 194/125-2)

Bu anlayışla Âşık Dertlî, Allah’ın Kur’an’da çeşitli ayetlerle övdüğü insan için “*Her ne kim ararsan âdemde ara/Allame’l-esmâdır vücûd-i insan*” ifadelerini kullanır.

Gayra nazar kılma gel âdeme bak

Ahsen-i sûrette halk etti Yezdân

Buyurmuş hakkında Feyyâz-ı Mutlak

Süre-i ve't-tîni değil mi burhân

Yenfehu Cebrail batn-ı Meryem'e

Çün mesih bî-peder geldi âleme

“Velekad kerramnâ beni âdeme”¹¹⁴¹

Buyurmuş Kur'an'da Hallâk-ı cihân

Er odur kim daim Hakk'a yalvara

Vasıl-ı Hak olur kul vara vara

Her ne kim ararsan âdemde ara

Allame'l-esmâdır vücûd-i insan

Bu esrârı bilen gayrıyı n'ider

Salahatte olur Hak râha gider

Şu miskin Dertli'den kim me'mul eder

Hakikat bahsinde haylice irfân (Âşık Dertlî, 145-61/4)

Âşık Sümmânî ise insanın bu durumunun neticesine dikkat çekmektedir. Ona göre Cenâb-ı Hak'ın diğer varlıklardaki tecellilerinin insanda toplanması, insanın diğer varlıklara sevgiyle bakmasını gerektirmektedir. Varlıklar içerisinde insana bu konumun verilmesi Allah'ın bir lütfu olduğundan varlıklara sevgiyle bakmak erkânın bir gereğidir.

İsmim lâ cismim lâ var iken ervâh

Sevdik mevcûdâtın yekûnu bizler

Feyz-i âlişândır lutf-ı kadîm şâh

Sevmeyiz erkânın terkini bizler (Âşık Sümmânî, 299/186-1)

Âşıkların gerek tevhid anlayışları gerekse küllî anlamda yaratılış telakkîleri aşk temelli olduğu gibi özelde insanın yaratılışı da aşk temellidir. Âşık Ruhsatî'nin “Üç harf ile keşfoldum dünyâyı gösterdi bana/Bilmez idim zerrece sevdâyı gösterdi bana” (Âşık Ruhsatî, 98/33-1) mısraları insanın yaratılışın aşkla gerçekleştiğini dile getirmektedir.

¹¹⁴¹ İsra, 17/70.

*Kâf u nûn kâlem ü defter açmadan
Ben Şâh-ı Server'in nûrunda idim
Ene'l-hak noktası levhe düşmeden
On iki perdenin birinde idim
Bir zaman eylendim nûr-ı Necefte
Diyâr-ı ademde Hâ ile Kâf'ta (Hak)
Elest hitâbında ervâhî safta
Üç harf beş noktanın birinde idim (Bayburtlu Celâlî, 147/50)*

Âşık Seyrânî ise insanın yaratılışını Allah'ın vahdette kesreti murâd etmesiyle birlikte insanları meyhânesinden çıkarması olarak telakkî etmektedir. Beşiktaşlı Gedâî ise kesret âlemine gelen insanın her an yaşadığı o vahdet âlemini arzulayacağını dile getirmektedir.

*Elestü bezminde sâkî-i kudret
Kandırdı dem bedem peymânesinden
Kılmak murâd etti vahdette kesret
O zaman çıkardı meyhânesinden(Âşık Seyrânî, 235/152-1)*

*Gedâî vahdette buldum bir me'men
Bu dâr-ı kesrette istemem mesken
Ezel ol yâr ile hemdem idim ben
Kand-olsam arzular cânım o demi (Beşiktaşlı Gedâî, 31/7-4)*

Âşıklar insanın yaratılışını takdîr-i Perverdigâr (Kusûrî, 64/66-1), hükm-i Hüdâ (Âşık Dertlî, 136/52-4), hikmet-i Hüdâ (Âşık Ömer, 8/Destan-2) olarak ifade etmiş, lâ-mekândan mekâna geçiş olarak telakkî etmişlerdir. Lâ-mekân, göklerin dışında, arşın dâhilinde kalan yer olarak tarif edilmiştir.¹¹⁴² Göklerin dışında kalan âleme âlem-i lâ-mekân; göklerden içeri olan âleme de âlem-i mekân denilmiştir. Tasavvufta mekân, kevne, yani var olan şeye tabidir; bir şey olmazsa boşlukta onun mekânı, yani yeri de olmaz. Nitekim zaman mefhumu da olayların zihinde mukayesesinden doğar; bu mukayese olmazsa zaman da olmaz. Buna nazaran mekân ve zaman mefhumu gerçekte olmayan iki zihni mefhumdan ibârettir. Aynı zamanda gerçek varlık olan Allah'ın zâtı,

¹¹⁴² Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, 1080.

mekân ve zamandan münezzehtir. Her yerde ve her şeyde sıfatlarıyla, hüküm, tedbir, tasarruf ve kudretiyle görünen Allah'ın zâtı her şey ve yerden münezzehtir. Bu bakımdan insanın gerçek yurdu lâ-mekân âlemidir.¹¹⁴³ Kusûrî'ye göre insan dünyâyâ ibret almak için gelmiştir ancak ibret alanlar da almayanlar da lâ-mekân âlemine geri dönecektir. (Kusûrî, 79/93-4) Âşık Sümmânî insana geldiği mekânı hatırlatır ve mâsivâdan yüz çevirerek lâ-mekân yolunu tutmasını tavsiye eder.

Lâ mekândan geldin ne mekândasın
Evvelâ gözüñ aç özüñü tanı
Mâsivâ derminde ne devrândasın
Sapındırma râhını izini tanı (Âşık Sümmânî, 196/49-1)

Beni zanneyleme zâhid ki yabandan gelirim
İzzile bezmgeh-i bâdekeşândan gelirim
Mâden-i fitrat-ı asliyemi idrâk ettim
Ki adem gûhi derûnundaki kândan gelirim
Hâne berdûş-i cihân olduğumu kılma ayıp
Lâmekândı temelim ben ki o yandan gelirim
Nuri'yim âlem-i illâda kararım şimdi
Lâ denir namına bir özge cihândan gelirim (Tokatlı Nuri, 137)

La mekân şehrinden kurb-ı sultandan
Kün emrinden kevn ü mekâna geldim
Âlem-i vahdetten nûr-i irfândan
Halim arzelmeye cânâne geldim

Vâkıf-ı esrârım zâtım pek âlî
Deryâ-yı hikmet dil, etmem suali
Ârifler fehmeder işbu meâli
Küntü kenz bezminden meydâna geldim

¹¹⁴³ Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvufî Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap Yayınları, İstanbul 2004, 203.

*Ben Hakk'ın sırrıym Hak benim Hakkâ
 "Velekad kerremnâ" aslım mutlaka
 Benim bir zübde-i âlem-i safrâ
 Katreden cû olup ummâna geldim*

*Serseri boş gezer çölde yabanda
 Eşyâ-yı Mevcûdât mevcut insanda
 Sahne-i zeminde hem âsumânda
 Hısâl-i eşyâdan bir dâne geldim (Yozgatlı Hüznî, 131/76)*

Âşıklar insanın yaratılışını anne rahmine düşüp dünyâya gelmek şeklindeki biyolojik yaratılışından daha öte, sûfilerin tenezzülât-ı seb'a şeklinde sistemleştirdikleri yaratılışın mertebeleri yani yedi ruhsal iniş içerisinde düşünmektedirler. Biyolojik yaratılış bu mertebelerin en son aşamasıdır. Âşık Ömer'in "*Sûretâ ahırdayız evvel gelenden akdemiz*" (Âşık Ömer, 334/549-5) ifadesi bu konuda âşıkların görüşünü özetler mahiyettedir. İnsanın biyolojik yaratılışını anlatan şiirler de bulunmakla beraber âşıklar daha çok insanın bu mertebeye gelişi üzerinde durmuşlardır. Âlemin yaratılışını sudur ve tecelli teorisine göre açıklayan sûfilere göre varlıklar Allah'tan zuhur etmek sûretiyle derece derece ondan uzaklaşarak ve aşağıya inerek meydana gelir. Bu durum "tenezzülât" terimiyle ifade edilir. Allah Teâla'ya ulaşmak isteyen bir salık, aynı yoldan bu tenezzülâtı teker teker aşarak yukarıya doğru çıkmak zorundadır. Bu çıkışa ise "hazarât" denir. Bir salık bu hazretlerden ne kadarını katederse mânevî derecesi o kadar yükselir ve kutsiyet kazanır.¹¹⁴⁴ Âşık Sümmânî insanın yaratılışını anlattığı bir şiirinde insanın elden ele, kabdan kaba süzüldüğünü ifade eder ki bu durumun tasavvüfliteratürde karşılığı "tenezzülât", yine bazı insanların hayal hâbında kalıp bazılarının ise sultanlık makamını elde etmesi manevî mertebelere tekabül eder ki bunun karşılığı da "hazarât"tır.

*Ervâh-ı ezelde taksim bâbında
 Herkese bir türlü ihsân ederler
 Kimiler gam çeker hayâl hâbında
 Kimini tahtında sultân ederler*

¹¹⁴⁴ Demirci, "Hazret", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 147; Ayrıca bkz. Çelik, "Tasavvufî Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb'a Anlayışı" 159-184.

Adamın söz ile bağrın ezerler (Kün emri)
Âheste âheste râha düzerler (Yaratılış)
Elden ele kabdan kaba süzerler (Ana rahmi)
Yoğurlar sonra insan ederler (Dünya hayatı)

Sümmânî değilsin her işe âgâh
Fayda vermez geçen güne âh u vâh
İstersen gedâ ol ister pâdişâh
Sonunda hâk ile yeksân ederler (Âşık Sümmânî, 298/185-2)

Bilir misin kendi hâlinden fikir
Bugüne dek nice mekân değıştin
Gâhi gâfil oldun gâh ettin zikir
Fehmettin mi nice erkân değıştin

Bedenimde çardır dîdâr-ı ihsân
Lâ diyen münkire lâzımdır burhan
Bilirim çoklara ikisi nihân
Gördüğümde nice seyrân değıştin

Evvelin meniden kuruldu ceset
Hicretin dünyâyâ edersin niyet
Tıfıllık köhnelik yetmez mi ibret
Senden sana nice nişân değıştin

Aldanma havanın itibârına
Şerefî şöhretin şân şikârına
Nefsin arzusuna ten hisârına
Ne kazandın bunca unvân değıştin

Gördüğün mahbûba fedâyım dersin
Ben de ehl-i tevhid nidâyım dersin

Sümmânî ben sana şeydâyım dersin

Yâ niçin yaramaz gülşân değıştin (Âşık Sümmânî, 272/152-5)

Âşık Sümmânî'nin “elden ele, kabdan kaba sürülmek” olarak ifade ettiğı yaratılış serüvenini, Âşık Ömer “dondan dona sürülmek” (Âşık Ömer, 272/462-4), Beşiktaşlı Gedâî “mekân be mekân yüz sürürüp dolaşmak” (Beşiktaşlı Gedâî, 34/12-3), Âşık Dertlî ise “mekân mekân gezmek” (Âşık Dertlî, 147-63/3), Âşık Cemâl Hoca “dibeklerde ezilmek” Âşık Nihânî ise “mengene-i aşka kısılmak” şeklinde ifade etmektedir:

Mengene-i aşta kısıldı canım

Şeklim insan oldu endazesıyla

Elden ele kabdan kaba döküldüm

Görüştüm pirlerin mümtâzesiyle

Varlığı mahv edip yokluğa daldım

Elim kara meded kapına geldim

Cânân tut elimden gâyet bunaldım

Vur yüzüme vuslat yelpâzesiyle (Bardızlı Nihanî, 149/19)

Nice yüz bin dibeklerde ezildim

Nar u bad u âb u hâkden süzüldüm

Atam anam sebep oldu düzüldüm

Sıfatlandım şekl-i insan göründü (Âşık Cemâl Hoca, 283/277-7)

Bir müddet değirmencilik yaptığı bilinen Âşık Seyrânî de yaratılışı değirmenin un öğütüp eleyişine benzetmekte (Âşık Seyrânî, 278/218) insanın yaratılışını “yardan atmak” ifadesiyle dile getirmektedir. Bu ifade üzerinde durulması gereken önemli bir hususa işaret etmektedir. Yardan atılmak neticede bir düşüşü ifade etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Âdem'in dünyâyâ indirilmesi temelde düşmek anlamına gelen هبط fiiliyle ifade edilmiştir.¹¹⁴⁵ Bu düşüş Allah'ın gazabının mı yoksa rahmetinin mi bir neticesi olarak gerçekleştiğı hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüşse de tasavvufî literatürde yaratılışın aşkla gerçekleştiğı esasına dayalı olarak Hz. Âdem'in düşüşünün

¹¹⁴⁵ Bkz. Bakara, 2/38.

Allah'ın rahmeti olarak kabul edildiği görülmektedir.¹¹⁴⁶ Yaratılışı “yardan atmak” deyimiiyle ifade eden Âşık Seyrânî yaşadığı ayrılık derdini Hz. Eyyûb’un derdine, Yusuf’unu kaybeden Yakup’un hasretine, Tur’da tecelliye mazhar olan Hz. Musa’nın müşâhedesine eş tutmuş (Âşık Seyrânî, 155/20), diken olarak ifade ettiğı dünyâ hayatında aslî vatana hasretini dile getirmiştir. İnsan vatanından ayrı düşmüş, cism içinde canı “vatan, vatan” diyerek inleyen, bu yüzden huzuru kaçmış bir garip olarak telakkî edilmiştir. (Yozgatlı Hüznî, 47/5) Erzurumlu Emrah ise birçok memleketi dolaştığı halde vatansız kalışını aslî vatani terketmesiyle izah etmektedir.

*Şu kimsesiz sahralarda
Diken oldu gülüm benim
Uğrun uğrun tenhalarda
Ağlamaktır halim benim*

*Gülü dikene katalı
Diken elime batalı
Yâr beni yardan atalı
Felek büktü belim benim (Âşık Seyrânî, 154/19-2)*

*Terk eyleyeli hâne-i asliyyesin Emrahî
Hala dolanur kişver-i âlemde vatansuz (Erzurumlu Emrah, 433/353-5)*

Âşık Dertlî’ye göre insan yaratılmadan önce ind-i ma’nevîde bir varlığa sahiptir ve bu safhada insan dertsiz ve tasasızdır. Dert insanın ahsen-i takvim sûrette yaratılmasıyla gerçekleşen bir gurbet hayatı ile başlamıştır. Bu noktada Erzurumlu Emrah insanın bedenlen yoktan yaratılsa da ruhen bir vardan var edildiğini dile getirmektedir ki böylece yaratılışı yoktan var olma değil de tecelli olarak işleyen vahdet-i vücûd düşüncesiyle aynı çizgide yer almaktadır.

