

HAYRETTİN ORHANOĞLU*

Aşk Mesnevilerinde Varlığın Görünümü

The Appearance of Existence In Love
Masnavis

Ö Z E T

Değişme ve dönüşmelerin iç ve dıştaki farklılaşmalarından oluştuğundan hareketle insan-ı kâmile baktığımızda her değişme ve dönüşmenin aslında bir yolculuk esnasında gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bu değişmeler, bir yönüyle fitrata ait değil de sonradan kazanılan alışkanlıklara yahut tasavvufun diliyle ifade edilirse nefse muhalefet etmek amacıyla kazanılması istenen olumlu değişmelerdir. Buna karşın yolculuğu belirleyen kimi aşamalar vardır. Kahraman yani yolcu, her aşamada farklı hüviyetler kazanmakta ve yolculuk sonunda insan-ı kâmil sıfatına erişmektedir. Bu çalışma göstermektedir ki tasavvufun içeriğinde var olan bu süreçler aslında birçok yönüyle sevgili ve aşık ilişkisiyle de bağımlıdır. Hatta onların doğumları, çocukluk süreçleri ve nihayet okulda geçirdikleri zamanlar bile tasavvufla ilintilendirilerek değerlendirilmektedir. Alem de bu sürece ortak olmakta kişinin varlıkta oluşu hali bu yönüyle daha da zenginleştirilmektedir. Yıldızlar, ay ve güneş hatta kimi yönüyle âlemin bütünü, sevgiliye ait kimi nitelikleri belirlerken; âlemi müşahede eden şair ve dolayısıyla aşık hayret makamına erişmektedir. Her biri bu hayret makamında yeni görünümlere kavuşan aşıklar, birtakım aşamalar geçirirler. Bu aşamaları belirleyen en önemli kavramlar, aynı zamanda kişinin yolculuğunu da özetleyen "vecd", "mevcûd" ve "vüçûd"tur. Biz bu süreçlerden hareketle varlığın oluşumunun mahiyetini ifadelerinin ve daha çok şiirin sınırları içinde araştırmak istedik. Mesnevi geleneğimizde ve özellikle aşk mesnevilerinde öne çıkan Yûsuf u Züleyha, Leylâ ve Mecnun ile Hüsn ü Aşk mesnevilerini bu süreçler açısından özellikle seçtik.

ANAHTAR KELİMELE R

Vecd, mevcud, vüçûd, mesnevi, yolcu.

A B S T R A C T

When al-insan al-kamil is considered, we can say that every change and transformation in fact occur during a journey based on the fact that changes and transformations which are caused by the differences in both inward and outward. These transformations are positive for someone in order to acquire the ability to oppose the nafs. Yet, there are phases that determine the journey. Protagonist, the passenger, gains different identities in every phase of the journey and in the end reaches the quality of al-insan al-kamil. This study indicates that these processes of Sufism are connected to the relationship between lover and the beloved in many ways. In fact, their birth, childhood and even the time that they spent at school are evaluated by making connections to Sufism. The universe takes part in this process and the existence of the individual gets richer with this. While stars, the moon, the sun and even the whole universe signify some qualities of the beloved, the poet who is the observant of the universe, i.e. the lover, reaches hayrat. All of the lovers that acquire new appearances in hayrat, pass through some stages. The most important determinants of these stages which also summarize the journey are "vecd", "mevcut" and "vücut". We wanted to inquire the content of the formation of existence within the lines of the expressions and the poetry. We chose Yûsuf u Züleyha, Leylâ vü Mecnun and Hüsn ü Aşk, the outstanding examples of our tradition of masnavi, especially love masnavis, for these processes.

KEYWORDS

Vecd, mevcud, vüçûd, masnavi, passenger.

* Yrd.Doç.Dr., Avrasya Üniversitesi, Trabzon (h_orhanoglu@hotmail.com).

GİRİŞ

Bilmek, farkına varmak yahut bilincinde olmak. Tüm bunlar, varlığın kendinde müşâhede edebileceği dönüşüm ve değişimler için en gerekli süreçlerdir. Bilmek, aynı zamanda vecd'in de gizemidir. İkincil olarak halin gizemi, tevâcüd süreci; son olarak da gerçek-ötesinin(vera-yı imkân) gizemi ise vücûd süreci ile ilgilidir.

Bilme süreci, kendi içinde bir yolculuk olarak kabul edildiğine için tasavvuf literatüründe yolculuğa birçok nitelik atfedilir.¹ Biz bunların arasından en uygun nitelemeleri Ankaravî'nin "Minhâcü'l-Fukara" adlı eserinden seçtik. Ankaravî'nin toplam 100 başlık altında kavramlaştırdığı bu yolculukta her biri on dereceye ayrılan on bâb söz konusudur. Bu kavramsallaştırmalar arasından yolcunun insan-ı kâmil olma yolunda bizce aşkla en çok içli dışlı olduğu bölümü ifade eden 7. bâbın başlıklarından hareket etmek istiyoruz:

1. Muhabbet
2. Aşk
3. Şevk
4. Vecd ve tevâcüd-i nûr
5. Zevk
6. Ataş (Şevkin ateşli hale gelmesi)
7. Dehşet
8. Hayret
9. Kâlk (Gönlün dışlanıp sabırsız halde muzdarip olması)
10. Gayret²

¹ Tasavvuf geleneği içinde âşığın çıkması gereken yolculuğuyla ilgili olarak yüzlerce tasnif yapılmıştır. Bunlardan bazıları için bkz. Ziyâüddin Nahşebî Silkü's-Sulûk/Ariflerin yolu (Çev., Mustafa Çiçekler-Halil Toker); Osman Nuri Küçük, Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim –Benliğin Dönüşümü ve Miracı; William Chittick, Varolmanın Boyutları, (Çev.: Turan Koç); Nablusî, Abdulganî en Nablusî, Ariflerin Tevhidi (Çev.: Ekrem Demirli)

² Yolcularda bulunması gereken niteliklerden olan bu kavramlardan her biri ayrı birer çalışma konusu olduğundan burada sadece isimleri zikretmekle yetiniyoruz. Özetleyerek aldığımız bu nitelikler için bkz. İsmail Ankaravî, Minhâcü'l-Fukara / Fakirlerin Yolu (Haz.: Saadettin Ekici)

İlerleyen sayfalarda da göreceğimiz üzere bu safhalar, yolcunun aşması gereken engellerdir. Her biri bir meşakkat, bir mücadele ve mücade alanı olan bu safhalarda yolcu, bir “cedel” mantığı içinde değil de “cehd”³ içinde ilerlemek zorundadır.

Tüm diğer sembolik metinler gibi İbn Sina'nın Hayy Bin Yakzan ve Sühreverdî'nin “Gurbet-i Garbiye” adlı sembolik hikâyelerinde bu safhaları açıkça görebiliriz.⁴ Bu metinlerin öngördüğü yolculuk metaforu da nihayetinde nesnel dünya ile öte dünya arasında geçen bir ruhun olgunlaşmasını beraberinde getirir. Ancak bu yolculuk için gerçeklik algılarımızı yeniden gözden geçirmek zorundayız. Çünkü “gerçeklik dünyasını algılama gücümüz, bu dünyaya ilişkin yargı gücümüzün en akıl dışı sayacağı hallerde gösterir kendisini. Bu dünyaya ilişkin her zamanki algılayışımızın bir başka rü'yetle aşıldığı hallerdir bunlar –sarhoşluk, vecd ve derin duygusal alt üst oluş halleri. Fiziksel duyular yol göstermez olduğunda, insan duyularına olan güvenini bir yana bırakabildiğinde, işte ancak o zaman duyulur dünya ile bağlarını koparabilir, öteki âlemi idrak edebilir.” (Andrews 2003: 88) Dolayısıyla gerçeklikler, Andrews'ın de belirttiği gibi bizim gerçekliğe nasıl baktığımızla doğrudan ilintilidir. Ayna metaforunda olduğu gibi bizim gerçekliğe bakışımız, gerçekliğin de bize bakışını belirler. Bu inançla bir arada düşünüldüğünde kimi zaman gerçek-dışının gerçek olarak algılanması tabii bir yol olarak metinlerde yerini alır.

Yolcu, ikazlar, tembihler ve hatalarla kendi yollarını bulmaya çalışırken âlem, bir seyir mekânı olmakla birlikte aynı zamanda bir ibret

³ Arapça “cedel” ve “cehd” kök kelimeler arasında bize göre önemli farklar bulunmaktadır. Cedel, mücadele kelimeleri ile daha çok dışa yahut dıştan gelen tehlikeler karşısında yapılan savunma anlamı bulunurken “cehd” köküyle karşımıza çıkan “cihad” ve “mücadele” gibi kavramlarda içe doğru bir savaştan, karşı koyuştan söz edilebilir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz., Seyyid Mustafa Rasim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü.