*Ezel bî-dert idim Dertli oldum ben
Mekân mekân gezdim cihâna geldim
Kendimi ahsen-i takvimde buldum
İnd-i ma’nevinde hem var idim ben (Âşık Dertlî, 147-63/3)*

¹¹⁴⁶ Geniş bilgi için bkz. William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, Derleyen ve Çeviren: Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 2013, 87-109.

Ben ki varum var ile var oldu varum yok benüm

Yok ile var olduğum dirlerse bühtândır bana (Erzurumlu Emrah, 235/167-3)

Âşık Ömer ilk yaratılan insan olan Hz. Âdem'in yaratılışını bir mizansen ile şöyle anlatmaktadır. Ruhtan ve topraktan müteşekkil yaratılan Hz. Âdem, Cebrail'in getirdiği bir kürsiye oturmuş, dört molla bu kürsiyi sırtlanarak Hz. Âdem'e gökleri seyrane ettirmiştir. Sonra kürsi arşın eşiğine konulmuş, Hz. Âdem inmiş Allahu Ekber diyerek Allah'a secde etmiştir. Cenâb-ı Hak'ın emriyle melekler de saf tutup secde etmişler, meleklerin hocası olan şeytan ise gururlanarak secde etmeyip lânet halkasını boynuna geçirmiştir. Böylece yetmiş bin yıllık ibâdeti batıl olmuştur. Sonra melekler Hz. Âdem'i alıp cennete götürmüşler ve bir müddet orada kalmıştır. Hz. Âdem cennetteyken sol eğe kemiğinden Hz. Havvâ yaratılmıştır. Şeytan da cennete girmek istemiş ancak kovulmuştur. Bunun üzerine bir yol bulup yılanın ağzında cennete girmiş ve yasaklı olan buğdaydan yemeleri için teşvik etmiştir.¹¹⁴⁷ Şeytanın bu hilesine aldanan Hz. Âdem ve Havvâ, Allah'ın emrini unutarak buğdaydan yemişler, böylece hikmet-i Hüdâ gerçekleşmiş ve cennetten çıkarılmışlardır. Hz. Âdem tevbe kapısında, Hz. Havvâ ise rahmet kapısında Allah'a yalvarmış, gözyaşı dökmüşlerdir. Tevbeleri kabul olduktan sonra ceza olarak Hz. Âdem Serendip dağlarına, Hz. Havvâ ise Cidde'ye indirilmiş, emr-i Hak ile buluşmuşlar, hayatlarını sürdürebilmeleri için sığır ve koyun ihsan edilmiştir. Hz. Havvâ koyunların yünlerini eğirerek, Hz. Âdem ise derileri dikerek elbise yapıp giyinmişlerdir. (Âşık Ömer, 8/Destan-2)

Âşıklara göre yaratılışın yedinci mertebesinde Allah insanı ruhtan ve topraktan¹¹⁴⁸ müteşekkil bir varlık olarak yaratmış, veçhini veçhine benzetmiş ve Kur'an-ı Kerim'deki "*biz insanı en güzel sûrette yarattık*"¹¹⁴⁹ ayetiyle övmüştür. Bu ayet insanın en güzel sûrette yaratıldığının delilidir. Bir başka delil ise "*Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık*"¹¹⁵⁰ (Âşık Dertlî, 145/61-1) ayetidir. Bu durum ehl-i imân için şükredilecek bir durumdur.

¹¹⁴⁷ *Âdem'e emretti Cibril iğvâyı*

Şeytanın refîki kimdir haber ver (Âşık Talibi, 38)

¹¹⁴⁸ Âşık Ömer insanı yaratılışındaki bir unsur olan toprağın doğudan batıya her köşeden alındığını ifade eder. Bu ifadeler insanlar arasında üstünlük olmayacağını, herkesin toprağının bir olduğunu dile getirmek için kullanılmıştır. (Âşık Ömer, 8/Destan-2)

¹¹⁴⁹ Tin, 95/4.

¹¹⁵⁰ İsra, 17/70

Seni bir ruhtan yarattı
Lâilâhe illallah de
Sen hâk idin insan etti
Lâilâhe illallah de

Veçhine veçhin benzetti
Kur'an'da böyle methetti
Ehli imân bin şükretti
Lâilâhe illallah de (Ruhsatî, 113-53/3)

Âşık Dertlî'ye göre insan Allah'ın cemâlinden kemâl olarak Âdem sûretinde yaratılmıştır. Bütün mahlûkat içinde insan olarak yaratılmak insan için bir nimettir ve şükredilecek bir durumdur.

Kemâl-i kudretinden Âdem'i zât eylemiş zâtım
Şükür eşyâ ile halk etmemiş hilkatte insanım (Âşık Dertî, 128-49-2)

Âşık şiirinde yaratılışı anlatan “idim”, “geldim” redifli şiirler oldukça çoktur. Bu şiirleri önemli kılan devir nazariyesine örnek teşkil etmeleridir. Bu yüzden devir nazariyesi hakkında bilgi vererek bu şiirleri işlememiz gerekmektedir.

5.2.4. Yaratılış Seyri: Devriyye

Tasavvufta “Vahdet-i vücûd” anlayışını benimseyen mutasavvıflarca Cenâb-ı Hak, “Vücûd-ı mutlak” olarak kabul edilmekte; buna göre de kâinatta mevcut bütün varlıklar Cenâb-ı Hakk'ın isim ve sıfatlarının değişik şekillerde tecellîleri olarak görülmektedir. Mutlak varlığın sıfatlarının kâinattaki bütün varlıklardan süzülüp en sonunda insan kisvesine bürünerek tecellî etmesi görüşüne tasavvufta “devir” nazariyesi; mutlak varlıktan insanın vücut bulmasına, insandan da gayret ve kabiliyetine göre “hakikat-ı insaniye”ye ulaşarak “insan-ı kâmil” sûretinde tekrar aslına dönüşüne kadar süren “devir” hadisesini anlatan manzumelere de tasavvuf edebiyatında “devriyye” denilmektedir.¹¹⁵¹ Mustafa Tatcı devri anlatan bazı şiirlerin sülûk sırasında

¹¹⁵¹ Abdullah Uçman, “Tasavvufta Devir Anlayışı ve Yûnus Emre'nin Devriyyeleri”, 16; a.mlf., “Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyyeler”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Haz.: Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2005, 430; Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, 70; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 286.

yaşanan “seyr-i enfûsî” ile karıştırıldığına dikkat çeker ve “İnsan sûretini buluncaya kadar geçilen makamları işleyen her türlü tasavvufî eseri “devir”, sülûk içinde yaşanan her türlü merâtip, tenezzül ve terakkisini de, “sülûk” bahsinde değerlendirmek icabeder. Ancak biz bunların hepsini birden “Devriyye” başlığı altında değerlendiriyoruz” der.¹¹⁵²

Varlığı ve nesneleri sudûr ve tecellî esasına göre açıklayan mutasavvıflara göre mutlak varlıktan tecellî sûretiyle ayrılan bir nesne, çeşitli değişim safhalarından geçtikten sonra varlıkların en süflîsi olan madde mertebesine kadar iner. Sonra yükselmeye başlayarak yine çeşitli merhalelerden geçtikten sonra geldiği noktaya ulaşır. Mutlak varlıktan ayrıldıktan sonra inişe geçen ve alçalan bir nesne (umûmî feyiz, vücûd-ı sârî, mevcud, ilâhî nûr) sırayla küllî akıl, dokuz akıl, dokuz nefis, dokuz felek, dört tabiat ve dört unsur seviyesine kadar düştükten sonra yükselişe geçerek yine sırayla madde, maden, bitki, hayvân, insan ve kâmil insan seviyesine kadar çıkar. Devir adı verilen bu yolculukta bütün merhalelerin oluşturduğu seyir çizgisi bir daire şeklinde düşünülür.¹¹⁵³ Nitekim tasavvufî düşüncede her şey Allah’tan gelmiştir ve yine her şey aslına dönecektir. Hakk’tan gelen nûr ve tecellinin madde, bitki ve hayvân

¹¹⁵² Mustafa Tatcı, *Edebiyattan İçeri*, Akçağ Yay., Ankara 2007, 248. Abdülkâki Gölpınarlı farklı bir ayrıma şöyle dikkat çekmektedir. “Devriye”den başka ona pek benzeyen, hattâ ilk bakışta ayırd edilemeyen bir çeşit şiir daha vardır. Şâir, şiirinde Âdem olur, Nûh olur, Mûsa olur, İsâ olur. Âdem ile cennetten sürülür, Nûh ile Tûfan’dan kurtulur, Zekerîyya ile biçilir, bilmem hangi peygamberle seçilir. Bu arada gene de yağmur olur, yağar, buğu olur, göğe ağız. Derken İsmail’e inen koç olur, insandaki suç olur. Olur, olur, fakat bu, “devriye” değildir, tecelliyi, hayalinde gezip geçtiği âlemleri, erip olduğu şeyleri anlatmadır. Bkz. Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, 72.

¹¹⁵³ “Belli bir nokta etrafında dönüp dolaşma” anlamında kullanılan “devr” veya dönüp dolaşıp tekrar başlangıç noktasına geliş hareketi mutasavvıflar tarafından 360 derecelik bir daireye benzetilmiş ve ilâhî nûrun (hakikat-ı Muhammediye) Vücûd-ı mutlak’tan zuhur edip âlem-i süflî kabul edilen yeryüzüne inmesi; burada önce cansızlar (âlem-i cemâdât), sonra nebatlar (âlem-i nebatât), sonra hayvânlar (âlem-i hayvânât), buradan da insanın vücut bulmasına kadar geçen zamanı kapsayan 180 derecelik kısma “kavs-i nüzul” (iniş yayı); dünyâdan, yani süflî kabul edilen bu âlemden tekrar “Vücûd-ı mutlak” denilen yüce varlığa ulaşıncaya kadar geçen zamana da “kavs-i uruc” (yükseliş veya çıkış yayı) adı verilmektedir. “Tekvîn”, yani kâinatın yaratılması konusunu açıklayan bir kısım mutasavvıflara göre, başlangıçta “adem (yokluk) aynası”nda zâtını seyretmek üzere mutlak varlıktan ayrılan ilâhî nûr, Niyâzî-i Mısırî ile Erzurumlu İbrahim Hakkî’nin çizdiği dairelerde de belirttikleri gibi, sırayla “akl-ı küll” (yani taayyün-i evvel, tarikat-ı Muhammediye), “ukul-i tis’a” (dokuz akıl), “nüfus-ı tis’a”, “tabâyi-i erbaa” (dört mizaç: Kuruluk, yaşlılık, sıcaklık, soğukluk), “anâsır-ı erbaa” (toprak, hava, su, ateş) ve oradan da toprağa kadar inmiştir ki, mutasavvıflar buna “mebde” (başlangıç) veya “kavs-i nüzul” derler. Tasavvuf erbâbına göre “akl-ı küll”, yaratıcı kudretin aktif kabiliyeti olup “nefs-i küll” denilen pasif kabiliyeti meydana getirmiştir. Bunların her ikisinden “eflâk-ı tis’a” (dokuz gök), “tabâyi-i erbaa” (dört mizac) ve “anâsır-ı erbaa” meydana gelmiştir. Bir nevi baba durumundaki dokuz gök ile, anne vaziyetindeki bu dört unsurun birleşmesinden cansızlar, bitkiler ve hayvânlar meydana gelmiş olup, insan ise en son ve mükemmel varlık olduğundan, en üst basamakta bulunmaktadır. Bunun için insan, varlığın en son noktası, son durağı olarak kabul edilmektedir. Bkz. Uçman, “Tasavvufta Devir Anlayışı ve Yûnus Emre’nin Devriyyeleri”, 16-17; Kemikli, *Dost İlinden Gelen Ses*, 47.

aşamalarından geçtikten sonra insan olma mertebesine gelmesine kavs-i nüzul; söz konusu nûrun aslına dönmesine ve bu dönüşte izlediği yola kavs-i urûc/kavs-i suûd denir. Bu iki kavis bir daire meydana getirir. Bütün oluşumlar böyle bir dairede gerçekleşir.¹¹⁵⁴ İnışte katedilen yarım daireye “kavs-i nüzûl” ve “mebde”, çıkışta katedilen diğer yarım daireye de “kavs-i urûc”, “kavs-ı suûd”, “rücû” ve “meâd” gibi isimler verilir.¹¹⁵⁵

Devriye tarzında yazılan manzumeler, işledikleri konulara göre, başlıca iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan, ilâhî nûrun mutlak varlıktan ayrılıp süflî âlem sayılan dünyâya, yani cansızlar âlemine (âlem-i cemâdât) ininceye kadar geçen macerasını, başka bir ifadeyle, söz konusu 360 derecelik dairenin sadece 180 derecelik ilk kısmını, yani “kavs-i nüzul” safhasını anlatanlara Ferşîyye; buradan canlılar âlemine, yani nebatât, hayvânât ve insana, insandan da gayret ve kabiliyetine göre insan-ı kâmile ulaşmayı, yani “kavs-i uruc” safhasını anlatanlara ise Arşîyye adı verilmektedir. Ferşîyyelerde mutlak varlıktan ayrılıp dünyâya (âlem-i süflî) gelinceye kadar geçen macera, arşîyyelerde ise dünyâdan tekrar mutlak varlığa doğru yapılan mânevî yolculuk anlatılmaktadır.¹¹⁵⁶ Haşim Baba’nın Devriyyesi Ferşîyye’nin, Niyâzî-i Mısırî’nin “Devriyye-i Arşîyye”si ise Arşîyyenin Türk Edebiyatı’ndaki en tanınmış örneklerindendir. İşte bir kısım mutasavvıf şâirlerin “devriyye” tarzında kaleme aldıkları manzumelerde, kısaca ifade edecek olursak, kâinatın yaratılmasındaki asıl gaye olan insanoğlunun dünyâya gelişi ve tekrar dünyâdan gidiş macerasının anlatıldığını söyleyebiliriz. Kısaca devriye “O”nun biliniş hikâyesidir.¹¹⁵⁷

İslâm dünyâsında tarihsel olarak devir anlayışının ortaya çıkışında, ilk önce İhvân-ı Safâ topluluğunun (945-985), daha sonra aynı görüşü benimseyen İbn Miskeveyh’in (öl. 1030) ortaya attığı bir tür tekâmül anlayışının etkisi olduğu ileri sürülmüştür. Vahdet-i vücûd anlayışını şekillendiren Muhyiddin İbnü’l-Arabî başta olmak üzere, aynı yolu takip eden Sadreddin-i Konevî, Mevlâna Celâleddîn-i Rumî,

¹¹⁵⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 303; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, Sadeleştiren: Cafer Durmuş-Kerim Kara, Erkam Yay., İstanbul 2011, c. I, 116-127, 532-533.

¹¹⁵⁵ Süleyman Uludağ, “Devir”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 231; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 303; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, I/116-127, 532-533.

¹¹⁵⁶ Uçman, “Tasavvufta Devir Anlayışı ve Yûnus Emre’nin Devriyyeleri”, 18; a.mlf., “Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyyeler”, 435.

¹¹⁵⁷ Ahmet Yılmazsoy, “Bektâşilikte Devir (Dönüşüm) Anlayışı”, *Alevilik-Bektâşilik Araştırmaları Dergisi* [Prof. Dr. Irene Melikoff’un anısına], 2009, sayı: 1, 117.

Feyzî-i Hindî, İbn Yemîn, Yûnus Emre ve Niyazî-i Mısırî başta olmak üzere pek çok tasavvuf erbâbı ve mutasavvıf şâir tarafından benimsenmiş bulunan devir anlayışı, esasen, *Kur'an-ı Kerim*'deki Bakara sûresinin, “*Biz Allah'tan geldik, yine O'na döneceğiz!*” meâlindeki 156. âyeti ile “*Her şey sonunda yine aslına rücu eder!*” meâlindeki hadîs-i şerîfin kapsadığı anlam çerçevesinde izah edilmeye çalışılmıştır.¹¹⁵⁸

Arap Edebiyatı'nda herhangi bir örneğine rastlanmayan devriyye türünün sadece İran ve Türk Edebiyatı'nda mahdud bir zümre arasında ilgi gördüğü anlaşılmaktadır. Tasavvufî devriyyeler içinde şeriatin zâhirine muhalif görünen, yoruma açık ve remzî ifadelerle kaleme alınmış olanlarına, dinî-şer'î kayıtlara aykırı sözler söylemekte aşırılıktan çekinmedikleri bilinen Melâmîler'in yanında çoğunlukla Bektaşîler'in ve onların tesiri altında bulunan diğer Alevî zümrelere mensup şâirlerin daha fazla rağbet ettiği görülmektedir. Bunun önemli bir sebebi konunun, insân-ı kâmil haline yükselmeden önce, yani kavs-i nüzûl ve urûc devresinde iken tabâyî-i erbaa ve anâsır-ı erbaa safhalarında cemâdat, nebâtat ve hayvânata ait aslında beşerî olmayan çeşitli menfî tezahürlere sahne olan insan varlığını kınayıp yermeye elverişli bulunmasıdır. Bu sûretle kişinin kibirlenip gururlanmamasını, yaratıcısı karşısında aczini itiraf etmesini, kusuru önce kendinde aramasını ve eksikliklerini süratle tamamlayıp asıl kaynağına yönelmesini, o yüce zâta lâîk olacak şerefe erişmesini özendirmek de mümkün olabilmektedir. Ancak devriyyelerin ekseriyetini nüzûl devresini anlatan ferşîyyelerin teşkil ettiği görülmektedir. Bu ise urûcun pek nazik bir tasavvufî mesele olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Ayrıca Bektaşî ve Alevî şâirlerin devriyyelerinde İslâm inancına zıt bir anlayış olan tenâsüh, hulûl ve ittihâda yer verildiği,¹¹⁵⁹ Sünnî mutasavvıfların manzumelerinde ise bundan dikkatle kaçınıldığı görülmektedir.¹¹⁶⁰

¹¹⁵⁸ Uludağ, “Devir”, 232.

¹¹⁵⁹ Gölpınarlı, “devir, tenasüh değildir”, diyerek Köprülü'nün görüşüne katılırsa da, yorumda ondan ayrı olduğu noktalar da vardır. Köprülü, tenasüh ve benzeri inançların, ruhun terakkisini sadece insana hasrettiklerini belirtir. Gölpınarlı ise şöyle demektedir: “Tenasüh, ölümden sonra ruhun başka birinin bedenine, doğacak bir çocuğa girmesi yahut hayvân, nebat, cansızlar âlemine reddedilmesidir. Devirde, Tanrı bilgisinden, Tanrı irâdesinden itibaren insana dek gelen, maddedir. Bu madde, cansızlarda varlığını korumak, bitkilerde boy atmak, üremek; canlılarda duymak, seslenmek, hareket etmek sûretiyle can kazanır. Fakat cansızlara, bitkilere, hayvânlara ait olan bu canlılık (Ruh-ı cemadî, Ruh-ı nebatî, Ruh-ı hayvânî) fânîdir. Ana rahminde insana verilen ruh ise (Ruh-ı insanî) bakîdir. Ve ölümden sonra âhiret âlemine dek berzah âleminde. Ondan sonra da âhirette dünyadaki yaptıklarının sonucu olarak azap yahut lutûf görür.” Bkz. Tatcı, *Edebiyattan İçeri*, 248; Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, 70; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 286.

¹¹⁶⁰ Mustafa Uzun, “Devriyye”, *DİA*, IX, 252; Uçman, “Tasavvufta Devir Anlayışı ve Yûnus Emre'nin Devriyyeleri”, 18-19.

Türk-İslam Edebiyatı içerisinde Ahmed Yesevî, Yûnus Emre, Şî'rî, Harâbî, Üsküdarlı Hâşim Baba, Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, Niyâzî-i Mısri, Sun'ullâh-ı Gaybî, Abdulahad Nuri, Kaygusuz Abdal, Eşrefoğlu Rûmî, Pir Sultan Abdal, Yeksânî, Necmî, Çankırılı Mefhârî, Hüsni, Neyzen Tefîk, Rıza Tefîk, Süleyman Celâleddin ve Ahmet Talat'ın devriyyeleri vardır.¹¹⁶¹

Devriyye örnekleri bakımından âşıkların önemli bir yeri vardır. Âşıklar içerisinde Âşık Dertlî, Âşık Sümmanî, Âşık Cemâl Hoca, Beşiktaşlı Gedâî, Bayburtlu Celâlî, Âşık Seyrânî, Erzurumlu Emrah gibi âşıkların Devriyye'leri bulunmaktadır.

“İdim” ve “geldim” redifli şiirler genellikle Devriyye-i Ferşîyye örneklerini oluşturmaktadır. Âşık Dertlî'ye göre insan yaratılmadan önce Allah'a yakın bir makamdadır. Bu makamda âşığın ifadesiyle “vâsıl-ı cânân” iken çar anâsır içre mahpus olup diyâr-ı gurbete düşmüştür. Bu anlayış Mevlâna'nın Mesnevî'nin başında anlattığı ney örneği ile benzerlikler içermektedir. Ney'in kamışlıktan koparıldığı için ‘ayrılıktan yakınması’, onun, yersiz yurtsuz oluşuna işaret eder. Bu, Vahdet'ten Kesret'e atılmışlığın getirdiği bir durumdur.¹¹⁶² Erzurumlu Emrah kendini gülşen-i bağ-ı İrem'den gelip su üzerinde olduğu düşünülen dünyâda ayrılık acısıyla bağrını yakan bir kuşa/bülbüle benzetmektedir. Âşık Dertlî ise yaratılışın bir kader oluşuna dikkat çekmektedir.

*Ger sorarsan ey hâce evvel mekânımdan sual
Kâf u nun sırrındaki kurb-ı azîmü'ş-şân idim
Çar anâsır içre şimdi şöyle mahpûs olmuşuz
Nûr-ı kandîlinde ben manzûre-i Sübhân idim
Âkıbet devrân beni saldı diyâr-ı gurbete
Âh o günler kandadır kim vâsıl-ı cânân idim
Dertliyâ bilmez misin hükm-i Hüda eyler zuhur
Hükmüne râm ol deme kim ben fülân fülân idim (Âşık Dertlî, 136/52-4)*

*Ben ki rahmet-i rahmâna âşığam dir idüm
Suya düşmüş şu bîçâre ıslak didiler*

¹¹⁶¹ Mustafa Uzun, “Devriyye”, *DİA*, IX, 252; Sun'ullah-ı Gaybî'nin devriyyesi için bkz. Kemikli, *Dost İlinden Gelen Ses*, 54.

¹¹⁶² Abdülhakim Yüce, “Tasavvufta İnsan-ı Kamil ve Mevlâna”, *Tasavvuf Mevlâna Özel Sayısı*, Ocak-Haziran 2005, Sayı: 14, Yıl: 6, 73.

*Gülşen-i bağ-ı İrem 'den gelmişem bir bülbülem
 Meskenden ayrı düşmüş murg vah vah didiler
 Eğer Emrah gedâ dünyâda Hak âşığının
 Ciğerin aşk oduna var yürü yak yak didiler* (Erzurumlu Emrah, 407/328)

Âşık Dertlî'ye göre insan, anâsır-ı erbaaya bürünmeden evvel yemekten içmekten münezzeh, tek başına bir hünkâr ve Allah'ın nûr-ı tecellisi içerisinde bir nûrdur. Henüz melekler, melekût, arş u kürs, levh u kâlem yaratılmadan önce insan Cenâb-ı Hak ile birlikte ve ona mukârinidir. Buna göre Hz. İsa ve Meryem, Behram ve Rüstem hatta Hz. Âdem ve Havvâ yaratılmadan önce insan vardır. Aşağıdaki şiirlerde bu husus farklı ifadelerle işlenmektedir.

*Anâsır gömleğin giymezden evvel
 Azâde başıma hünkâr idim ben
 Yemekten içmekten münezzeh idim
 Nûr-ı tecellinde envâr idim ben*

*Halk olmazdan evvel melek melekût
 Kimseler kılmazdan Hüda'ya sücûd
 Arş u kürs levh kâlem olmadan mevcûd
 Hak ile birlikte izhâr idim ben*

*Ezel bî-derd idim bir Dertli oldum
 Mekân mekân gezdim cihâna geldim
 Kendimi ahsen-i takvimde buldum
 İnd-i ma'nevînde [hem] var idim ben* (Âşık Dertlî, 147/63-2)

*Perde-i çeşmim makâm etmişti bir tersâ beçe
 Doğmadan Mehdi Mesîha dâmen-i Meryem henüz
 Çok kazâlar eyledi âlemde şîr-i Kirdigâr
 Rahm-ı mâder olmadan Behrâm ile Rüstem henüz
 Varlığım da 'vâsına da 'vâ-yı İslâmiyetim
 Yoğiken arz u semâ hûrşîd ile encüm henüz
 Cümle eşyâ yoğiken sen var idin Dertliyâ*

Dahl-i cennet olmadan Havvâ ile Âdem henüz (Âşık Dertlî, 221/125-4)

*Hakîkatte zaman mekân yoğ iken
Zamansız mekânsız zamanda idim
Âdem'de âlemde nişan yoğ iken
Cibal-i ademde bürkande idim*

*Sun'-i hakikat oldu lem-yazel
Fesüphânelezzi eaz ü ecel
Nûr-i Muhammeddir cümleden evvel
İnandım billahi imânda idim*

*Düzdü anâsırdan cism-i Âdem'i
Âdemle müzeyyen kıldı âlemi
Ol zamanda olup aşkın mahremi
Âşık oldum aşka cânânda idim*

*Emrâh sana hakdır bu ilm-i esrâr
Birlik hakîkatin eyledin ikrâr
Neylerem mekteb-i mantiki ey yâr
Ezelden mekteb-i irfânda idim.(Erzurumlu Emrah, 96/30a)*

*Yar ile var idim cümleden akdem
Hakîkat pirine bendoldum mahrem
Vücûda gelmezden balçıktan Âdem
Sulbünde cennet-i Me'va'da idim*

*Gizli esrâr buldum lutf-i Musa'da
Bir hayli bekledim Tûr-i Sînâ'da ,
Bir zaman ağladım ruh-i İsa'da
Nuh ile beraber deryada idim (Beşiktaşlı Gedâî, 34/12-2)*

Atamız Hazret-i Âdem 'den evvel
 Sırr-ı Kibriyâ 'da pinhân idim ben
 Hiç âb-ı engûru nûş eylemeden
 Revân-ı çeşmimden seyrân idim ben

İsmim bu âlemde düşmeden dile
 Aşkın defterine yazıldık hele
 Atamız Hazret-i Âdem 'le bile
 Vücut ikliminde cevlân idim ben

Kâf nûn emriyle halk etti Hallâk
 Seyrânî Hâlık 'ın esrârına bak
 Nazargâh-ı Hüdâ basmadan ayak
 Bir tenhâ makamda pinhân idim ben (Âşık Seyrânî, 233/148)

La mekân şehrinden kurb-ı sultandan
 Kün emrinden kevn ü mekâna geldim
 Âlem-i vahdetten nûr-i irfândan
 Halim arzetmeye cânâne geldim

Vakıf-ı esrârım zâtım pek âli
 Deryâ-yı hikmet dil, etmem suâli
 Ârifler fehmeder işbu meâli
 Küntü kenz bezminden meydâna geldim

Ben Hakk 'ın sırrıym Hak benim Hakkâ
 "Velekad kerremnâ" aslım mutlaka
 Benim bir zübde-i âlem-i safrâ
 Katreden cû olup ummâna geldim

Serseri boş gezer çölde yabanda
 Eşyâ-yı Mevcûdât mevcut insanda

*Sahne-i zeminde hem âsumânda
Hısâl-i eşyâdan bir dâne geldim (Yozgatlı Hüznî, 131/76)*

*Âlem-i nâsuttan yok iken nişân
Âdemle nushâ-i kübrâda idim
“Enbiûnî” emri oldukça fermân
Ta’lim-i ilimu’l-esmâda idim*

*“Küntü kenz” sırrından oldum hüveydâ
Şafi’im dü cihân şâh-ı erselnâ
Ervâh hep eleste deyince belâ
Sıdk ile ikrâr-ı vâlâda idim*