⁴ Her iki metinde sâlik, beden hapisanesinden kurtularak ruhuyla yolculuğa çıkar. Yolculuk sonunda ruhun olgunlaşmasından söz edilir. Sühreverdî, Şehabettin *Sembolik Hikâyeler*; Sühreverdî, Şehabettin Cebrail'in Kanat Sesi; İbn Sina *Sembolik Hikâyeler*

mekânıdır da. Bu yüzden yolcunun en önemli fiillerinden biri, müşâhededir. Onların “Müşahit” olma zorunluluğu, aynı zamanda psişik yaşayışının karmaşasını tanıma ve anlamalarıyla eşdeğerdir.

Çalışmamızın bu bölümünde yolculuğu, varoluşun ve dolayısıyla bunun gereği olan olgunlaşmanın (tekâmül) seyri açısından ele alacağız. Çünkü her yolculuk, kendi içinde bir olgunlaşmayı da beraberinde getirmektedir.

1. Vecd Süreci

“Vecd” kavramı, sözlüklerde “kendinden geçecek derecede dalgınlık; kendini kaybedercesine İlahi aşka dalma ve aşırı heyecan ile kederlenme” olarak geçmektedir. (Rasim Efendi 2008: 1181)

Geçici bir müşahedenin ardından gelen coşku anlamını da içeren Vecd, bazı kaynaklarda da bir şeye tesadüf etmek, mana ve suret itibarıyla onunla karşılaşmak anlamlarını da taşır. Öte yandan vecd, talep edilen şeyin kaybedilmesi sebebiyle kalbe gelen hüznün için de kullanılır. (Kâşânî 2000: 577)

Bu tanımlamadan hareketle vecd, kendi içinde dalgınlık ve habersizlik ile mevcut olma sürecine hazırlık olarak iki aşamalıdır. Dalgınlık, eşyayla yahut geçicilik ihtiva eden her şeye bağlı kalışla ifade edilir.

Bir başka açıdan “hareketlilik yani vecd hali, kahramanlarda iki türlü sonuç doğurur: Bunlardan birincisi bilgidir. Vecd esnasında tenbih ve işaret türünden bilgiler elde eder. Bu makamda insan, müşâhede makamına erişir, keşf gücü açılır, sezgisi kuvvetlenir, yeni bir anlayışa sahip olur. Vecdle ortaya çıkan ikinci bir sonuç ise manevî hâl ve değişimlerdir. Bunlar; kabz-bast, heybet-üns, vecd-tevâcüd, cem-fark, fenâ-bakâ, gaybet-huzûr, sahv-sekr, zevk-şirb, mahv-isbât, setr-tecellî, telvîn-temkîn, muhâdara, mükâşefe, müşâhede, muâyene, havf-reca, şevk-hüzün gibi hâllerdir. Bunun etkisiyle insanda birtakım olağanüstü hâller ve hareketler ortaya çıkar. Bu gibi hareketler, dıştan bakıldığında belli olursa buna vecd adı verilir.”(Uludağ 1992: 234-5)

Kuşeyrî’den hareketle ifade ettiğimizde ise vecdin ilk hamlesinde bizim ikinci hamle olarak belirlediğimiz tevâcüd sürecini görürüz.

“Tevâcüd, kulun, vecd ve sekr çağrısı sûretiyle kendi gayretine karşılık olarak ulaştığı bir hâldir. Bu hâldeki kul, vecd ve sekr ehlinde sâdik kişilere benzeme kaygısı içinde bulunur.⁵ Sülemî de tevâcüdü zorlama olmaksızın vecde gelme, vecdi ise vaktin kişiye galip gelmesiyle beşerî vasıfların silinmesi, vücûdu ise kişinin kendinden geçmenin ötesinde hâllerinden de bî-haber olmak şeklinde değerlendirir. Ona göre kişi, hâllerinden kulun talebinin, vecdin gelmesine zemin hazırlayacağı görüştüğüdür. Ona göre “kalbe gelen vâritler ve tevâcüd ile havâtır yok olur. Kul Allah düşüncesiyle meşgul olduğu zaman, nâdiren de olsa Hak lütuf yoluyla kulu kendine meftun eder. Kulun tahkikle Hakk’a yönelmesinden dolayı gönlü bazı şeylere muttali olur. Bu esnada kulun kalbinde vecdden bir şeyin parladığı görüldüğü zaman, tevâcüd hareketiyle vuruş, onu istilâ eder. Böylece kendini zorlamayla yani tevâcüd ile vecdi elde etmeye çalışır. Bu tevâcüd hâli de yok olup giderse, kulun irâdesi olmaksızın Allah’ın zikri onun kalbini istilâ eder. Tevâcüd, bizzat vecdin gelmesine zemin hazırlayıcı mahiyettedir.”(Göztepe 2006: 154)

Muhabbet, bu sürecin ilk hamlesine şevk veren muharriktir. Vecd ve tevâcid-i nûrun ilk ziyaları bu süreçte karşımıza çıkar. Hem psişik beklentileri hem de âlemin ilk hamlesini barındıran bu kavramlar ve neticeleri âlemi de harekete geçiren muharriklerdir. “Ol” emri nasıl âleme, âlemin oluşuna müteallikse aynı emir, Yûsuf’un, Mecnun’un ve nihayet Aşk’ın da doğumlarına bir sebep teşkil eder.

Vecd sürecinin de kendi içinde iki aşamalı olduğunu belirtmiştik. Vecdin ikinci aşamasında dalgınlık terk edilerek farkındalık süreci için hazırlığa başlanır, etrafında bulunduğu muhitte kendine yönelen muhabbeti duyumsar. Âşık, bu sebeple sevgilisinin farkına varır ancak yine de aşktan habersizdir. Bu aşamada hareketsizlik fiile dönüşür. Âşık harekete geçer. Muhabbete karşılık verir. Ancak belirtmek gerekir ki her fiil görünebilir, duyumsanabilir olmayabilir. Bu bakımdan psişik bir fiil de bunun sınırları içindedir.

⁵ Çalışmamızın bu bölümünde farklı adlandırmalar ve sınıflamalar içerisinde özellikle belirli bir anlayışa bağlı kalmak istedik. Bu açıdan yararlandığımız çalışma için bkz. Yüksel Göztepe, *Abdülkerîm Kuşeyrî’de Hâller Ve Makamlar*, s.150-151.

Değişme de bu fiillerden biridir. Vecd sürecinde kendi içinde “cezbe”leri barındırırken kimi özellikleriyle henüz yatay eksen de yani gerçeklik düzeyinde kendini gösterir. Olaylar, mekân ve zaman gerçeklikten kopmuş değildir. Ancak fâil, daha çok içe yönelerek içle dışın çatışmasını yaşar. Bu bakımdan bu aşamada bilinç, daha çok içsel tecrübelerin fâilidir. Bir diğer deyişle değişmelerin eyleyeni olan fâil, psişik süreçlerdeki hareketliliğin farkında olan bilinçtir. Ancak belirtmek gerekir ki aşk, kahramanları sarhoş edecek düzeyde kendiliklerinden uzaklaştırır. Bu sebeple dıştan içe her müdahale bu sürecin ilk aşamasında etkisiz kalırken ikinci aşamada bilinç, dış dünyayı içteki süreçlerle adlandırma çabasına dönüşür. Âşık, duyduğu hissini ne olduğu hakkında henüz bir fikir sahibi değildir. Etrafındakilerin bu eylemi adlandırmasıyla içinde bulunduğu durumun farkına varır.

Vecd veya tevâcüd, kahramanların doğumlarından birbiriyle buluşmalarına yahut birbirlerini tanımalarına kadar geçen sürecin adıdır. Bu aynı zamanda âlemdeki kaosu da adlandırır. Vecd ise bundan sonra birbirlerine duydukları aşkın farkına varış süreci gelir ki âşık ve sevgili, aşktan dolayı içten içe kaynaklanan ancak dışta gerçeklik yahut bilinçlilik sınırlarında gezinir. Vecd sürecinde ilkin aşktan, âşıkların doğumundan başlanması da bu sürecin dikkate değer bir başka yönüdür. Burada şairlerin tasavvufun temelinde yer alan aşk unsurunu öne almaları yanında âlemi yaratan asıl sebebin aşk olduğu inancı aşkın da bir yeniden doğum olduğu ilkesine dayanır.