*Nakş itdi vücûdum âlem nakkâş
Hüznî erenlerin oldun yoldaşı
Yirimiz nazenin Hünkâr Bektâşî
Ol zaman bu yolda davada idim (Yozgatlı Hüznî, 131/75-3)*

Âşık Kusûrî insanın yaratılışını tecelli kavramıyla ifade eder ve ona göre Allah öncelikle ruhları bir kandil içinde yaratmış, “*elestü bi rabbiküm*” ifadesiyle onlara hitap etmiş, “*belâ*” diyen ruhlar saf saf olup dîdârı (Cenâb-ı Hakk’ı) temâşâ etmişlerdir. Allah’ın her bir esmâsına mazhar oldukça yaratılma gerçekleşmiştir. Bazı insanlar daha çok tecelliye mazhar olurken bazıları daha az tecelliye mazhar olmuş, bilcümle dîdârı temâşâ edenler ise ona âşık olmuşlardır. Âşık Cemâl Hoca bu minval üzere âşıklık hırkasını elest bezminde giydiğini dile getirmektedir. (Âşık Ceyhunî, 50/23)

*Hitap etmişdür kamûya “elestü bi rabbiküm”
Her yerin anda sadâsı “kâlu belâ” iftihâr
Kandîl-i ervâh içinde pünhân edüp yârını
Emrolundu cümle rûha gözledi anda dîdâr
Nakşedip ervâh-ı âlem içre cümle ruhları
Anda mevcud eylemiş hem cümle asğâr u kibâr
Ahsen-i sûret içinde halk edip mahbûbunu
Cümle ervâh-ı evsâttan eylemişdür eşkbâr*

*Kıldılar saf saf nazar çün cismine mahbûbunun
Her bir âzâsın görenler oldular san'atla yâr
Cümle âzâsın görenler mahbûbun uşşâkıdır
Anın çün aşk ile mahmûr bu Kusûrî derbeder (Kusûrî, 64/66-4)*

*Nahnü kasemnâda, taksim bâbında
Binip aşk atına yaydım da geldim
Ruhlar sağ tarafa seksen saf oldu
Hep onları bir bir saydım da geldim*

*Açıldı kudretten bâb-ı muhabbet
Ziyaretgâhında içildi şerbet
Gürûh-ı âşıkân aldılar hil'at
Ben de bu hırkayı giydim de geldim (Âşık Cemâl Hoca, 169/139-1)*

Devir nazariyesine göre kavs-i nüzûlünün son safhası anâsır-ı erbaadır. Yaratılışı tecelli nazariyesi ile izah etmeye çalışan Âşık Seyrânî anâsır-ı erbaayı da bu perspektiften ele almıştır. Ona göre Allah kesret sıfâtını vahdet veçhine perde etmiş vahdet sıfâtı anâsır-ı erbaa ile kesrete dönüşmüştür. Bu dört unsurun her birine bin bir ismi ile tecelli etmiş böylece dört bin dört isminin tecellisiyle mahlûkatı yaratmıştır. Bu yüzden yaratılan her bir mahlûk ifran gözüyle bakanlar için bir kitâp gibidir. Ancak mahlûkun ilmi hakikat ilmine nisbetle karıncanın gözünün âleme nisbeti gibidir. İlmin dörtte üçü fahr-i âlem efendimiz Hz. Muhammed'e, dörtte biri de diğer insanlara verilmiştir. İşte insan bu ilmi nisbetince varlığı anlayabilir ancak hakikat ilmi oldukça geniştir. Âşık Ömer ise dört unsurdan bina edilen insana cüz'i irâde verilmesini insân-ı kâmil olmanın bir gereği olarak telakkî etmiş can gözüne perde çekip mâ'rifet hazinelerini göremeyenlerin hataya düşeceğini dile getirmiştir.

*Tuttu vahdet vechine kesret sıfâtın Hak nikâb
Küh-i Zât-ı vahdete etmez sıfâtı feth-i bâb
Etti idhâl bir türâb unsurda bin bir ma'deni
Âbı harı bâdını bu veçhile sen et hisâb
Zâhiren bin bir hakikat ismi dört bin dört olur
Her bir ismi çeşm-i irfâna açılmış bir kitâb*

*İlm-i mahlûk ol hakikât ilmine nisbetle bil
 Çeşm-i mûr veş noktadır Allah' u a'lem bissavâb
 Nokta miktârı ilimden dörtte üçün verdi hak
 Emr-i levlâkinde fahri âleme sen duy cevâb
 Halk-ı âlem dörtte bir ilmi seninle müşterek
 İster isen bul içinden sehmini al ey şebâb
 Ger bu bilgi Şems-i Haktan doğmasaydı hârice
 Tanrı Seyrânı demezdi Dâvûd'a "faslehitâb"¹¹⁶³ (Âşık Seyrânî, 301/7)*

*Mahzen-i hikmette gizli genclerin izhâr edüp
 Od u su toprağ u yeller eyledin resm-i binâ
 Kudretinden yaradup insân-ı kâmil eyledin
 Bâhusus irâde-i cüziyyemi verdin bana
 Her kemâlat ile pür kıldın maârif gencini
 Kıldın iz'ân u basîret sahibi ya Rabbenâ
 Dide-i câna çeküp lâkincehâlet perdesin
 Zulmet ü gaflette kaldım işlerim sehv ü hata (Âşık Ömer, 87/158)*

Tasavvufî düşüncede madde âleminin temelinde dört unsur (anâsır-i erbaâ) olarak ifade edilen ateş, hava, su ve toprak vardır. Sufiler nefsin dört mertebesini bu dört unsura benzeterek nefs-i emmâreyi ateşe, nefs-i levvâmeyi havaya, nefs-i mülhimeyi suya, nefs-i mutmainneyi de toprağa temsil ederler.¹¹⁶⁴ Âşık Ömer dört unsurun insanın dört yönüne işaret ettiğini dile getirir.

*Ey Ömer çün oldu Tâhâ vü cünun âbâdımız
 Vasfa gelmez bir muazzam sırr-ı Hak üstâdımız
 Çâr unsur şeş cihet takririn eder adımız
 Bâdiyim hem nâriyim hem âbiyim hem hâkiyim (Âşık Ömer, 241/420-4)*

Âşık Şenlik bir atışmada Sümmânî'ye "Bahrlar, şemsler, havada murglar/Cilası şek verir güller nedendir" şeklinde bir soru sorar, Sümmânî'de anâsır-ı erbaaya nisbetle "Bahr ab, şems nûrdur, murgu ve türâb/Cila verir ahmer güller biz için" şeklinde

¹¹⁶³ "Biz Davud'un mülkünü güçlendirdik, ona hikmet ve hakla batılı ayıran söz (hüküm verme) yeteneği verdik." Sad, 38/20.

¹¹⁶⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 49.

cevap verir. (Âşık Şenlik,117) Yine bir muamma olarak Hz. Âdem'in yaratılışın temelini teşkil eden çar anâsırı sorar, Sümmânî de şöyle açıklar:

*Çâr anâsırdandır Âdem'in bendi
İnsanda bulunan hâller nedendir
Bu çâr anâsırın aslı ne ola
Cesetler balçıktan kanlar nedendir*

*Çâr demek dört şem'dir kılâm âşikâr
Ayân olsun böyle hâller biz için
Âteş ile âbdır hâk bir de rüzgâr
Eser türlü devir yeller biz için (Âşık Sümmânî, 72)*

Âşık Ömer insanı bu dört unsurdan meydana gelen muma teşbih etmekte, mumun tepesindeki ateşi hidâyet nûru olarak telakkî etmekte ve hüsn-i ta'lîl yaparak güneş ve ayın bu hidâyet nûrunu görerek ışık saçtığını ifade etmiştir.

*Aslı dörtlür çârı unsurdan mürekkep bir şecer
Hâsıl oldu başına nûr-i hidâyet verdi fer
Reşk eder şevk-i şuâ'ın göricek şems ü kamer
Diyessin dikmiş göğe teşbih okur Sübhan'e mum (Âşık Ömer, 248/430-3)*

*Hasan Dede, tutar isen sen hakikat şem'ini
Âb ile bad'dan sönmez od olan anlar bizi (Âşık Hasan Dede, 101/4)*

Bazı âşıkların insanın biyolojik olarak dünyâya gelişini de tasvir etmiş ve insanı bazen mimar elindeki esere bazen üstâd elindeki talebeye benzetmişlerdir. (Âşık Ömer, 53/80) Bu hususta en güzel şiir Âşık Dertlî'ye aittir.

*Bir zaman eğlendim sulb-i pederde
Kereme uğradım kâne yetiştim
Bir zaman meks ettim rahm-i mâderde
Vücûd hâsıl ettim câne yetiştim*

*Erba' anâsırdan olundum tertîp
Üstadım Hüdâ'dır eylemiş terkîb*

*Ben ana kul oldum ol bana habîb
Bir mâ' idim şekl-i insâna yetiştim*

*Hak mimârım oldu kuruldu binam
El ayak parmaklar yapıldı tamam
Dokuz ay dokuz gün olunca hitâm
Vakt erişti bu cihâna yetiştim*

*Dertli Hak'tan nutuk geldi dilime
Tarîkatten bir yol geçti elime
Hakîkatten su bağlandı gölüme
Katre idim bir ummâna yetiştim (Âşık Dertlî, 143/59-4)*

Kur'an-ı Kerim'de insanın yaratılışı “Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın”¹¹⁶⁵ ayetinde ifade edildiği gibi Allah'ın bedenlere ruh üflemesiyle gerçekleşmiştir. Âşık Cemâl Hoca, bu ruh üfleyişi vücûd iklimine dolan bir hava olarak düşünmektedir. Âşık Seyrânî ise bu üfleyişle insanda toprak, su, hava, ateş, beden, ruh ve Rab şeklinde yedi unsurun bir araya geldiğini dile getirmektedir.

*Vücûd iklimine doldu bir hevâ
Onunçün âlemde oldum bî-nevâ
Çalındı sînemde müzik-i nevâ
Sad-yı zenburu pek âyân gördüm (Âşık Cemâl Hoca, 182/153-4)*

*Türâb u âb bâd u nâr rûh u ten rab bu yedi unsur
Kitâb-ı kâinatta mümteziç bir külli mutlaktır
Bu esmânın müsemması “nefahtü fihhi min rûhi”
Cevâbın bilmeyip cândan suâl eden ne ahmaktır (Âşık Seyrânî, 326/44)*

Âşık şiirinde devriyyelerle ilgili buraya kadar işlediğimiz devriyye örnekleri devriyye-i ferşiyye örnekleridir. Yukarıda da ifade edildiği gibi devriyye-i ferşiyye örnekleri oldukça çok iken devriyye-i arşiyye örnekleri yok denecek kadar azdır. Ancak

¹¹⁶⁵ 15/Hicr, 29.

Âşık Sümmânî ile Âşık Şenlik atışmalarında kavs-i urûcî yani devriyye-i arşiiyenin de işlendiği görülmektedir. Karşılaşmada göklerin yolunun Hz. Muhammed'in miraca çıkarken üzerine basıp yükseldiğine inanılan Muallak Taşı olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca dünyâdan semaya uzâtilan temsili bir merdivenin olduğu, bu merdivenin her basamağının bir âleme tekabül ettiği ve mimarının Allah (cc) olduğu, merdivenin başında ise Hz. Âdem'in memur bulunduğu dile getirilmiştir. (Âşık Sümmânî, 70) Karşılaşmanın devamında ise Hz. Âdem'in yaratılıp dünyâyâ indirilmesinin işlenmesi bize tasavvufî düşüncede yaratılışı ve Allah'a tekrar dönüşü ifade eden kavs-i nüzuli ve kavs-i uruciye hatırlatmaktadır. Âşık Sümmânî, başka bir şiirde kavs-i urûcu karşılayacak şekilde "burç" kelimesini kullanır ve Hz. Muhammed'in Mîraç'a çıkarken izlediği yolun Kâbe'den başlamak sûretiyle arş üzerinden o burca ulaştığını, bu yolun başta kendisi olmak üzere diğer insanlar için de manen bir hedef gösterdiğini ifade eder. Âşık Sümmânî özellikle "Yeryüzünden yol kalkmıştır gaziler/Arş yüzünden bir yol gider o burca" ifadesiyle yeryüzünden hareketle arşa yükselmenin Hz. Muhammed'e mahsus olduğunu, ümmetinden o makama ulaşmak isteyenlerin artık arş yüzünden yani manen terakkî ederek ulaşabileceklerini dile getirir.

*Mevlâm ikrâr etti geldim cihâna
Gözüm açtım mâil oldum o burca
Tâlîp idim hak kelâmlar okudum
Elîf kaddini dâl yazar o burca*

*Yazılmış alnıma kara yazılar
Segird olan ustasını arzular
Yeryüzünden yol kalkmıştır gaziler
Arş yüzünden bir yol gider o burca*

*Sümmânî'yem ben bir Hakk'a tapmışım
Kırklar meclisinden hisse kapmışım
Eğer Kâbe ise ben de bulmuşum
Muhammed Mi'râcî çıkar o burca (Âşık Sümmânî, 156/3)*

SONUÇ

XV. yüzyılda oluşmaya başlayıp XVII. yüzyılda teşekkülünü tamamlayan Âşık Edebiyatı, Türklerin müslüman olmadan önceki toplumsal hayatında gerek devlet kademesinde gerekse halk nezdinde oldukça önemli bir yere sahip olan Ozan-Baksı geleneğine dayanmaktadır. Bu gelenek İslam dininin kabulü, Anadolu'nun fethiyle birlikte yerleşik hayata geçiş, XII. yüzyıldan sonra tarikatların teşekkül etmesi ve tasavvufî düşüncenin bu tarikatler vasıtasıyla yaygınlaşması gibi faktörlerin etkisiyle yaşanan tarihî ve toplumsal değişimler neticesinde yerini âşıklık geleneğine bırakmıştır. Böylece ozanın yerini âşık, ozan-baksı geleneğinin yerini ise âşıklık geleneği ve Âşık Edebiyatı almıştır.

Ozan-Baksı geleneğinden âşıklık geleneğine geçişte tasavvuf önemli bir yere sahiptir. Anadolu'nun İslamlaşmasında Horasan erenleri denilen ve şehirden şehire ilâhîler okuyarak dolaşan dervişlerin üstlendiği fonksiyon, âşıklık geleneği içerisinde âşığa yüklenen bir misyon olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu misyon neticesinde âşık sadece saz çalan ve şiir söyleyen bir kişi değil aynı zamanda halkın dinî-tasavvufî duygu ve düşüncelerine tercüman olan, onlara her zaman iyi ve güzel olanı tavsiye eden bir âşık-şair tipinin, bazı âşıkların tarikat çevreleri ile sıkı irtibatı ile de derviş-şair tipinin adı olmuştur. Bu tipin oluşmasında âşık şiirini derinden etkileyen tasavvufî düşüncenin ve tarikatların iyice yaygınlaştığı Osmanlı toplum hayatı ve yaşam biçiminin etkisi vardır.

Âşıkların ortaya koyduğu Âşık Tarzı Şiir Geleneği temelde biri mahallileşme diğeri de manevîleşme olmak üzere iki temayül neticesinde ortaya çıkmıştır. Mahallileşme temayülü daha ziyade halkın yüksek kesimlerine hitap eden Divan Edebiyatı ve Tekke Edebiyatı mahsullerinin halkın bedîî ihtiyaçlarını karşılayamaması sonucu ortaya çıkmıştır. Manevîleşme temayülü ise Osmanlı toplumunda XVII. yüzyıldan itibaren tarikatlerin yaygınlaşmasıyla birlikte artan dinî yaşantı ve kabuller sonucu ortaya çıkmış, bu temayül neticesinde ozanlar tehzil konusu olmuştur. Bu noktada âşıklar biri ozana karşı, diğeri de toplumda katı şeriatçı ve şekilci tutumlarıyla ortaya çıkan zâhid tipine karşı olmak üzere iki tavır içerisinde olmuşlardır. Bir taraftan mahallileşme diğer taraftan da manevîleşme temayülünün neticesinde ortaya çıkan Âşık

Edebiyatı belli bir tarikatın tesiri altında kalmadan “*muhtelif zümreler arasında müşterek*” bir edebiyat olmuştur.

Başta Bektaşîlik olmak üzere çeşitli tarikat çevrelerinde toplanan ve bazıları da bir tarikate intisap eden âşıklar, şiirlerinde tasavvufî neşveyi sıklıkla işlemeye başlamış, çoğu zaman bir arif ve derviş edasıyla halk arasında tasavvufun yayılmasına katkıda bulunmuşlardır. Çoğu ümmî olan âşıklar bir taraftan tarikat çevreleri ile kurdukları irtibat ile kendilerini yetiştirmiş bir taraftan da halkı yetiştirme ve yönlendirme ameliyesini icra etmişlerdir. Halkın âşıklar hakkında taşıdığı kaynaklarının ilahî oluşu intibai ve hürmetkâr hisler de bu faaliyetler neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu intibanın ortaya çıkmasında rüyâda pir elinden bade içme motif ve geleneğinin de ayrıca bir etkisi vardır.

Ozan-Baksı geleneğinden âşıklık geleneğine geçiş sürecinde etkin bir rola sahip olan tasavvuf, rüyâ, bade, mahlas alma ve çıraklık gibi gelenek unsurlarının şekillenmesinde de etkili olmuştur. Âşığın sade kişilikten sanatçı kişiliğe geçiş yapmasında önemli bir yere sahip olan rüyâ motifi, köken itibarıyla Ozan-Baksı geleneğinden bazı izler taşısa da daha ziyade değişen toplumsal ve dinî hayatın etkisiyle şekillenmiştir. Rüyâda âşık adayının karşısına namaz kılar veya zikir yapar vaziyette çıkan pirlerin Hz. Peygamber, dört halife ve tarikat erbâbı kişiler olarak telakkî edilmesi; içirilen bade vasıtasıyla saz çalma ve şiir söyleme kabiliyetinin elde edilmesinin yanında dinî ilimlerin ve Allah aşkının vehbî olarak öğrenildiği inancı dinî ve tasavvufî unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu unsurlar İslam ve tasavvuf geleneği içerisinde farklı rüyâ örneklerinde de bulunmaktadır. Ancak âşık rüyalarını farklı kılan en önemli husus, âşıkların bu rüya neticesinde mecazî aşk unsuru olarak kabul edilen “pir-i muganın kızı” vasıtasıyla ilahî aşka geçiş yapmalarıdır. Neticede bütün mecazî aşklardan geçen âşık ilahî aşkı terennüm etmeye başlar.

Âşıklık geleneğindeki rüyâ motifinde bade içme merasimi önemli bir yere sahiptir. Bâde içme, bu geleneğe özgünlük ve tasavvufî/mistik muhtevâ kazandırmaktadır. Rüya motifi bâde içmenin gerçekleşebilmesi için uygun bir ortam sağlamakta, rüyâ bir başlangıç ve hareket noktası, bâde ise nihai nokta olmaktadır. Dolayısıyla bâde, rüyâ motifinden daha etkin bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Rüya motifinin Şamanizm ve şamanlık ekseninde bazı izahları yapılmışsa da bâde için

bu izahlar mümkün değildir. Nitekim Şamanlık geleneğinde bâde unsuruna rastlanmamaktadır. Bu durum XVII. yüzyıldan itibaren Anadolu’da oluşan âşıklık geleneğinin ve özellikle bâdeli âşık teamüllerinin oluşmasında tasavvufun etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

Bâdeli âşıklık geleneğindeki rüyâda âşıklara sunulan üç bâde, tasavvuf literatürü içerisinde yer alan *bâde-i elest*, *mey-i muhabbet* ve *şarâb-ı vahdet* şeklindeki bâde tasnifiyle mahiyet itibariyle aynıdır. Âşıklara “*Kendi bir, adı bin aşkına*” sunulan birinci bâde “*bâde-i elest*”; “*Pirler aşkına*” sunulan ikincisi bâde “*bâde-i muhabbet*”; “*Sevdiği aşkına*” sunulan üçüncü bâde ise “*bâde-i vahdet*”tir. Rüyada gösterilen kadın sevgili mecâzî aşkı, bade ise ruhsal uyanışı ve ilâhî aşka geçişi sembolize etmektedir. Ayrıca rüyâda pirlar veya normal hayat içerisinde şeyh ve hocalar tarafından bazı tasavvufî mana ve muhtevayı ilham edecek şekilde verilen ve genellikle ilâhî aşkı hatırlatan mahlasları adeta bir kimlik olarak kabul eden âşıklar, mahlaslarının manalarına uygun olarak şiirler terennüm etmişlerdir. Bir müddet mecâzî aşka yönelik şiirler söyledikten sonra ve özellikle tarikat çevreleri ile irtibat kurdukları dönemden itibaren ilâhî aşka yönelik şiirler söylemeye başlamışlardır. Âşıkların çıraklık eğitimi ve usta-çırak ilişkileri de bu minvalde şekillenmiş, mecâzî aşka yönelik şiirler terennüm ettikleri dönemi çıraklık, ilâhî aşka geçiş yaptıkları dönemi ise ustalık dönemi olarak görmüşlerdir.

Âşık Tarzı Şiir Geleneği’ne ait şiirler bir bütün olarak incelendiğinde en temel konunun aşk olduğu, diğer konuların ise aşk perspektifinden ele alındığı görülmektedir. Tasavvufun tarihi gelişim süreci içerisinde Anadolu’nun fethedilmesi ve XVII. yüzyıldan itibaren tarikatlerin yaygınlaşması ile birlikte zühd ve takva geleneği bu coğrafyada daha seyyal bir şekil alarak ilâhî aşk felsefesine dönüşmüştür. Ahmed Gazzâlî, Fahreddin Irakî, Mevlânâ ve Yunus Emre gibi mutasavvıflar verdikleri eserlerle bu ilâhî aşk felsefesinin temelini atmışlardır. Özellikle Yunus Emre’nin takipçisi sayabileceğimiz âşıklar ise bu felsefenin halk tabanında dillendirilmesini ve yaygınlaşmasını sağlamışlardır.

Âşık şiirinde gerek musavvıfların Elest Bezmi Teorisi ile temellendirdikleri ezeli aşk ve evrensel aşk nazariyelerini dile getiren, gerekse mecâzî aşk-ilâhî aşk anlayışlarını işleyen şiir örneklerini bulmak mümkündür. Bu noktada âşıkların dillendirdikleri aşk

anlayışı, tamamıyla bir doktrin olmanın ötesinde yaşanmışlık ve pratiklere de dayanmaktadır. Bu yüzden mecâzî aşk ile ilâhî aşk çoğu zaman içi içe bir şekilde ve “*mecaz hakîkatin köprüsüdür*” prensibiyle ilahî aşka geçiş yapmak suretiyle en ziyade bu gelenek içerisinde işlenmiştir.

Âşıkların aşk perspektifinden bakarak işledikleri konuların başında varlık ve yaratılış konusu gelmektedir. Varlığa “*Âşık fâni, maşuk bâkî*” penceresinden bakan âşıklar Allah’ı bütün noksanlıklardan münezzeh en güzel sevgili olarak görmekte, masivayı ise O’nun güzelliğinin yansıdığı geçici bir varlık olarak kabul etmektedirler. Ayrıca ezeli aşk nazariyesi çerçevesinde Allah’ı elest bezminde ruhlara “*elestü bi rabbiküm*” hitâbıyla bade sunan sevgili, insanları ise sevgilinin güzelliği ile sarhoş olan ve hayrete düşün âşık olarak görmüşlerdir. Bu bakımdan şiirlerde gerek tenzihî gerekse teşbihî tevhit aşlayışını dile getiren ifadelerle sıkça rastlanmaktadır.

Yaratılış konusunda başta hakikat-ı Muhammediyye olmak üzere yaratılışın seyri, tenezzülât-ı seb’a, hazarât-ı hams gibi tasavvufun önemli konuları teknik ifadeler yeterince kullanılmaksızın işlenmiş, zaman zaman mitolojik anlatımlara da yer verilmiştir. İlâhî nûrun mutlak varlıktan ayrılıp süflî âlem sayılan dünyâyâ, yani cansızlar âlemine (âlem-i cemâdât) ininceye kadar geçen sürecini ifade eden devriyye-i ferşîyye örnekleri de âşıkların şiirlerinde yer almıştır.

Netice itibarıyla Ozan-Baksı geleneğinin tarihi süreç içerisinde âşıklık geleneğine dönüşmesinde önemli bir yere sahip olan tasavvuf, aynı zamanda gerek âşıklık geleneğinin şekillenmesinde gerekse Âşık Tarzı Şiir Geleneği’nin mahsullerinden olan şiirlerin muhtevasının oluşmasında etkin bir faktör olmuştur. Bu etki neticesinde Âşık Edebiyatı dinî-tasavvufî karakteri ağır basan bir edebiyat olarak şekillenmiştir.

KAYNAKÇA

1. Divan Kaynakçası:

(Çalışmamızda kullandığımız şiirlerin kaynaklarını vermek üzere kullandığımız parantez içi dipnotlar (Âşık Sümmânî, 334/234 örneğinde olduğu gibi) aşağıdaki Divan ve eserlerden sırasıyla sayfa, şiir numarası ve dörtlük ya da mısraı gösterecek şekilde verilmiştir.)

(**Âşık Cemâl Hoca**): Yasin Yaşar Turan, *Kağızmanlı Cemâl Hoca*, Âşık Ofset, Ankara 2007.

(**Âşık Dertli**): Dilaver Düzgün, *Dertli Divanı, Karşılaştırmalı Metin*, Fenomen Yay., Erzurum 2011.

(**Âşık Gevherî**): Şükrü Elçin, *Gevherî Divânı*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 1998.

(**Âşık Hacı Talibî**): Mehmet Yardımcı, *Zileli Âşık Talibi*, İnanç Yayınları, İstanbul 1989.

(**Âşık Hasan Dede**): Tahir Kutsi Makal, *Âşık Hasan Dede*, Toker Yay., İstanbul 1997.

(**Âşık Hengâmî**): Sadettin Nüzhet Ergun, *XIX'uncu Asır Sazşâirlerinden Hengâmî*, Sühulet Kütüphanesi, t.y.

(**Âşık Kâtibi**): Saadettin Nüzhet Ergun, *XVII. Yüzyıl Saz Şâirlerinden Kâtibî*, Sühulet Kütüphanesi, t.y.

(**Âşık Kemâlî Baba**): Nail Tan, *Altunhisarlı Âşık Kemâlî Baba*, Ankara 2006.

(**Âşık Kusûrî**): M. Kaya Bilgegil, *XVIII. Asır Saz Şâirlerinden Kusûrî*, Salkımsöğüt Yay., Erzurum 2011.

(**Âşık Ruhsatî**): Doğan Kaya, *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*, Sivas İli Kangal İlçesi Deliktaş ve Çevre Köyleri Kültür ve Turizm Derneği, Sivas 2005.

(**Âşık Seyranî**): Mustafa İslamoğlu, *Seyrânî, Hayatı-Kişiliği-Sanatı-Şiirleri*, Denge Yay., İstanbul 2007.

(Âşık Silleli Sürurî): Sadettin Nüzhet Ergun, *Sille'li Sürûrî*, Sühulet Kütüphanesi, t.y.

(Âşık Sümmânî): Abdulkadir Erkal, *Âşık Sümmânî Divanı*, Birleşik Yay., Ankara 2012.

(Âşık Şem'î): Feyzi Halıcı, *Âşık Şem'î Hayatı ve Şiirleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1982.

(Âşık Şenlik): Ensar Aslan, *Çıldırılı Âşık Şenlik, Hayatı, Şiirleri, Karşılaşmaları, Hikâyeleri*, Maya Akademi, Ankara 2007.

(Âşık Ömer): Sadettin Nüzhet Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, İstanbul t.y.

(Bayburtlu Celâlî): Ahmet Doğan, *Bayburtlu Celâlî Baba, Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Şiirleri*, Ankara 1999.

(Bardızlı Âşık Nihanî): Zekeriya Gedik, *Bardızlı Âşık Nihanî Divânı*, İstanbul 1995.

(Beşiktaşlı Gedâî): Saadettin Nüzhet Ergun, *XIX. Asır Sazşâirlerinden Beşiktaş'lı Gedai*, Sühulet Kütüphanesi, t.y.

(Erzurumlu Emrah): Metin Karadağ, *Erzurumlu Emrah, Yaşamı-Sanatı-Şiirleri*, Ayyıldız Matbaası, Balıkesir 1996.

(Kayıkçı Kul Mustafa): M. Fuat Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları-II*, Akçağ Yay., Ankara 2004.