Mesneviler göz önüne alındığında kahramanların doğumları ile âlemin oluş süreci sürekli birlikte dile getirilmektedir. Âlemin herc ü merc içinde oluşu, doğumların birçok olaya sebebiyet vermesi ile birlikte dile getirilir. Bu da daha aşk mesnevilerinin başında nelerle karşılaşılacağı hakkında bir merak vesilesidir. Aşkta tanışmaları bir başka kargaşa vesilesidir. Doğumdan hemen sonra da âşığın aşka olan yatkınlığının ölçülmesi ve ham olduğunun bilinciyle pişmeye doğru hazırlanması gerekmektedir.

Genel olarak bakıldığında “Tevâcüd ehli -kişi olarak- seyr u sülûkun zorluklarını göğüsler. Sıkıntılara katlanır. Sülûkun gereklerini yerine getirmede birtakım tekellüf ve zorlamalara kendini uyarlar. Sorumluluktan kaçınmaz. İbadet ve zikrin halâvetine ermek ister. Ağlayamasa da

ağlar gibi yapar, hâl cihetinden seçkinlere benzemeye çalışır. Taklit boyutuyla muhakkiklerin yolunu izlemeye koyulur. Gelenek ve âdetleri ihmal etmemeye çalışır. Bununla birlikte, tevâcüd ehlini bekleyen en önemli tehlike, rüsûm ve âdete takılıp kalması, öze ve hakikate giriftâr olamamasıdır. Hareketlerinin yapmacık, şekilci ve sıradan bir hâle bürünmesi, zikir, devran ve semâda bazı taşkınlıklarla kendini ispatlama girişimine kalkışmasıdır. Bu, sâlikin helâkidir. Zira sûfînin Allah'tan başka ilgi odağı olamaz. Tevâcüd bir iskât-ı vesâil deneyimidir. Allah'la beraber olma şuuruna sahip olan, Allah'ı hakkıyla idrak eden, Allah'a giden yolculukta himmetini O'na râm eden sâlik, zorlayarak, yoğun bir dikkat ve çaba sonucu elde edindiği tevâcüd boyutundaki manevî zevkleri, artık kesbî olarak değil, vehbî bir tarzda edinmeye başlar. Vürûd ve şühûd hâlleri belirmeye başlar. Ânî ve tesadüfen gerçekleşen vecd hâlleri, onu kendinden eder. Ötelerin ötesine taşımaya, O'nunla sermest ve bah-tiyar olmaya başlar. Farkına varmadan birtakım hareketlerde, sema' ve devranda, aşk terennümlerinde, coşkulu ve taşkın hâllerde bulunur. Vecd ehlinin böylesi tutumlarında aklının başından gitmesi mazur karşılanır; onun taşkınlıkları doğal kabul edilir; farîzaları yerine getirmek maksadıyla onun bu ânîden gelen taşkınlık ve kendinden geçiş hâlleri kaybolup kendine hâkim olma noktasına gelmesine yol açar."(Özköse 2007: 84)

Zıtlıklar ve kaos içinde varoluş, yolcu için dayanılmaz içsel acılara dayanma bilinci de verir. Bunun için uzun yolculuk süresince yolcu, türlü sıkıntılara katlanmak zorundadır. Öte yandan her yolculuk yahut yolculuğun her başlangıcı vecd olarak adlandırılmaz. "Tasavvufta cezbe, sulûk ve amelle bir arada düşünülür; sülûke bağlı olmayan cezbe, makbul sayılmaz. Sulûku yaşamamış olanlar, cezbeleri güçlü de olsa vecd hâlinde bulduklarından, kalp makamını aşip kalbin sahibine, yani Allah'a eremedikleri için irşad ehliyetine sahip olamazlar. Çünkü irşada layık olabilmek, ancak sülûk yolundan geçmekle mümkündür." (Yılmaz 1993: 504)

Bütün karakterler, bu aşamada okuyucuya tanıtılmış ve rolleri belirlenmiştir. Yûsuf, güzelliğiyle önemli bir değere sahiptir. Babası Yakub'un gözdesidir. Diğer kardeşleri tarafından kıskanılır. Mecnun ve Leylâ doğarlar ve daha henüz küçükken birbirlerine olan aşklarındaki

üstünlükle ünlenmişlerdir. Hüsn ü Aşk'ta ise her iki kahraman adlarının gereğini yaşayan karakterlerdir.

Âlem de kahramanların bütün bu doğum ve birbirini tanıma süreçlerinde henüz oluşum safhasındadır. Neredeyse âlem de onlarla birlikte yaratılmıştır. Hatta daha ileride geniş bir şekilde bahsedeceğimiz gibi Hüsn ü Aşk'ta şair, Beni Muhabbet kabilesini âlemle birlikte tasavvur eder. Onların yaşayışları bir nevi âlemin oluş safhasını andırır. Dolayısıyla âşıkların doğumu âlemin de oluşumuyla birlikte ele alınarak âlem ve aşk ilişkisi sürekli gündemde tutulur.

İlk sözünü edeceğimiz Yûsuf u Züleyha hikâyesine bakacak olursak bu hikâye Kitab-ı Mukaddes'in Tekvin bölümünde de geçer. Resullerin İşleri, Bab-7'de sözü edilen kıssa, Kur'ân-ı Kerim'de de Yûsuf Sûresi'nde de anlatılır. Ancak, mesnevilerdeki seyir, gerek ele alınış biçimi ve gerekse vaka itibariyle kutsal kitaplardakinden farklı gelişmektedir.

Kahramanlar, bu süreçte ilkin beşer sıfatıyla karşımıza çıkarlar. Henüz hiçbir şeyden haberdar değildirler. Onların kusurları vardır. Yûsuf, babasının kardeşlerinden farklı olduğunu söylemesinden itibaren kendini farklı görmeye başlar. Kuyuya atıldığında kuyunun aydınlanmasından güzelliğinin köle pazarında ağırlığınca altın edeceğini düşünür.

*Dedi hod-bîn olup o mâh-cemâl
Var mıdır hüsn içinde bana misâl*

*Kul olup kıymete satılsam ben
Semenime bulunmaz idi semen (Hamdî 1991: 98)⁶*

Oysa kuyudan çıkıldığında birkaç meteliğe satılınca büyüklenmenin boş bir heves olduğuna kanaat getirilir.

Bu bağlamda Yûsuf 'un kuyudan çıkışı itibariyle kendisine biçilen değerlerin meteliklerle ifadesi karşısında bir varlık olarak idrake sebep olur. Kuyuya gelinceye kadar varlık âleminde olduğunu sanan Yûsuf, aslında yokluktan başka bir yerde olmadığını duyumsar. Kuyunun karanlık, dar,

⁶ Sayfa numaraları metnin şu baskısından alınmıştır: Hamdî, *Yûsuf u Züleyha* (Haz.: Naci Onur)

derin ve mutlak bir boşluğu andırması da bir nevi yoklukla özdeşleştirilebilir. Kuyudan çıkış, yeni bir başlangıçtır. O artık önceki Yûsuf olmayacaktır. Bir köle olarak satılacak ve daha önemlisi ailesini, yurdunu bir daha göremeyecektir. Yaşayacağı olaylar, kozmik bilincin de hayret ve dehşet halini hatırlatacaktır.

Birbirlerinden habersiz olan iki kahramanın hikâyesi olan mesnevide Züleyha ise Yûsuf'u iki kez rüyasında görür. Ona âşık olur. Onun doğumu ve dolayısıyla değişimi de rüyalarla başlar. Ancak bu hızla gelişerek vecde dönüşür. Aşkını izhar eder. O, Mısır aziziyle evlenecektir. İlkin sihirde mahir olan dadısı bunun farkına varır. Babası Taymus da haberdar edilir ve Leylâ'ya yapıldığı gibi aşkını izhar etmenin ayıp karşılanacağı söylenir. Oysa Züleyha, vecd sürecinin gereklerinden biri olan aşkta ısrarı ile durumu şu beyitle açıklar:

*Sanma ey bülbülem hemân gülünem
Belki hem gönlü hasta bülbülünem* (Hamdî 1991: 202)

Kızına yedi ülkenin şahı talip olmasına rağmen Taymus, çaresizce Mısır azizine haberci gönderir ve kızının kendisine talip olduğunu açıklamak zorunda kalır.

Yûsuf gibi Züleyha da ilk süreçte nesnel zaman algısına ve olgulara bağlılığı temsil eder. İnceleyeceğimiz diğer mesnevilere göre doğumu yine güzelliği yönünden tasvirlerle süslense de yaşayışı rüyayı görünceye kadar vecd sürecinin en sakin dönemini geçirir.