(Kuloğlu): Sadettin Nüzhet Ergun, *Kuloğlu*, Sühulet Kütüphanesi, t.y.

(Tokatlı Nuri): Çankırılı Ahmet Talat, *Âşık Tokat'lı Nuri*, Çankırı Matbaası, Çankırı 1933.

(Yozgatlı Hüznî): M. Öcal Oğuz, *Yozgatlı Hüznî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.

(Zileli Âşık Ceyhunî): Hayrettin İvgin – Mehmet Yardımcı, *Zileli Âşık Ceyhunî ve Diğer Ceyhuniler*, Ürün Yay., Ankara 1996.

2. Eser Kaynakçası:

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs Amme's-tehere Mine'l-Ehâdîsî 'alâ Elsineti'n-Nâs*, Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 3. bsk. Beyrut, 1932.
- Aça, Mehmet, “Halk Edebiyatında Tür ve Şekil”, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, 10. Baskı, Editör: M. Öcal Oğuz, Ankara 2013.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Tahk.: Şuayb Arnaut ve Arkadaşları, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1999.
- Akça, A. Kemal, *Sille'nin Halk Şâirleri*, Haşim Basımevi, Konya 1940.
- Akman, Eyüp, *Kastamonu Kaynaklarında Erzurumlu Emrah (Müntehâbât-ı Eş'ar)*, Gazi Kitâbevi, Ankara 2011.
- Albayrak, Nurettin, “Âşık”, *DİA*, III, İstanbul 1991.
- , “Ozan”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007.
- , *Âşık Ömer*, Kapı Yay., İstanbul 2006.
- , “Terzi Baba”, *DİA*, XXXX, İstanbul 2011.
- , “Seyranî”, *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009.
- , *Sümmânî*, Timaş Yay., İstanbul 2001.
- Algar, Hamid, “Hâlid el-Bağdâdî”, *DİA*, XV, İstanbul 1997.
- Aliyeva, Metanet Azizgızı, ““Söz, Buta, Saz” Üçgen Sisteminin Ezoterik Anlamı”, *I. Uluslararası Âşık Sümmânî ve Âşıklık Geleneği Sempozyumu*, Editör: Abdulkadir Erkal, Birleşik Yay., Ankara 2012.
- Alptekin, Ali Berat, *Çıldırli Âşık Şenlik Bibliyografyası*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989.
- , *Palandöken'in Zirvesindeki Âşık Erzurumlu Emrah*, Akçağ 2004.
- Andrews, Walter G., *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı (Osmanlı Gazelinde Anlam ve Gelenek)*, Çev. Tansel Güney, İstanbul 2000.
- Ankaravî, İsmail Rusûhî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi, İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyyesi ve Şerhi*, Haz.: Mehmet Demirci, Vefâ Yay., İstanbul 2008.

- Aras, M. Sıtkı, *Erzurum'un Manevî Mimarları*, Dergah Yay., İstanbul 2007.
- Arıcı, Resul, *Salâhî'nin Tasavvufî Şiir Şerhleri*, MÜSBE, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2006.
- Artun, Erman, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, Kitâbevi Yay., İstanbul 2009.
- , *Günümüzde Adana Âşıklık Geleneği ve Âşık Feymanî*, Adana Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yay., Hakan Ofset, Adana 1996.
- , *Türk Halk Edebiyatına Giriş*, Kitâbevi Yay., İstanbul 2004.
- Aslan, Ensar, "Âşık Şenlik'in Hikâyelerinin Konularının Kaynakları", *Âşık Şenlik Sempozyumu Bildirimleri*, 22-23 Mayıs 1997, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000.
- , *Çıldırli Âşık Şenlik*, 2. Baskı, Dicle Üniv. Eğitim Fak. Yay., 1992.
- , *Çıldırli Âşık Şenlik, Hayatı, Şiirleri, Karşılaşmaları, Hikâyeleri*, Maya Akademi, Ankara 2007.
- , *Doğulu Saz Şâirleri*, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum 1978.
- Aslanoğlu, İbrahim, "Erzurumlu Emrah'ın Yaşamıyla İlgili Belgeler ve Bilgiler", *III. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri*, 7-9 Mayıs, Eskişehir 1987.
- , *Dil Mülkünün Sultanları*, Erman Yayınevi, İstanbul 1985.
- Aşkun, Vehbi Cem, *Büyük Halk ve Saz Şâiri Emrah/Seçme Şiirler*, Sivas Kamil Matbaası, Sivas 1942
- , *Büyük Halk ve Saz Şâiri Ruhsatı*, Sivas 1944.
- , *Terzi Baba ve Erzincan Şâirleri*, Balıkesir 1956.
- Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdadî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- , "Hazarât-ı Hams", *DİA*, XVII, İstanbul 1998.
- Attar, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliya*, Çev.: Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1984.

- , *Mantık al-Tayr*, Terc.: Abdulbaki Gölpınarlı, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2012.
- Aydın, Mehmet S., “İnsan-ı Kâmil”, *DİA*, XXII, İstanbul 2000.
- Ayni, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 2000.
- Ayvazoğlu, Beşir, *Aşk Estetiği*, Ötüken Yay., İstanbul 1996.
- Ayverdi, İlhan, *Kubbealtı Lügati-Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı, İstanbul 2008.
- Azamat, Nihat, “Melâmet”, *DİA*, XXIX, Ankara 2004.
- , “Kâdiriyye”, *DİA*, XXIV, İstanbul 2001.
- Baklî, Ruzbihan, *Abherü'l-âşıkîn* (Nşr. H. Corbin - Muhammed Muîn), Paris 1958.
- Banarlı, Nihat Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Meb 1971, c. I.
- Bardakçı, M. Necmeddin, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasawuf*, Rağbet Yay., İstanbul 2005.
- Barkan, Ömer Lütfi, “Osmanlı imparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler İstilâ Devirlerinin Kolonizâtör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *Tasavvuf Kitabı*, Haz.: Cemil Çiftçi, Kitâbevi, İstanbul 2008.
- Başar, Zeki, *İçtimai Adetlerimiz ve İnançlarımız*, Erzurum 1972.
- Başaran, Selman, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, Uludağ Üniversitesi Yayınları, Bursa 1994.
- Başgöz, İlhan, *İzahlı Türk Halk Edebiyatı Antolojisi*, Ararat Yay., Ankara 1968.
- , *Folklor Yazıları*, Adam Yay., İstanbul 1986.
- Bayrakdar, Mehmet, “İbn Sinâ’da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak ‘Aşk’”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, cilt: XXVII
- Bilgegil, M. Kaya, *XVIII. Asır Saz Şâirlerinden Kusûrî*, Salkımsöğüt Yay., Erzurum 2011.
- Bilgili, İsmail –Çelik, Ahmet, *Muhammed Kudsî el-Bozkırî*, Konya 2013.
- Bilgin, A. Azmi, “Nigârî”, *DİA*, XXXIII, İstanbul 2007.

- Bolat, Ali, *Melâmetîlik*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Boratav, Pertev Naili, “Türk Folklorunda Erzurum ve Erzurumlu Emrah”, *Folklor ve Edebiyat* 2, İstanbul 1991.
- , *Folklor ve Edebiyat* 2, İstanbul 1983.
- , *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, Gerçek Yay., İstanbul 1969.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. El-Muğîre, *Sahîh-i Buhârî*, Tahk.: Muhammed Zühêyr b. Nasır, Daru Tavku’n-Necat, 1422/2001.
- Bulut, Sebahattin, “Sanamerli Hacı Ahmet Baba”, *Erzurumda İz Bırakanlar*, Kültür Yay., İstanbul 1995.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Haz.: Mustafa Tatcı-Cemâl Kurnaz, Bizim Büro, Ankara 2009.
- Bursevi, İsmail Hakkı, *Ruhu’l Beyan Tefsiri*, Fatih Yayınevi, İstanbul.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü’l-Üns – Evliyâ Mekâbeleri*, Tercüme ve Şerh: Lamîî Çelebi, Haz.: Süleyman Uludağ – Mustafa Kara, Pinhan Yay., İstanbul 2011.
- Candan, İlknur, *Muhammed Kudsî Bozkırî Hazretlerinin Hayatı*, AÜSBE, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Yayınları, İstanbul 2009.
- Ceylan, Ömür, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, Kitâbevi Yay., İstanbul 2000.
- Chittick, William, *Varolmanın Boyutları*, Derleyen ve Çeviren: Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 2013.
- el-Cîlî, Abdulkerîm, *İnsân-ı Kâmil*, Terc.: Abdulaziz Mecdi Torun, Haz.: Selçuk Eraydın-Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.
- , *Hakikat-i Muhammediyye*, Çev.: Muhammed Bedirhan, Nefes Yay., İstanbul 2012.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240)’ye Göre Hayal ve Düzeyleri,” *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, IV (10), Ankara 2003.

- , “Hallâc’ın “Ene’l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ’nın Şatahât Yorumu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, cilt: VI, sayı: 15.
- Çankırlı Ahmet Talat, *Âşık Dertlî-Hayatı, Divanı*, Bolu 1928.
- Çelebi, Asaf Hâlet, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Hece, Ankara 2006.
- Çelik, İsa, “Tasavvufî Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb'a Anlayışı” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, cilt: IV, sayı: 10
- , *Tasavvufî Düşüncede İnsan-ı Kâmil*, Kaknüs Yay., İstanbul 2010.
- Çınar, Fatih, *Hamza Nigarî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Düşüncesi*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 2009.
- Çiftçi, Fazıl, *Kastamonu Camileri, Türbeleri ve Diğer Eserleri*, Ankara 1995.
- Çobanoğlu, *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*, Akçağ Yay., Ankara 2000.
- Dağlı, Muhtar Yahya, *Tokatlı Gedayî*, Maârif Kitaphanesi, İstanbul 1943.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah, *Musnedu'd-Dârimî el-Ma'rûf Bi Süneni'd-Dârimî*, Tahk.: Huseyn Selîm Esed, Dâru'l-Muğnî, Riyâd 1420.
- Davud el-Kayserî, *Aşk Şarâbı – Kasîde-i Hamriyye Şerhi*, Terc.: Turan Koç/Mehmet Çetinkaya, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Demiralp, Burhan, *Ahmet Kutsi Tecer’in Halkbilimi İle İlgili Çalışmaları*, Gazi Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1988.
- Demirci, Mehmet, *Tarihî-Tasavvufî Menkıbeler ve Yorumları*, Nefes Yayınları, İstanbul 2011.
- , “Hakikat-i Muhammediyye”, *DİA*, XV, İstanbul 1997.
- , “Hazret”, *DİA*, XVII, İstanbul 1998.
- Demirci, Mehmet Emin, *Homeros’tan Âşık Veysel’e Tarihte ve Toplum Yaşamında Körler - Bilgelik mi, Çaresizlik mi?*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005.
- Demirli, Ekrem, “Sûfilerin Âlem ve Tabiat Görüşü: Her Şey Tanrı’ya İşaret Eden Canlı Bir Âyettir”, *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu*, 15 Mayıs 2008.

-----, “Rüya İçinde Rüya: Âlem Tabir Edilmesi Gereken Bir Rüyadır”, *Keşkül*, 2007 (11).

-----, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul 2011.

-----, *Aşk Nedir?*, Sufi Kitap, İstanbul 2014.

Develioğlu, Abdullah, *Büyük İnsanlar*, t.y.

Dizdaroğlu, Hikmet, *Halk Şiirinde Türler*, TDK Yay., Ankara 1969.

Doğan, Ahmet, *Bayburtlu Celâlî Baba, Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Şiirleri*, Ankara 1999.

Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, (16. bsk.), Vadi Yay., Ankara 2003

Düzen, İbrahim, *Aziz Nesevî’ye Göre Allah-Kainat-İnsan*, Furkan Yay., İstanbul 2000.

Düzgün, Dilaver, “Âşık Edebiyatı”, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Ed: M. Öcal Oğuz, Grafiker Yay., Ankara 2013.

-----, “Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Erzurumlu Emrah”, *Millî Folklor*, Güz 2000, Sayı: 47.

-----, “Çıldırılı Âşık Şenlik ile Narmanlı Âşık Sümmanî’nin Karşılaşmaları”, *Millî Folklor*, Yıl: 12, VI(48), kış 2000.

-----, *Dertli Divanı, Karşılaştırmalı Metin*, Fenomen Yay., Erzurum 2011.

-----, *Âşık Yaşar Reyhani Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Seçmeler*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 1997.

-----, *Âşık Mevlüt İhsani Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Seçmeler*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 1997.

-----, *Erzurum’da Kahvehaneler ve Âşık Kahvehanesi Geleneği*, Aktif Yayınları, Ankara 2005.

Eflâkî, Ahmed, *Âriflerin Menkıbeleri I-II*, Çev.: Tahsin Yazıcı, Meb Yay., İstanbul 1995.

Elçin, Şükrü, *Gevherî Divânı*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 1998.

-----, *Âşık Ömer*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1999.

- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yay., İstanbul 2008.
- Ergun, Sadettin Nüzhet, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, İstanbul t.y.
- , *XIX. Asır Sazşâirlerinden Beşiktaş'lı Gedâî*, Sühulet Kütüphanesi, t.y.
- , *XIX'uncu Asır Sazşâirlerinden Hengâmî*, Sühulet Kütüphanesi, t.y.
- , *Türk Şâirleri*, II, Bozkurt Basımevi, İstanbul 1936.
- , *Kuloğlu*, Sühulet Kütüphanesi, t.y.
- , *XVII. Yüzyıl Saz Şâirlerinden Kâtibî*, Sühulet Kütüphanesi, t.y.
- Erkal, Abdulkadir, "Sümmânî'nin Âşık Edebiyatına Olan Etkisi", *Narman Sosyal Kültür Sanat Dergisi*, Sayı: 1, 1999.
- , *Âşık Sümmânî*, Fenomen Yay., Erzurum 2007.
- , *Âşık Sümmânî Divanı*, Birleşik Yay., Ankara 2012.
- , *Erzurumlu Emrah Divanı*, Birleşik Yay., Ankara 2014
- Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, *Mârifetnâme*, Sadeleştirme: Cafer Durmuş-Kerim Kara, Erkam Yay., İstanbul 2011.
- Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, Haz.: Abdullah Uçman, İnsan Yay., İstanbul 2013.
- Farsakoğlu, Ayşe, *Hâce Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Dinî ve Tasavvufî Unsurlar*, (Yayınlanmış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2010.
- Fayda, Mustafa, "Bilal-i Habeşî", *DİA*, VI, İstanbul 1992.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *Erzurum Şâirleri*, Aktaran: Abdulkerim Dinç, Erzurum 2011 Dünya Üniversiteler Kış Oyunları Serisi, Ankara 2010.
- Frager, Robert, *Aştır Asıl Şarap*, Çev.: Ömer Çolakoğlu, Gelenek Yay., İstanbul 2004.
- Gazzâlî, Ahmed, *Sevânihu'l-Uşşâk – Aşkın Halleri*, Terc.: Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2004.
- Gedik, Zekeriya, *Bardızlı Âşık Nihanî Divânı*, İstanbul 1995.
- Gökalp, Mehmet, *Bardızlı Âşık Nihânî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1988.