*Ol dürr ise dil ana sadefdir
Cânânile cân halef selefdir* (Hamdî 1991: 1195)

Nitekim Bursevî de bunu şöyle dile getirir:

“Yani birlik, Yûsuf’una önceleri aşına değildi. Gördüğü hep çokluktu ve usülü dairesinde bir manevi yolculuk ile varlık âleminden ayrılmadığı ve birlik tarafına yollanıp gitmediğinden ‘birlik bunun neresinde’ diye sorardı. Sonra keşf yolu ile birlik Yûsuf’unu buldu, çokluk Ken’anı görünmez oldu. Yani her nesnede birliği idrak eder hale geldi. Sanki doğrudan güneşe bakıp da görüşü karmaşıklaşan kişinin gözüne başka nesnelerin görünmediği gibi. Bu bir garip sırdır, ancak keşfe eren bilir.” (Bursevî 2010: 154)

Bu bağlamda İbn Arabî gibi ifade edersek Yûsuf, tabirde kutuptur. (Gürer: 2008) Vecd sürecinde de kahramanlar, bir nevi rüyada gibidirler ve sevgililerini gördüklerinde yahut yolculuklarını tamamladıklarında rüyalarından uyanırlar. Yûsuf'un rüya gördüğü zamana dönersek rüya, ondaki asıl vecd halini yansıtır. Çünkü rüya "nefsin düşüncüyü kullanıp, duyuyu kullanımından kaldırmasıdır. Sonucu bakımından rüya, nefis duyuyu bırakıp düşünceye yöneldiği için, düşünceye konu olan her şeklin tasarlama gücü sayesinde nefisteki izlenimdir." (El Kindî 1994: 142-3) Yûsuf, gördüğü her rüya ile duyu âleminden sıyrılarak kendisine iletilen vahyi alır.

Züleyhâ da vecdin tesiriyle sık sık akıldan şikâyet eder. Akıl ve gönül ondan uzaklaşmış, etrafında akıl danışabileceği kimse kalmamıştır. Hatta bu akıl yitimiyle Yûsuf'un yokluğunda bir ejderha ile karşılaşır.

*Genc için çektim anca renc ü belâ
Âhir oldu nasibim ejderhâ* (Hamdî 1991: 230)

Yolcuların uyku ve uyanıklık arasındaki berzahındaki mesafesini keşfe çıkan bir yolculuğa çıktığını kabul edersek Afifi'nin de aktardığı gibi akıl ve hisler zâviyesinden bakıldığında varlıktaki her şey, rüyâ ve gölgelerden ibârettir. Fakat bunlar hakikatlerine ircâ edilmeleri gereken gölgelerdir. (Afifi: 2000) Gölgelerin mahiyetini kavramada henüz ilk adımı atacak olan yolcu, bir rüyadan uyanmak üzeredir. Gerek yakaza ve gerekse tam uyku halinde olsun yolcu için rüyada birçok faydalar vardır. Bu faydaların bazıları şunlardır: Yolcu, (Salık) kendi durumunu tayin eder, kendi manevi haline vakıf olur. Mesela, artı, eksi üstünlük derecelerini anlar, şevk durumunu görür. Menzil, makam ve diğer derecesini anlar. Derece kaybını ya da yükselip düştüğünü sezer. Hakkı batılı sezer. Nefsanî, hayvanî şeytanî işlere vakıf olur. Duygular yönünden, duymaya has olan ve kalbe, ruha gelen çeşitlerini idrak eder. (İbn Arabî 1971: 82-83)

Yûsuf'un gördüğü rüyalar, ona hayrın yolunu göstermiştir. Rüyadan her uyanış Yûsuf'un nesnel zamana geri dönüşüdür. Kardeşlerinin kendisini kıskanması, bu gerçekliğe dönüşün bir ikazı gibidir. O, diğer mesnevilerin aksine nesnel süreçte hayatına bir süreliğine de olsa köle olarak devam edecektir.

Yûsuf, yolda ve sonraki aşamalarda zindanda, hep çocukluğuna dönerse de artık, ilk halinden farklıdır. Bu sebeple yeni durumuna alışmaktan başka çaresi yoktur. Bu arada ya öncekilerin ya da halde yaşadıklarının bir rüya olduğuna dair bir karar vermesi gerekir. Ancak İbn Arabî'nin de yukarıda da belirttiğimiz yargısında olduğu gibi aklî ve hisleri itibariyle bunların hakikatlere ircâ edilmesi gerekir. Hakikat, aşkın farkına varılıştır. Aşk ise âlemin ve kendiliğın yok sayılmasıdır.

Bu aşamada Züleyha'nın türlü dolantılarla Yûsuf'u kendine çekmeye çalışması, hakikate doğru giden yolcunun önünde aşılabilir engellerden değildir. Züleyhâ'ya hayır diyebilecek gücü, inancından ve bilinçliliğinden alır. Yûsuf, bu kez birliğe ulaşma yolunda atacağı adımların farkına varacaktır. Kaosun hiç dinmediği bu süreçte eşyaya kozmik bilinçle bakarak çokluk ve birlik makamlarına şahit olmuştur. O, artık kuyuda kendine hayran Yûsuf değildir.

Divan edebiyatında Yûsuf u Züleyha mesnevileri kadar telif olarak karşımıza çıkan Leylâ ve Mecnun mesnevileri de varlıkta oluş ve bozuluş süreçlerini vecd, mevcûd ve vücûd olarak telakki ederler. Bunlardan en göze çarpanı da hiç şüphesiz Fuzûlî'ye aittir.

Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnun mesnevisi, Mevlana'nın Mesnevi'sinden sonra Türk edebiyatında en çok rağbet gören eserlerdendir. Mesnevi, 3098 beyit içermektedir.⁷ Yazılış tarihi itibariyle 1537 (h.943) tarihi gösterilen mesnevide vecd süreci daha çok Leylâ ve Kays'ın doğumlarına tekabül eder. Onların doğumları, yine âlemdeki kaosla birlikte anılır.

Vecd, aşkın ilk adımını oluştururken aynı zamanda bilinmeyenleri de barındırır. Başlangıcın heyecanıyla birlikte ve daha önemlisi kaynağının belirsiz olması sebebiyle de kaotik bir süreci barındırır.

El kıssa ademden oldı peydâ

Bir tıfl-ı müzekker ü müzekkâ (Fuzûlî 2002: 114)

⁷ Bu çalışmada Muhammet Nur Doğan'ın hazırlamış olduğu metin göz önünde bulundurulmuştur. Beyitlerin sonunda yer alan numaralar da bu metne aittir. Bkz. Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnun- Metin, Düzyazıya Çeviri, Notlar ve Açıklamalar* (Haz.: Muhammet Nur Doğan).

Kays, yokluktan zuhur etmiştir. Çünkü yokluk, var olmanın önceki halidir. Yalnızca mübalağa sanatıyla sınırlanamayacak kadar yoğun ve lirik anlatımıyla Fuzûlî, mesnevisinde her iki âşığın farkındalığını abartarak onlardaki vecd hâlini coşkuyla anlatır. Aşkın başlı başına bir coşku ve vecd hâli olduğu düşünülürse Fuzûlî'nin bu bağlamda lirizmiyle bu coşkuyu nasıl yansıtabileceği herkesin malumudur.

*Aşk idi ki oldı hüsne mâil
Hüsni ne bilürdi tıfl-ı gâfil* (Fuzûlî 2002: 120)

Vecd, her şeyden önce bu mesnevîde bir sarhoşluk hâli olarak da her iki âşığın vasıflarıyla nitelendirilir. Aşk o kadar etkisini arttırır ki akıl, bu noktada yetersiz kalır. Vecd sürecinde aklın ötelenmesinin haklı gerekçesi olarak sunulan aşk, Leylâ ve Mecnun'un daha doğumları esnasında belirlenen bir kader olarak ortaya çıkar.

*Bir gâyete yetdi neş'e-i hâl
Kim oldı havâs-ı akl pâ-mâl* (Fuzûlî 2002: 130)

Geçici bir vuslatı barındıran bu süreçte her iki âşık, birbirlerini yalnızca beden olarak tanımlamakta ve henüz ilişkilerine bir ad koyamamaktadırlar. Ancak sonuç ne olursa olsun onlardaki sekr hâli yine birbirlerinde varoluşlarına kadar gider. Hatta o kadar ki Kays, bütün muradının iki harften müteşekkil olduğunu ve bu iki harfle karanlıklarının aydınlandığını düşünür.

*Kim bu iki harfdür murâdum
Rûşen bular iledür sevâdum* (Fuzûlî 2002: 136)

Kahramanlar Yûsuf u Züleyha mesnevilerinde olduğu gibi bu süreçte insani kusurlar işlerler. Leylâ, annesinin azarlamaları karşısında inkâr yolunu seçer. Yalan söyler. Aşkı bildiği halde bilmezliğe gelir.

Hüsni ile Aşk'ta⁸ ise yaşanan vecd süreci diğerlerinin aksine kahramanların doğumlarıyla başlamaz. Daha geniş bir uzam ve kaotik bir çer-

⁸ Beyitler için şu metne başvurulmuştur: Şeyh Gâlib, *Hüsni ü Aşk* (Haz.: M. Nur Doğan). Beyitlerin yorumlanmasında ayrıca şu kaynaklara da müracaat edilmiştir: Şeyh Gâlib, *Hüsni ü Aşk* (Haz.: Hüseyin Ayan); Şeyh Gâlib, *Hüsni ü Aşk* (Çev.: Abdülbaki Gölpınarlı)

çeve içinde cereyan eder. Benî Muhabbet kabilesinin halleriyle ilgili bölüm adeta âlemin yaradılışını yansıtır. Âlem de vecd sürecinde tıpkı kahramanlar gibi bilmezlik, sarhoşluk halini yaşar. Çünkü henüz yaratılmaktadır. Benî Muhabbet kabilesinin mekân ve zaman algıları gibi kişilerinin yaşayışları da buna bir örnek teşkil eder.

*Giydikleri âfitâb-ı temmûz
İçdikleri şu'le-i cihân-sûz*

*Vâdileri rîk ü şîşe-i gam
Kumlar sağışınca hüzn ü mâtem*

*Har-gehleri dûd-ı âh-ı hurmân
Sohbetleri ney gibi hep efgân* (Şeyh Gâlib 2002: 66)

Temmuz güneşini giyen bu kabile, dünyayı yakan ateşi içerler. Ateş unsuruyla tanımlanan bu kabileden bahsedilirken yalnızca “kabile” diye söz edilmesi ilginçtir. Üyelerinin insan olduğuna dair bir işaret bulunmayan kabilenin bulunduğu uzam “âlem-i misal” dünyasını resmeder.⁹ Kabile, şekli olan ancak ağırlığı yahut hacmi olmayan bir âlem tasavvuru içindedir.

“Vak’a-yı Garibe” adlı bölümünde ise kahramanların doğumu anlatılırken âlemin yaradılıştan sonraki kaotik hallerine telmihlere rastlanır. Karanlık bir gece vakti feleklerin birbirine girmesi, meleklerinin kiminin ağlayıp kiminin gülmesi, önem verilen birer vakıa olarak karşımıza çıkar. Görsel imgelerin fazlasıyla kendine yer bulduğu bu bölümde vecd halini en iyi örnekleyen kaos, sinematografik bir dille yansıtılır.

*Encüm arasında iktirânât
Bârân-ı ferah teverg-i âfât* (Şeyh Gâlib 2002: 96)

⁹ Rüyaların da kaynağını teşkil eden ve bir geçiş yeri (berzah) olarak “Âlem-i misâl” (mundus imaginalis), muhayyel âlem şeklinde düşünülebilir. Şekillere sahip ancak hacmi olmayan bu âlem tasavvuru hakkında bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*; S.H. Nasr, *İslam Sanatı ve Manevîyâtı*; Ebu'l-Âlâ Afîfî, *Tasavvuf, İslam'da Manevî Hayat*; William Chittick, *Varolmanın Boyutları*.

Kaotik süreç, içsel oluşumun da göstergesidir. Oluş isteği, sembolik mahiyetleriyle mekân ve zamanda da kendini gösterir. Süreç, âlem-i histen kopuşa doğru ilerler. En azından ipuçlarını barındırır. Suretler şekillerden sıyrılıp mânâya doğru atılırlar.

*Cûş eyledi çün muhî-i vahdet
Ma'nâyâ mübeddel oldu sûret* (Şeyh Gâlib 2002: 36)

Bu beyitlerde de verildiği gibi mana ve suret iç içe girerek birbirine karışmıştır. Henüz ayrışma gerçekleşmediğinden vâcid, halin içinden çıkamaz olmuştur. Âleme ait bu gözlemler, aynı zamanda bireyin doğumları için de söz konusudur. Aşk ve Hüsn'ün doğumlarına dair beyitlerdeki sükûnet ve kaos birbirini takip eden hallerdir.

Aşk duygusu, yine bu süreçten önemli muharriktir. Hüsn ve Aşk'ı harekete geçiren aşk, âlemi de etkiler. Hatta o kadar ki tıpkı âlemin ilk oluş halindeki genişlemeyle yağmurların dünyanın oluşumuna katkı süreci yine aşkın şiddetine bağlanır. Aşk, her iki âşıkta olduğu gibi âlemdeki unsurlarda da kendini gösterir.

Aşk, Hüsn'e âşiktir ve Hüsn'ün tersine suskundur ama aslında hal diliyle konuşmaktadır. Nazı niyazından çok olan Hüsn ise aşkınun tesiriyle Aşk'ı geceleri seyretmektedir.

Hüsn ile Aşk'ın doğumlarına dair beyitlere bakıldığında tıpkı kendinden önceki mesnevilerin genelinde olduğu gibi kahramanların doğumları teşbih sanatının sınırları içinde yıldızlara, güneşe benzetilerek anlatılırken bir taraftan âlem ve insan ilişkisine atıfta bulunulur.

*Lerzişde idi o necm-i ümmîd
Âyîne içinde sanki hurşîd* (Şeyh Gâlib 2002: 82)

Kaotik tavır Edeb Mektebi'nde de yer alır. Ancak vecd sürecinin karmaşası o kadar derindir ki mekan ve zaman da bundan nasibini alır. Mektep, "külli cismın, her çeşit sureti kabul ediş kabiliyeti"(Doğan 2001 :89) olarak telakki edilse de suretlerin bir araya geldiği yerdir aynı zamanda. Ama bir kesret mekânıdır. Bu mekânda iki âşık bir mânâ etrafında bir araya gelirler.

Mekteb olup arada heyûlâ
Bir sûrete girdi iki ma'nâ (Şeyh Gâlib 2002: 88)

Bu arada figüratif kişilerin halleri de imkân-ötesinin (verâ-yı imkân) sınırları içindedir. Sühan, gönlü genç bir pirdir. Bu bilge Aşk'a yardım etmek için sülün, bülbül, tabip gibi değişik şekillere bürünür. Onun zaman ve mekânı yok sayan nitelikleri yine aklı öne alan okuyucu için imkânsız gelebilir.

Cünûn da kaotik sürecin bir temsilcisidir. Vecd sürecinin adeta şah-sileşmiş şekli olan Cünûn'un hâli onu cinnetin eşliğinde göstermeye yeter.

"Der Vaf-ı Molla-yı Cünûn" adlı bölümde ayrıntılı bir şekilde tasvir edilen Molla Cünûn, tümüyle aklın sınırları dışında hareket eder.

Tenhâ-rev-i vâdî-i muhâlât
Vâreste-i kayd-ı ihtimâlât (Şeyh Gâlib 2002: 90)

Molla Cünûn, Mevlana ile özdeşleştirilse de avama değil havassa hitap eden bir sufi örneğini verir. Çünkü onun fiilleri ve düşünceleri sıradan insana tuhaf hatta delice gelebilir.¹⁰

Dolayısıyla akıl, vecd sürecinde yok sayılarak daima verâ-yı imkân dünyasına kaçılır. Bu da vecdin olmazsa olmaz niteliklerindedir. Bütün bu halleri özetleyen durum ise hiç şüphesiz aşağıdaki beyitte resmedilir. Yalnızca Hüsn'ün değil hemen her kahramanın yaşadıkları bu süreç de verâ-yı imkân dâhilindedir.

Hüsn'ün talebi verâ-yı imkân
Aşk'm gazez-i zamîri pinhân (Şeyh Gâlib 2002: 98)

Ne Aşk ne de Hüsn, talepleri ve halleriyle imkânlar dünyasının içinde yer alır. Onlar da imkân ötesindedirler. Bu da vecdin hallerinden biridir. Vecde ait sınırlar vardır ancak bu sınırlar yine de kayıtsızlıkla

¹⁰ Bu bilge tipe İbn Sina ve Sühreverdî'nin sembolik hikâyelerinde de rastlanır. Akıl temsil eden bu tipin en belirgin özelliği çok yaşlı olmasına rağmen genç görümlü olmasıdır. Bkz., Sühreverdî, Şehabettin *Cebraîl'in Kanat Sesi*; İbn Sina Hayy Bin Yakzan, *Sembolik Hikâyeler*, 1997.

adlandırılır. Bu iki âşığın hali de kayıtsızlıklarıyla mümkünler dünyasından azade oluşlarıyla açıklanabilir.