- Göksel, Necati Turgut, *Âşık Emrah/Hayatı-Edebî Şahsiyeti-Eserleri ve Şiirleri*, Niğde 1966.
- Göktaş, Mehmet, “İnsan Aynasında Tecelli Eden Cemal-i İlahî’nin Divan Şairlerimizin Dilindeki İfadesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sayı: 38.
- Göktürk, Şahin, *Kağızmanlı Cemâl Hoca*, Hece Yay., Ankara 2007.
- Gökyay, Orhan Şaik, “Rüyâlar Üzerine”, *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara 1982.
- Gölpınarlı, Abdalbaki, *Âlevî-Bektaşî Nefesleri*, İnkılap Yayınevi, t.y.
- , *Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi*, İstanbul 1972.
- , *Gülşen-i Râz Şerhi*, MEB Yayınları, İstanbul 1972.
- , *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1983.
- , *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî Vilâyetnâme*, İnkılap Kitâbevi, İstanbul t.y.
- , *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap Yayınları, İstanbul 2004.
- Gölpınarlı, Abdalbâki - Boratav, Pertev Naili, *Pir Sultan Abdal*, Derin Yay., İstanbul 2010.
- Guenon, Rene, *Dante ve Ortaçağda Dinî Sembolizm*, Çev.: İsmail Taşpınar, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.
- Gültekin, Emine Dalkılıç, *Âşık Edebiyatında Peygamber Kıssaları*, Fakülte Kitâbevi, Isparta 2010.
- Günay, Umay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüyâ Motifi*, 4. Baskı, Akçağ Yay., Ankara 2005
- , “Âşık Tarzı Edebiyat Hakkında Düşünceler”, *Mehmet Kaplan İçin*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay. Ankara 1988.
- Gündoğdu, Cengiz, “Âşık Sümmanî’de Aşkın Metafiziği”, *Tasavvuf Dergisi*, yıl:8, sayı:18, Ankara 2007.
- , “Tarîkatlerin Doğuşu”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 1998, I(2).

- , *Hacı Bektâş-ı Veli, Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım*, Aktif Yay., Ankara 2007.
- Gündüz, İrfan, “Bâde” *DİA*, IV, İstanbul 1991.
- , *Gümüşhânevi Ahmed Ziyaüddîn*, Seçil Ofset, İstanbul t.y.
- Güney, Eflatun Cem, *Erzurumlu Emrah*, Sivas Türkocağı Basımevi, Sivas 1928.
- Güney, Eflatun Cem-Güney, Çetin Eflatun, *Erzurumlu Emrah/Hayatı ve Şiirleri*, Maârif Kitaphanesi, İstanbul MCMLXXV.
- , *Âşık Ruhsatî Hayatı ve Şiirleri*, İstanbul 1963.
- Gürçayır, Selcan, *Folklorun Sahtesi: Fakelore*, Gelenek Yayınları, Ankara 2007.
- Gürer, Dilâver, ““Sûfî” İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve “Makâmâtü’l-Ârifin”i”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, II(6).
- , *Fusûsu’l-Hikem ve Mesnevî’de Peygamberlerin Öyküleri*, Meram Belediyesi Kültür Yay., Konya 2007.
- , *Abdulkadir Geylânî, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.
- Güven, Merdan, “Bâdeli Âşık Geleneğinde Şamanî Kültür İzleri”, *I. Uluslararası Âşık Sümmânî ve Âşıklık Geleneği Sempozyumu*, Haz.: Abdulkadir Erkal, 31 Mayıs-2 Haziran 2012, Birleşik Yay., Ankara 2012.
- Güzel, Abdurrahman, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Akçağ Yay., İstanbul 2004.
- Halıcı, Feyzi, *Âşık Şem’î Hayatı ve Şiirleri*, Kültür ve Turizm Yay., Ankara 1982.
- Has, İbrahim, *Şabaniyye Silsilesi*, Haz.: Mustafa Tatcı, H Yay., İstanbul 2008.
- el-Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî, *Menâzilü’s-Sâirîn*, Çev.: Abdurrezak Tek, Emin Yay., İstanbul 2008.
- Holbeche, Soozı, *Rüyaların Gücü*, Çev.: Mehmet Harmancı, Say Yay., İstanbul 1994.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, 10. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2013.
- , *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanî Değerler*, Dem Yay., İstanbul 2013.

- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûp*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1996.
- Huri, Sofi, *Râbiatü'l-Adeviyye*, İstanbul 1970.
- Hüdayî, Aziz Mahmud, *Âlemin Yaratılışı ve Hz. Muhammed'in Zuhûru*, Çev.: Kerim Kara-Mustafa Özdemir, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- İrakî, Fahreddin, *Lemaât Aşka ve Âşıklara Dair*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avnî Konuk, Haz.: Ercan Alkan, İlk Harf Yay., İstanbul 2011.
- İbn Arabî, *İlahi Aşk*, Terc.: Mahmut Kanık, Sekizinci Baskı, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- , *Ahadiyyet Risalesi*, Tercüme: Hüseyin Şemsi Ergüneş, Haz. Ercan Alkan, İlk Harf Yay., İstanbul 2012.
- , *Futuhatu'l-Mekkiyye*, Terc.: Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2007.
- İbn Haldun, *Mukaddime I-II*, Çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2012.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh el-Kazvinî, *Sünen*, Tahk.: Muhammed Fuad Abdülbâkî, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul t.y.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, nşr. 'Ali Şîrî, Beyrut, 1408/1988.
- İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şâirleri I-XI*, MEB, İstanbul 1969.
- İbrahim Enis, *El-Mu'cemu'l-Vasît*, Beyrut 1997.
- İmam Gazzâlî, *Kimya-i Saadet*, Çev.: Ali Arslan, Arslan Yayınları, İstanbul 1976.
- , *İhyau Ulumi'd-Din I-IV*, Çev.: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 1979.
- , *Mişkâtü'l-Envâr – Nurlar Feneri*, Terc.: Süleyman Ateş, Bedir Yay., İstanbul 2011.
- el-İsfahani, Rağîb, *el-Müfredât*, Tahk.: Muhammed Halil Aytani, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2010
- İslamoğlu, Mustafa, *Seyranî, Hayatı, Kişiliği, Sanatı, Şiirleri*, VI. Baskı, Denge Yay., İstanbul 2007.

- İvgin, Hayrettin –Yardımcı, Mehmet, *Zileli Âşık Ceyhunî ve Diğer Ceyhunîler*, Ürün Yay., Ankara 1996.
- İz, Mahir, *Tasavvuf, Mahiyeti, Büyüklere ve Tarikatler*, Med Yay., İstanbul 1981.
- İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, Çev.: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.
- Kabaklı, Ahmet, *Âşık Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul 2008.
- Kantarı, Hasan, *Doğu Anadolu'da Âşık Edebiyatının Esasları*, Ankara 1977.
- Kaplan, Mehmet, *Türk Edebiyatı Üzerine Tahliller III, Tip Tahlilleri*, Dergah Yay., İstanbul 1991.
- , “Âşık Paşa ve Birlik Fikri”, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1995.
- Kara, Mutafta, *Bursa'da Tarikatler ve Tekkeler*, Bursa 1990.
- , *Tasavvuf ve Tarikatler Târîhi*, Dergah Yay., İstanbul 2003.
- Karahan, Abdulkadir, “Âşık Ömer”, *DİA*, IV, İstanbul 1991.
- Kardeş, Mehmet, *Meşhur Saz Şâiri Âşık Sümmânî*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1963.
- Karlığa, Bekir, “İbn Sina (etkileri)”, *DİA*, XX, İstanbul 1999.
- Kasır, Hasan Ali, *Develili Seyrani, Hayatı, Sanatı, Şiirleri*, Orhan Ofset, İstanbul 1984
- , *Erzurum Şâirleri*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999.
- Kaya, Doğan, *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 2010.
- , *Âşık Edebiyatı Araştırmaları*, Kitabevi Yay., İstanbul 2000.
- , *Edebiyatımızda Âşık Kolları ve Şenlik Kolu*, Türk Kültürü, Yıl. XXXV, S. 412, 8. 1997.
- Kaya, Mahmut, “Vücûd”, *DİA*, XXXXIII, İstanbul 2013.
- Kayaoğlu, Taceddin –Kırtan, Mahmut, *Baybutlu Hicrânî*, Fide Yay., İstanbul 2006.
- Kavak, Abdulcebbar, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, AÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 2013.

- Keklik, Nihat, *İbnü'l-Arabi'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak el-Fütühatü'l-Mekkiyye*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1980.
- Kelâbâzî, Ebu Bekir, *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'arruf*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1992.
- , *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Keleş, Hafize, *Salahaddin-i Uşşâkî ve Türkçe Tasavvufî Şiir Şerhleri*, İstanbul 2008.
- Kemikli, Bilal, *Dost İlinden Gelen Ses*, Kitâbevi Yay., İstanbul 2004.
- , *Sufî, Aşk ve Ölüm*, Sütun Yayınları, İstanbul 2008.
- , "Bu dünyada Benim Gönül Verdiğim", *Buruciye Edebiyat*, sayı, II, 2008.
- , *Sûfî Şairin İzinde Şiir ve İrfan*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2011.
- Kendi, İbrahim Aczî, *Konyalı Âşık Şem'i Konuşuyor*, Konya 1951.
- Kılıç, M. Erol, *Sufî ve Şiir*, İnsan Yay., İstanbul 2009.
- , *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufi Kitap, İstanbul 2009.
- Kırtan, Mahmut, *Bayburtlu Bürhani Baba*, Yalova 1998.
- Kocatürk, Mahir Vasfî, *Tekke Şiiri Antolojisi*, Ankara 1969.
- Korkmaz, Esat, *Alevilik ve Bektâşîlik Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar, İstanbul 2005.
- , *Eski Türk İnançları ve Şamanizm Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul 2008.
- Konuk, Ahmed Avni, *Mesnevî-i Şerif Şerhi I-XIII*, Haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, Kitâbevi Yay., İstanbul 2012.
- , *Fususü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-V*, Haz.: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İstanbul 1999.
- Köksal, M. Asım, *Peygamberler Tarihi I-II*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2004.
- Köprülü, M. Fuat, *Saz Şâirleri*, 3. Baskı, Akçağ Yay., Ankara 2004.
- , *Edebiyat Araştırmaları -1*, Akçağ Yay., Ankara 2012.

- , *Edebiyat Araştırmaları-II*, Akçağ Yay., Ankara 2004.
- , *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Akçağ Yay., Ankara 2012.
- Kurnaz, Cemâl-Tatçı, Mustafa, *Türk Edebiyatında Şathiyye*, Akçağ Yay., Ankara 2001.
- Kuşeyrî, Abdulkerim, *Kuşeyri Risalesi*, Haz: Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2005.
- , *Letâifu'l-İşârât*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007
- Kutlu, Şemseddin, *Dertli*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1988.
- Kutlu, Hüseyin, *Hâce Muhammed Lutfî, Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*, Damla Yay., İstanbul 2006.
- Kuyumcu, Fehmi, *Evliyanın Dilinden*, Ankara 1978.
- Kübrâ, Necmüddin, *Tasavvufî Hayat*, Haz.: Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 1996.
- Küçük, Sezai, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, Vefâ Yay., İstanbul 2007
- Madazlı, Ahmet, “Hacı Torun Efendi”, *DİA*, XIV, İstanbul 1996.
- Makal, Tahir Kutsi, *Âşık Hasan Dede*, Toker Yay., İstanbul 1997.
- Malik b. Enes, *el-Muvatta*, Tahk. M. Fuad Abdulbaki, Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabî Kâhire t.y.
- Mehmet Nusret (Som), *Tarihçe-i Erzurum*, Haz.: Ahmet Fidan, Dergah Yay., İstanbul 2005.
- Mehmet Abdülaziz Erzurumî, *Divân-ı Emrah*, Dersaadet, Matbaa-i Şems 1332.
- Memiş, Abdurrahman, *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), İstanbul 1999.
- Mevlânâ Celaleddin-i Rûmi, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi (I-VI)*, Terc.: Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul 2002.
- Moran, Berna, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.
- Müslim b. Haccac, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *Sahîh-i Müslim I-V*, Tahk.: Muhammed Fuad Abdalbâkî, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul 1955.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Bektâşîlik”, *DİA*, V, İstanbul 1992.

- Oğuz, M. Öcal, *Yozgathı Hüznî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- , “Sözel Belleğin tarihe Tanıklığı ve Âşıkların İnanılan Biyografileri”, *Milli Folklor*, 22 (87), 2010.
- Okay, Haşim Nezihi, *Develi’li Seyranî*, İstanbul Maârif Kitaphanesi ve Matbaası, İstanbul 1973.
- Okuyucu, Cihan, *Divan Şiiri Estetiği*, Kapı Yay., İstanbul 2011.
- Onay, Ahmet Talat, *Âşık Tokatlı Nûri*, Çankırı Matbaası, Çankırı 1933.
- , *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, Haz.: Cemâl Kurnaz, H Yay., İstanbul 2009.
- , *Türk Halk Şiirinin Şekil ve Nev’i*, Haz.: Cemâl Kurnaz, Akçağ Yay., Ankara 1996.
- Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözlüğü Teknolojileşmesi*, Çev.: Sema Bostancıoğlu, Metis Yay., İstanbul 1991.
- Ovacık, Zübeyir, “Gazzâlî’de Metafizik Bilginin İmkânı Açısından Rüya”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: XIII, Sayı 2, Aralık-2011.
- Öngören, Reşat, *Osmalılar’da Tasavvuf*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- , “Osmanlı’da Sufilerin Farklı Toplum Kesimleri ile İlişki Tarzları”, *Tasavvuf Kitabı*, Haz.: Cemil Çiftçi, Kitâbevi, İstanbul 2008.
- Özarslan, Metin, *Erzurum Âşıklık Geleneği*, Akçağ Yay., Ankara 2001.
- Özdamar, Mustafa, *Ahmed Gazzâlî ve Tevhidde Tecrid*, Kırk Kandil, İstanbul 1997.
- Özdemir, Hasan, *Âşık Şiiri*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Doçentlik Tezi (Basılmamış), Ankara 1986.
- Öztelli, Cahit, *Bektâşî Gülleri*, Özgür Yay., İstanbul 1997.
- , “Erzurumlu Emrah Hakkında Yeni Notlar”, *Türk Folklor Araştırmaları*, 2(29), Aralık 1951.
- , *Zileli Şâirler*, Samsun 1944.
- Öztürk, Yaşar Nûri, *Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, M.Ü. İlahiyat Fak. Yay., (Genişletilmiş 3. baskı), İstanbul 1989.

- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul 1983.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yay., İstanbul 2011.
- , *Ah Minel Aşk*, 10. Baskı, Kapı Yay., İstanbul 2008.
- Parman, Susa, *Rüya ve Kültür*, Çev.: Kemal Başcı, Kültür Bakanlığı Yay, Ankara 2001.
- Pekolcay, Necla, *İslamî Türk Edebiyatı*, Kitâbevi Yay., İstanbul 2002.
- Pürcevâdî, Nasrullah, *Can Esintisi/İslâm'da Şiir Metafiziği*, Çev: Hicabi Kırlangıç, İnsan Yay., İstanbul 1998.
- Rasim Efendi, Seyyid Mustafa, *Tasavvuf Sözlüğü*, Haz.: İhsan Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 2013.
- Rayman, Hayrettin, *Âşık Sümmânî*, Ankara 1997.
- Sami, Şemseddin, *Kamusu Türkî*, Tercüman Yay., İstanbul 1985.
- Seccadi, Seyyid Cafer, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, Haz.: İhsan Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 2013
- Seyidoğlu, Bilge, “Halk Şiirinde Tasavvuf”, *Tasavvuf Kitabı*, Haz.: Cemil Çiftçi, Kitâbevi Yay., İstanbul 2008.
- Schimmel, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, Çev.: Ergün Kocabıyık, İstanbul 2001.
- , *Halifenin Rüyaları*, Kabalcı Yay., İstanbul 2005.
- , *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, Çev.: Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2004.
- es-Sühreverdî, Ebu Hafs Şihâbuddin Ömer, *Avârifü'l-Meârif, Tasavvufun Esasları*, Haz.: H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Vefâ Yayıncılık, İstanbul 1990.
- Soyyer, Ahmet Yılmaz, “Bektâşîlikte Devir (Dönüşüm) Anlayışı”, *Alevilik-Bektâşîlik Araştırmaları Dergisi [Prof. Dr. Irene Melikoff'un anısına]*, 2009, sayı: 1

es-Suyutî, Celaledin b. Ebi Bekr, *Camîu's-Sağîr*, I-II, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

Şahin, Haşim. “Somuncu Baba”, *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009.

-----, “Otman Baba”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007.

Şerefüddîn Hüseyin b. Ülfetî Tebrîzî, *Reşfu'l-Elhâz fî-Keşfi'l-Elfâz*, nşr. Necîb Mâyîl Herevî, İntişârât-ı Movlâ, 2. Bsk., Tahran 1377.

Şimşek, Halil İbrahim, *18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşibendi-Müceddidî Hareket*, Hititkitâp Yay., Çorum 2008

Şimşek, Selami, “Erzurumlu Emrah’ın Şiirlerinde Tasavvufî Neşve”, *Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu I-II*, (2007), Erzurum 2009.

Tarsus Manşet Gazetesi, 20.08.2012.

Tatcı, Mustafa, “Tasavvuf ve Rumuz”, *Yesevîlik Bilgisi*, Meb Yayınları, Ankara 2000.

-----, “Tasavvuf Edebiyatında Şathîyyâtı Sûfiyâne Geleneği”, *Türk Kültürü*, Temmuz 1985, yıl: XXIV, sayı: 267.

-----, “Ledünnî Şiirde Şath Problemine Dair Notlar”, *Türk Kültürü*, Ağustos 1986, yıl: XXIV, sayı: 280.

-----, *Hayretî'nin Dinî ve Tasavvufî Dünyası*, Horasan Yay., İstanbul 2006.

-----, *Edebiyattan İçeri*, Akçağ Yay., Ankara 2007.

-----, *Yûnus Emre Divanı / Tenkitli Metin*, H Yay., İstanbul 2008.

-----, *Aşk Bir Güneşe Benzer – Yûnus Emre Yorumları*, H Yay., İstanbul 2009.

-----, *Hazret-i Pîr Şeyh Şabân-ı Veli ve Şabâniyye*, H Yay., İstanbul 2012.

Tatcı, Mustafa - Günaydın, Yusuf Turan, “Türk İslam Edebiyatında Rüya Tabirînâmeleri”, *Keşkül*, 2007 (11).

Tahrallı, Mustafa, “Ahmet Yesevî'nin Divân-ı Hikmet'inde Dinî-Tasavvufî Unsurlar”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl:20, sayı: 1, Ocak 1991.

-----, “Rifâiyye”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008.

Tarlan, Ali Nihat, “Edebiyat Tarihi Hakkında”, *Edebiyat Meseleleri*, İstanbul 1981.

Tan, Nail - İvgin, Hayrettin, “ÂşıkTahiri Bibliyografyası”, Mifad Yay., Ankara 1983.

Tan, Nail, *Altunhisarlı Âşık Kemâli Baba*, Ankara 2006.

Tanyu, Hikmet, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.

Taşyürek, Muzaffer, *Erzurum Türbeleri ve Ziyaret Yerleri*, II. Baskı, Palandöken Belediyesi Kültür Serisi 8, Erzurum 2012.

Tenik, Ali, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, Borlu Ahmed Kuddusi Vakfı, Niğde 2012.

Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünen*, Tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988.

Torun, Ali, “Tasavvufun Gölgesinde Çıldırılı Âşık Şenlik”, *Âşık Şenlik Sempozyumu Bildirimleri*, 22–23 Mayıs 1997, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000.

Tura, M. Nusret, *Aşk ve Gönül, Râh-ı Aşk I*, Haz.: Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2013.

Turan, Yasin Yaşar, *Kağızmanlı Cemâl Hoca, Âşık Ofset*, Ankara 2007.

Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Yayınları, İstanbul 1998.

-----, “Hoca Ahmed-i Yesevî’nin Türk- İslâm Tarihindeki Yeri ve Tasavvufi Şahsiyeti”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, sayı: 12.

-----, “Yunus Emre’de Barış ve Mutluluk”, *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, 7-10 Ekim 1991, 1995.

-----, “Türk Dünyasında İslam’ın Yerleşmesi ve Muhafazasında Sûfî Tarikatlar ve Yesevî’nin Rolü”, *Yesevîlik Bilgisi*, Haz.: Cemal Kurnaz-Mustafa Tacı, Ankara 2000.

-----, “Azîz Mahmud Hüdâyî’nin Bir Şiirinin Varlık ve İnsan Felsefesi Açısından Tahlili”, *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 20-22 Mayıs 2005, 2006, cilt: I.

-----, “Hoca Ahmed-i Yesevî’nin Türk Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Önemi”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu = International*

Symposium on the Contribution of Turkish World to Islam, 31 Mayıs - 1 Haziran 2007, 2007.

Uçman, Abdullah, “Tekke Şiiri”, *Başlangıçtan Günümüze Kadar, Büyük Türk Klasikleri*, II, İstanbul 1985.

-----, “Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyyeler”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Haz.: Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2005.

-----, “Tasavvufta Devir Anlayışı ve Yûnus Emre’nin Devriyyeleri”, *Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yûnus Emre Sempozyumu Bildirileri*, 26-27 Kasım 2010 İstanbul, 2010.

Uludağ, Süleyman, “Akıl”, *DİA*, II, İstanbul 1989.

-----, “Âlem”, *DİA*, II, İstanbul 1989.

-----, “Âşık”, *DİA*, IV, İstanbul 1991.

-----, “Celal”, *DİA*, VII, İstanbul 1993.

-----, “Dünya”, *DİA*, X, İstanbul 1994.

-----, “Devir”, *DİA*, IX, İstanbul 1994.

-----, “Hâlidîyye”, *DİA*, XV, İstanbul 1997.

-----, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Mârifet Yay., İstanbul 1999.

-----, “Muhabbet”, *DİA*, XXX, İstanbul 2005.

-----, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, Kabalcı Yay., İstanbul 2005.

-----, “Rüya”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008.

-----, “Tevhid”, *DİA*, XXXXI, İstanbul 2012.

Ulusoy, A. Hazım, *Sanihat-ı Seyranî*, Matbaa-ı Millî, İstanbul 1340.

Ural, Orhan, *Erzurumlu Emrah, Hayatı-Şiirleri*, Özgür Yay., İstanbul 2000.

Uzun, Mustafa, “Aşk”, *DİA*, IV, İstanbul 1991.

-----, “Devriyye”, *DİA*, IX, İstanbul 1994.

Ülken, Hilmi Ziya, *Aşk Ahlakı*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1997

Üzgör, Tahir, *Türkçe Divân Dîbâceleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

Vassâf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ I-V*, Kitâbevi Yay., İstanbul 2011.

-----, *Feyzû'l-Kemâl*, İstanbul Üniv., Nâdir Eserler Ktp., İbnülemin Kısım, nr. 10495.

-----, *Mir'âtü'l-Kemal*, İstanbul Üniv., Nadir Eserler Kütüphanesi, İbnülemin Kısım, nr., 10382, vr. 38.

Wellek, Rene - Varren, Austin, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, Çev.: Ahmet Edip Uysal, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1983.

Yakıcı, Ali, "Dede Korkut Kitabı'nda Görülen Ozan Tiplerinin Türkiye Sahası Âşıklık Geleneğinin Oluşumuna Etkisi", *Millî Folklor*, 19 (73), 2007.

Yakıt, İsmail, *Türk-İslam Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1992.

Yağmurdereli, Nesib, *Sümmânî Hayatı Şiirleri*, Ülkü Basımevi, İstanbul 1939.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Bezm-i Elest", *DİA*, VI, İstanbul 1992.

Yazıcıoğlu Muhammed, *Muhammediyye*, Haz.: Abdülvehhab Öztürk, Çelik Yay., İstanbul 2011.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV, Ankara 2000.

Yıldırım, Dursun, "Sözlü Gelenek Kültürü", *Millî Folklor*, 1 (1), Mart 1989.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002.

-----, *Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, İFAV Yayınları, İstanbul 1980.

Yılmaz, Mehmet, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Veciz Sözler Sözlüğü*, Sütun Yay., İstanbul 2008.

Yılmaz, Nuran, "Kültürümüzden İnanç Dünyamıza Yansıyan İslam Dininin İnanç Esasları: "Amentü"", *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 2/4 Fall 2007.

Yılmaz, Şirin, "Prof. Dr. Umay Günay ile Halkbilim Çalışmaları Üzerine Bir Konuşma", *Millî Folklor*, 3 (22), Ankara, 1994.

Yola, Şenay, “Cerrâhiyye”, *DİA*, VII, İstanbul 1993.

Yozgatlı Mehmed Said, *Fennî Divanı*, Haz.: Ali Şakir Ergin, Ankara 1996.

Yurdagür, Metin, “Tenzih”, *DİA*, XXXX, İstanbul 2011.

Yüce, Abdulhakim, “Tasavvufta İnsan-ı Kamil ve Mevlâna”, *Tasavvuf Mevlâna Özel Sayısı*, Ocak-Haziran 2005, Sayı: 14, Yıl: 6.

Yüce, Nuri, “Dertli”, *DİA*, IX, İstanbul 1994.

ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed el-Hüseynî, *Tâcü’l-arûs*, Matbaatu Hükumeti’l-Kuveyt, Kuveyt 1965.

www.akintarih.com/islam tarihi/seyyitbilal/seyyitbilal.htm 16.05.2014.

http://turkoloji.cu.edu.tr/HALK%20EDEBİYATI/26.php#_ednref86. 19.07.2014

www.rifailer.org/mevludbaba.htm 13.10.2007.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Osman Nuri KARADAYI
Doğum Yeri ve Tarihi	Narman 1982
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Bilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller	Arapça
Bilimsel Faaliyetleri	Makale: 1. “Şiirlerinden Hareketle Erzurumlu Emrah’ın Tarikat Çevreleri İle İrtibatı ve İlahî Aşk Anlayışı” <i>Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi</i> 2014. Tebliğ: 1. “Nefis ile Ruh Destanı’ndan Hareketle Âşık Sümmanî’nin Şiirlerinde Nefis-Ruh Mücâdelesi”, <i>Uluslararası Âşık Sümmanî ve Âşıklık Geleneği Sempozyumu</i>, 31 Mayıs – 2 Haziran 2012, Ankara 2012, ss. 339-354. (Yayınlanmıştır.) 2. “Erzurumlu Emrah’ın Şiirlerinde Tasavvufî Motifler”, <i>Dünden Bugüne Erzurum Öğrenci Sempozyumu</i>, 8-10 Mayıs, Erzurum 2012. (Yayınlanmamıştır.) 3. “Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi’nin Şiirlerinde Bâde Sembolizmi”, <i>Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu</i>, 25-26 Nisan 2013 Erzurum, c. I, ss. 683-697. (Yayınlanmıştır.) 4. “Ömer el-İspirî’nin Husûnü’l-Metâlib Adlı Risalesinde Letâif ve Makamların Sembolik Dille Anlatımı”, <i>Erzurum İspirli Kadızâde Mehmed Arif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu</i>, 2-4 Mayıs 2014, Erzurum, ss. 675-698. (Yayınlanmıştır.) 5. “Âşıklık Geleneğinde Ta’lim Edilen Bir Değer Olarak Aşk” <i>Uluslararası İnsanî Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu</i>, 2014. (Yayınlanacaktır.)
İş Deneyimi	
Çalıştığı Kurumlar	Diyanet İşleri Başkanlığı, İmam-Hatip, 2004-2012 KTÜ İlahiyat Fak. Arş. Gör. (ÖYP) 2012 Atatürk Ü. İlahiyat Fak. Arş. Gör. 2012-2014
İletişim	
E-Posta Adresi	ottomannuri@hotmail.com
Tarih	