Kahramanların anlatıldığı sahnelerde teşbih alanı da zamanın ve imkânların ötesindedir. Hatta metinlerde yer alan şahsiyetlerden Hızır, Cebrail, Azrail, Nemrut, Hz.İsa, Hz.Yakub, Hurşit, âşıkları anlatmak için yer bulan şahsiyetlerdir. Her biri farklı gerçeklik alanlarından seçilen bu şahsiyetler, âşıkların temel niteliklerini oluştururlar. Farklı nitelikler ve farklı tabiatlar hep âşıklarda toplanmıştır sanki. Bu da vecd sürecinde kahramanlara yüklenecek sorumlulukların alanını belirler.

Yolcuların farkındalık süreçlerine genel olarak bakıldığında hemen her kahramanın özel bir nitelikle donandığını fark ederiz. Örneğin Yûsuf, güzelliştir. Mecnun, aşkı temsil eder. Aşk ise hemen her aşamada yaşadığı hüznle, gamla bilinir.¹¹

2. Mevcûd Olma (Tevacüd) Süreci

İbn Rüşd, “mevcut” kavramını bu kelimenin asıl anlamının yanında “sadık” kelimesiyle de açıklar. Buna göre bir şeyin “nefsin dışında zatlarının bulunması” onun gerçekliğine de dalalet eder. Her ne kadar “sâdik” aynı zamanda “bağlı” ve “doğru” anlamlarını içeriyorsa da burada İbn Rüşd’ün sadakat kavramına da işaret etmesi dikkat çekicidir. (İbn Rüşd 2004: 9) Çünkü mevcudiyet hem zihne hem de zihnin dışına bağlıdır. Bir diğer deyişle mevcudiyet, hem bilinçte olma hem de bir şeyin bilincinde olmadır aynı zamanda. Dolayısıyla bir şeyin mevcudiyeti bu sadakatle daha açık ve seçik anlaşılabilir.

¹¹ Sühreverdî’nin sembolik hikâyesine göre Güzellik, Aşk ve Hüzün, Akl’ın çocuklarıdır. Aşk ve Hüzün, Güzellik’e hizmet ederler. Ancak Güzellik, insanın yarattığını duymuş onun ruhunda konaklamak için onlardan ayrılır. Güzellik’in etrafında dönüp dolanan Aşk ve Hüzün, onun gidişle yapayalnız kalmışlardır. Güzellik’i aramak için yolculuğa çıkarlar. Çölde birbirlerinden ayrılırlar ve Hüzün, Kenan iline Yakup’un yurduna gider. Yakup onu pir edinir. Aşk ise Mısır’a varır. Züleyha onu dolaşırken görür ve sarayına davet eder. Güzellik bir esirin esir pazarında satıldığını duyan Züleyha ve Aşk, oraya giderler. Züleyha Yûsuf’a âşık olmuştur. Yûsuf u Züleyha hikâyesinin ilginç bir yorumunu yazan Sühreverdî’nin bu çalışması için bkz. Şehabeddin Sühreverdî, *Cebrail’in Kanat Sesi; Âsâr-ı Fârisî, Hazret-i Şeyh-i Şehabeddîn-i Sühreverdî*, Tahran, 1384.

Mevcut süreci bir başka bakış açısına göre kalbe kendine münasip bir hâle kavuşmak için bu hâle daha önceden ulaşan kimseyi taklit etmektir. (Rasim 2008: 1181) Bu hâldeki varoluş, kendinden öncekileri hatırlamaya sevk eder. Bu bağlamda sâlik, vecd sürecinde elde tutamadığı bilişsel kabiliyetini tekrar elde etmek ve daha önce bu yolculuğu yapanların yolunu takip etmek için onların hallerini hep akılda tutmak zorundadır. Çünkü o da kendinden öncekiler gibi akla ama aynı zamanda inanca sıkı sıkıya bağlı kaldığının bilincindedir. Bir diğer deyişle hem gerçekliğe (hakikat) hem de gerçeğin ötesine (verâ-yı imkân) bağlı kalmalı, her şeye rağmen hayretini ve şevkini denetim altına almalıdır.

“Zevk”, “ataş” (Şevkin ateşli hale gelmesi), “dehşet”, “hayret”, “kâlk” (Gönlün dışlanıp sabırsız halde muzdarip olması) bu sürecin niteliklerindedir. Buna göre yolcu, yolculuğun belirleyici unsuru olan aşktan dolayı zevk içindedir. Aşktan duyulan zevki kimi zaman hatırlamalarla anan kahraman, çoğu kez aşkın içindeki şevki arttırdığına şahit olur. Hatta daha ileriye giderek bu aşkın şiddetinden hayretler içinde kalırken kalbinin sabırsızlıkla muzdarip olmasını engelleyemez.

İzutsu, Şebüsterî ve Lâhici'den yola çıkarak sembolik muhayyile sürecinde bireyde iki tecrübeye yer verir: “Fenâ” ve “Bekâ”. İzutsu, Fenâ tecrübesini “insanın, kendi ben'inin tamamen yok olması ve bunun sonucu olarak da bilgi ve irade objesi olabilme yönünden bu ben ile ilişkili her şeyin yok olmasını tecrübe etmesi” olarak açıklar. (İzutsu 2001: 26) Çünkü ona göre “Fenâ tecrübesi safhasında, zaten gerçek olmayan ego ya da ‘izafi-ben’ tamamen hiçliğe gömülmüştür. Bir sonraki safhada ise bu ‘ben’, gömüldüğü hiçlikten tekrar ortaya çıkartılır ve tamamıyla ‘Mutlak bir Ben’e dönüştürülür. Hiçlikten çıkarılıp âdeta diriltelen kişi, dış görünüşü itibariyle (herhangi bir değişiklik taşımayan görünüş) aynı kişidir; fakat artık o, kendi öz-belirlenimini aşmış bir kişidir. Bundan sonra o, normal her günkü bilincine tekrar kavuşur ve böylece fenomenlerin oluşturduğu her günkü normal *kesret* dünyası kendini onun gözleri önüne sermeye başlar. Kesret dünyası, sonsuz derecede zengin olan tüm renkleriyle ona tekrar görünmeye başlar. Ancak o, bu durumda kendi öz-belirlenimini (yani ‘ben’ini) zaten reddetmiş bulunduğu için, onun kavradığı kesret dünyası da her türlü belirlenimin ötesindedir.” (İzutsu 2001: 27) Bu bilgiler ışığında âşğın ma’şukta var oluşu bu bağlamda bir var

oluş değil yok oluşturmaktır. İkiliğin bir'likte yokluğa dönüşümü arzulan bir mertebedir çünkü.

Bu bireysel oluşların dıştaki, âlemdeki yansıması da hemen hemen benzerlikler gösterir. Bu süreçte oluş halindeki âlem, unsurlarına ayrılmaya başlanmıştır. Ayrılan her parça, oluşun zevkini şükürle yâd ederken aynı zamanda şevkinin artışını seyrederek. Öyle anlar gelir ki âlem, oluştaki sırların ifşasında dehşet içinde kalır. Bunu hemen her unsurun bir diğer oluşa hayret etme süreci takip eder. Öte yandan âlemdeki her unsurun kendini izhar etmesi ve var oluşunun sırrına ermesi gerekir ki oluş tamamlanabilsin. Gâlib de bu bağlamda şunları söyler:

Bâzâr-ı bezimde vardı revnak

Boş gitse dolu gelirdi zevrak (Doğan 2002: 338)

Yolcu, içki meclisinin anlatıldığı ve şarabın boş gidip dolu geldiği bu beyitte olduğu gibi yolculuğunun bu ikinci aşamasını tamamladığında tıpkı şarap gibi aşkla dolu gelmiştir. Bir başka deyişle âşıklar, mecliste etten müteşekkil bedenlerin muhabbet ve küllî akıldan gelen nefslere dolu olduğunun farkındadır. Bilincin boş gidip dolu gelmesi, insanın nefesine galip gelmesiyle de mümkün olduğuna göre mevcut süreci, varlığın kendini bilmesi ile kâimdir. Bu da kendiliğinden gerçekleşen bir fiildir. Çünkü "Hal, bir çaba veya zorlama olmaksızın, kalbe gelen şeydir. Böylelikle sahibinin nitelikleri, ondan dolayı başkalaşır (...) Hal, art arda gelir ve arada bir boşluk olmaksızın benzerleri (kaybolanların) yerini alır." (İbn Arabî 2006: 347) Kul, makamdan makama geçerek bunların suretini inşa eder. (İbn Arabî 2006: 351) Bu suretler, kahramanın bilincinde birer surete ve dolayısıyla tasvire dönüştürülerek okuyucuya aktarılırken, aynı zamanda her sembolik mekânla birlikte, bilincinin de farklı farklı suretlerden oluştuğunun farkına varılır.

İç melekelerin vakalarda etkili olması, bu süreçte sembolik algılamanın da bir sonucudur. Âşık, eşyadan, dış dünyadan o kadar ayrılmıştır ki zıtlıkların da bir araya geldiği bu süreçte kendisiyle baş başa kalmak ve ibret almak için âleme bakar. Dolayısıyla bu süreçte âlemin de yolcudan ayrı olduğunu kavrarız. Öte yandan âşığın âleme adım atmış olması, ezel meclisinden kopuşu da beraberinde getirir. Varlık âlemi yani mevcudât süreci yolcu için yeni bir bilinç derinliğinin de işaretidir. O, ruhun ya-

nında varlığın dar elbisesini yani bedeni giymek zorundadır. Nefs, hırs, açlık hep bu sürecin gereklerindedir. Ancak, mevcudat sürecinde kahraman verâ-yı imkânın da müşahididir. Türlü olaylar, sıkıntılar vardır. Yolcu, bunları seyr-i sülûğün gereği olarak tecrübe etmek zorundadır.

Bu aşamada eşyaya yahut dış dünyaya bakış aslında paradoksal olarak içe bakıştır da. Âşıklar, şeylerin duyular-üstü mahiyetine sahip olur. Yani âşik, karşılaştığı her durumu, ilk süreçten farklı olarak duyular-üstü anlamlarıyla da kavrar ve artık adlandırma sürecinden koptuğu ve derinleşen bir bilince doğru henüz ilk adımlarını attığı bu süreçte şaşkınlık ve hayretini denetim altına alabilir. Hemedânî'nin ifadeleriyle âşığın mahiyetine yeni bir pencere daha açılır (*ravzana ilâ âlemi'l-melekût*). Bu da âşıkta yeni bir değişimin izlerini görmemizi mümkün hale getirir ki içte bir nûrun (*zuhûr-u nûr fi'l-bâtın*) ortaya çıkışını müjdeler (İzutsu 2001: 115).

Bu bağlamda farkına varış, aynı zamanda hâlin yani zamanının gizemini de içinde barındırır. Hâlin gizemine vakıf olma süreci, akılla kendi mesafesini oluşturur. Bilinçteki bu mesafe, öznenin diğer varlıklar arasındaki mesafesi kadardır. Bir diğer deyişle hâl ile akıl arasındaki mesafe, eşyayla sembolize edilerek dışa yansıtılır. Yolcu, hâl ile akıl arasındaki bu mesafede varlığını hissettiren gizemi çözmekle mesafeleri aşabileceğini düşünür. Bu yolculuğun sonu, aynı zamanda gizemin de çözülmesi anlamına gelecektir. Böylelikle yolcu içkinlikten aşkınlığa ulaşır. Nitekim insanın amacı da aşkınlık ve içkinlik arasındaki kendine ait yeri keşfetmektir.

A.J.Greimas'a göre, "her anlatı başlangıç durumuyla bitiş durumu arasında bir geçiş, bir dönüşüm gerçekleştirir. Bu dönüşüm sürecinde eyleyenler değişik işlevler ya da roller üstlenirler. Eyleyenler bu iki uç arasında başka eyleyenleri dönüştürürlerken kendileri de dönüşür, değişir. Bir anlatıda çok az şey değişse bile hiçbir şey başlangıçtaki gibi değildir" (Kıran 2002: 245).

Daha ötede kendi içinde genişleyen süreç, kahramanların karşılaşacağı kararlılık yahut şüpheler için temel bir referans noktasıdır. Bu sebeple kahramanlar, zaman zaman zorluklarla karşılaştıklarında aşkın ilk hali olan mânâ bahçesine yani vecd haline dönüşün hayâline sığınmakla kurtulabilirler. Kahramanların umutsuzluğa düştükleri zaman kuvvet

buldukları geçmiş, bu sebeple sınırlı bir zaman dilimini barındırmasına rağmen habersiz olsalar da doğdukları güne değil Mutlak varlık karşısında "ol" hükmüne icabet ettikleri andır. İkinci sürecin bu yoğun yaşanan gelgitleri, aynı zamanda hareketliliğin ve dönüşmenin de en yüksek noktasını oluşturur.

Yolculuk esnasında âşığın mevcut olduğunu belirtmiştik. Mevcudiyet, varlığın bir olma halini nakzeder yani onları bir olmaktan uzaklaştıran şeylerle karşılaşılır. Bu açıdan yolcu, her halükârda varlığa değil aksine yokluğa doğru meyleder. Kederlenir, ümitsizliğe düşer. Bunun için fiillerden uzaklaşarak fiilsizliğe yani birin kendi içinde birle oluşturduğu sonsuz var olmaya doğru ilerler. Bir diğer deyişle varlığının henüz farkına varmakla birlikte olgunlaşma, henüz tam anlamıyla gerçekleşmemiştir. Çünkü "Varlık tek bir mahiyet olduğu için, onda hiçbir şekilde çoğalma tasavvur edilemez. Çoğalan şey, akıl ve histe varlığın suretleri ve ölçüleri olan mâkul ve mahsûs müteaddit mahiyetlerdir"(Nablusî 2003: 19). Bu süreç, onların yolculuğunun sonunda ve mevcut oluşlarıyla yeni bir merhaleye ulaşacaktır. Bunun için zamanın sonsuz fiilleri içinde her ana bir başka gayret her ana yeni biri olma çabası gerekir. Yolcu, hemen her şeyde tevhide vurgular. Âşık, aşk yolunda aynı anda hem ateşte yanmayı hem de suda boğulmayı arzu eder. O zaman âşık ve sevgilide olduğu gibi her an hem ateşte hem suda hem varlıkta hem yoklukta olmak şaşırtıcı olmaz.

Mevcut olma süreci, zıtlıkların gelgitleri arasında yine de akli olana daha yakın bir süreçtir. Kahramanların kısmî de olsa bilincinin özgürleşmesi, bu esnada gerçekleşir. Bilincin özgürleşmesi, benliğin de âlemden ayrışmasını getirdiğinden âlemin de unsurlarına ayrışması yahut fiillerin de ayrışmasıyla eşdeğerdir. Bu sebeple hayret ve şaşkınlık makamlarına rağmen âşıklar, özellikle psişik süreci hiç şaşırtmayan ancak okurda olağanüstü bir fiil yahut durum olarak algılanabilen olaylara karşı hazırlıklıdır.

Mekân ve zaman formları da kendi içinde değişme ve dönüşmelere uğrayarak yalnızca şeklen metinlerde yerini alır. Bilinç, yeni vasfıyla bu ikinci süreçte mekân ve zamanlar arasında hayret ve dehşet içindedir. Kahraman, mevcut oluşunun farkındadır ancak aynı zamanda dış dünyayla ilk kez karşılaştığı bu süreçte geçmiş zamanı ara ara hatırlamaya

çalışır. Mevlana'nın neyinin inleyişiyle başlayan Mesnevi'sinde bu hatırlayışın nağmeleri tafsilatlı bir şekilde anlatılır. Bu girizgâh, aynı zamanda Mesnevi'nin de muhteviyatını özetler.

Duyusal gelişimin had safhada olduğu ikinci süreçte kahramanın olgunlaştığını adım adım görebiliriz. Ancak alttan alta korkuların, endişelerin de etkili olduğunu hissederiz. Çünkü ayrışma, fiillerden sıfatlara kadar her süreçte kendini belli etmeye başlamıştır. Muhayyile de bu süreçte çok gelişmiştir. Bilinç, henüz en olgun durumuna kavuşmamışsa da âlem ve insanla ilgili olarak terkipler oluşturulmuştur. Dolayısıyla mevcudât süreci, hem yolcu hem de âlem için geçerliliğini korumakla birlikte her ikisinin de olgunlaşmasında önemli bir paya sahiptir. Bir diğer deyişle bu süreç, âlemin tekâmülünün bir yansıması olması itibarıyla, aynı zamanda yolcunun farkındalık süreci olarak da tanımlanabilir.

Gerçekliğin hem zihinde hem de zihnin dışında varlığını ilanı, o şeyin mevcudiyetini de beraberinde getirir. Bu sebeple yolcuların bu süreçte hem kendilerinde yani zihinlerinde hem de sevgililerinde var oluşu, onların mevcudiyetini de açıklar mahiyettedir. Artık kahramanlar, bu süreçte vecd halinden kurtulmuş, herhangi bir çatışma yaşamaksızın psikik süreçlerinin de hazır olduğunun fevkiyle ikinci sürece ilk adımlarını atmışlardır. Psikik beklentileri, onların aşk yolculuğuna hazır olup olamayacaklarının birer göstergesidir. Bu sebeple hâli yani aşkı bilmeleri, aşkın gizemine sahip oluşları, en önemli işaret olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla bu süreçte aşkın kabullenilişi, aynı zamanda onların ilk değişme ve dönüşmelerinin de sebebini oluşturur.

Aşkın bir süreç olan bu aşamada kahramanın / yolcunun mevcudiyete sadakati, ikili bir seyir izler. Bir diğer deyişle o hem kendisinde hem de kendisinin dışında bir mevcudiyete sahiptir. Onda aynı zamanda şeylerin de ikili bir anlamı vardır. Divan şiirinde çokça tesadüf edilen bir durum olmakla birlikte mevcudiyetin ikili yapısı, hem akla hem de aklın dışına bağlanmak anlamına gelir. Bir başka örnekle açıklarsak zıtlıkların buluşması olarak adlandırabileceğimiz bu süreçte âşık, sevme eylemiyle hem varlığa hem de yokluğa aidiyetini vurgulamaktan geri durmaz.

Metinler bağlamında düşündüğümüzde bu süreçte âşıklar birbirlerini sevmeyi öğrenmişlerdir. Âşık, sevgilisinin kendisini sevdiğini ve daha önemlisi, aşkın ne olduğunu anlamıştır. Onlar, ezelden beri birbirle-

rini sevmişlerdir. Yûsuf u Züleyha'da olduğu gibi birbirlerini görmele-
rine gerek bile yoktur. Züleyha Yûsuf'u rüyasında görerek sever.
Yûsuf'un kuyuya düşüşüyle o da yaralanır. Bir başka rüya faslı da bu
süreçte Mısır'ın akıbeti ile ilgili olarak Yûsuf'un gördüğü rüyada saklıdır.

İş bu noktada Yûsuf'un kuyuya atılması, mevcudât sürecinin de
başlangıcını oluşturur. Bu ana kadar hatta kuyuda parlaklığından ve
güzelliğinden ötürü böbürlenmesi ve ağırlığınca altınla değerleneceğini
düşünmesi ve ama sonra birkaç meteliğe satılması, bir "metin hal-
kası"(Aktaş: 1984) olarak düşünülebilir. Olayların seyri, bir önceki vecd
sürecindekinden çok farklı hatta zıt yönde gelişecektir.

Bu süreçte birden fazla olay âşığı şaşırır, gam u gussaya sevk eder.
Yûsuf da babasından, her ne kadar kötülük etseler de kardeşlerinden ve
özellikle de Bünyamin'den ayrılacağı için üzüntülüdür. Mısır'a götürü-
lürken yahut zindandayken sık sık geçmişe döner.

Yûsuf, henüz farkında değilse bile bir peygamber olduğu için bu sü-
reçte birçok defa olağanüstülüklerle karşılaşır. Kervanla ilerlerken ta-
biat da dengesini yitirir. Yağmur yerine gam yağar, yağın siyah su-
dur. Sulardan içen kuşlar, yuvalarını terk eder. Çölün ortasındaiken ya-
ğan dolu herkesi dehşete düşürür. Ancak Yûsuf dua edince tabiattaki
karanlığın yerini nur alır (Hamdî 1991: 151).

Bu arada kervanla birlikte geçilen Nablus, Bisân, Askalan ve Ariş şe-
hirlerinde halk, Yûsuf'un güzelliğinden, soyunun İbranilere dayanma-
sından ve kokusundan etkilenerek Müslüman olur.

Kavli İbranî fi'li rahmanî

Rûyu rûhanî bûyu reyhânî (Hamdî 1991: 159)

Yûsuf da diğerleri gibi gördüğü olağanüstülüklerle şaşırır. Ariş şehri
güzel yüzlülerle doludur. Tasavvufi yorumlara müracaat ettiğimizde
yolcu, mevcudat sürecinde müşahede ehli olarak âlemde Cemal sıfatının
tecellisine şahit olur.

Gördü Yûsuf Arîş'i arş-ı cemâl

Melek ile derûnu mâl-â-mâl (Hamdî 1991: 162)

Peygamber olması hasebiyle Tanrı'dan nidâ gelir ancak bu bir ihtar, bir ikazdır.

*K'ey yüzünü güzel sanan Yûsuf
Hüsnünü bî-bedel sanan Yûsuf*

*Hak yaratmıştır ol kadar zîbâ
Her biri arz-ı âriz etse sana (Hamdî 1991: 162)*

O, insanların en güzeli olmasına rağmen, varlıkların cemalindeki güzellik Yûsuf'u da aşar. Olağanüstülükler bununla da bitmez. Yûsuf'un geldiği kervanın üstünde ak bir bulut vardır. Hz. Muhammed'e ait bu mucizeyi Yûsuf'ta da görmek isteyen Hamdî, mesnevisinde bu mucizeyi Yûsuf'un cemali açılınca çıkan bulutla ifade eder (Hamdî 1991 : 171).

Bir başka olağanüstü olay da Yûsuf, suya girdiğinde sudan bir ejderhanın çıkmasıdır. Yûsuf, başını suya gömünce sudan bir ejderha çıkar ki bu da yine tasavvufi bir yorumla güzelliğin yitirilmesiyle çirkinliğin, bedbahtlığın ortaya çıkacağı bilincidir. Onun yokluğuyla karşılaşılacak bu durum, kervandakileri hayret ve dehşete düşürür.

Yûsuf, mevcudât sürecinde yine peygamber olması hasebiyle İlahi kelâma mazhar olur. Artık akıl ile kalp arasında bir yerde olduğunun bilincindedir. Kendinden önceki sâliklerin yolunda ilerlemektedir artık.

*Yapışıp hâceler rikâbına
İndi yürüdü kubbe bâbına (Hamdî 1991: 245)*

Züleyha ise mevcudât sürecini Kıtîr ile karşılaştığından itibaren yaşamaya başlar.

Aziz Kıtîr karşısında namusunu koruyabilmek için dua eder ve Kıtîr kendisine benzeyen bir periyle halvet eder. Periler, peri olmalarının dışında başka bir durumu temsil ederler. Onlar, vahdet ve kesret âleminin unsurlarındandır.

*Sûreti gerçi dâm-ı kesrette
İlle mânâsı ayn-ı vahdette (Hamdî 1991: 237)*

Kısaca değineceğimiz gibi bu süreçte Züleyha, Yûsuf'u hapse attırır ancak zindanın etrafından ayrılamaz. Rüyaları da bu süreçte yorumlar ve söyledikleri doğru çıkar.

Yûsuf, bu süreçte zindandayken daha sonra yükselir ve Mısır'a aziz olur. (Hamdî, s. 372) Züleyha da Kıtîr'in ölümünden sonra elindeki malı ve mülkü kaybeder dahası güzelliği de elden gider.

Kalmadı çünkü yele verdi cemâl
Başta ayakta efsere-i cemâl (Hamdî 1991: 377)

Yûsuf'un kardeşleri sarayına gelir ve onlardan Bünyamin'i alıkoymaz. Yakup, bu durumdan kederlenir ve Mısır azizine mektup göndererek çocuklarının suçsuz olduğunu ileri sürer.

Leylâ ve Mecnun mesnevisinde de mevcûd süreci Yûsuf u Züleyha'ya göre oldukça yoğun ve bir o kadar da sembolik bir öz içerir. Buna göre bütün varlığın birliği, tek bir Varlık'ta toplanmıştır. Diğer varlıklar, O'nun aksinden başka bir şey değildir. Mevcudât sürecinde, kendinden öncekileri taklit¹² etmekle manada varoluş yoksa da itibarî düzeyde bu oluşta ikilikten kaçınmak ve birliğe sığınmak gerekir. Nitekim aşağıdaki beyit de bunu vurgular:

Aksidür anun vücûd-i ayyâr
Ma'nîde yoh i'tibâr ile var (Fuzûlî 2002: 50)

Fuzûlî, bir başka beyitte de varoluşu değil yokluğu öne çıkararak varlıkların fenâ sürecinde gerçek özgürlüğe ulaşabileceğini belirtir. Oysa varlık âlemi, gam tuzağından başka bir şey değildir.

Ya'nî ki vücûd dâm-ı gamdur
Âzâdelerîin yeri ademdir (Fuzûlî 2002: 114)

¹² Burada "taklit" kelimesi sınırlı anlamda kullanılmaktadır. Her sâlikin kendine özgü bir yolu vardır ve yolculuğun belirli prosedürleri gereği birtakım süreçler ortaktır. Bunlar tövbe, istiğfar, amel vb.dir.

Fuzûlî, bir başka beyitinde eğer gerçek özgürlüğe gidilen yol varsa bunun değerlerden de uzaklaşmak olduğunu belirtir. Güzellik ve aşk bile geride kalmıştır.¹³

Bilmezliğ ile hem-râz idi hâlüm

Ne hüsn ü ne aşk idi hayâlüm (Fuzûlî 2002: 174)

Bütün değerlerden tecrit edilmiş olmak bir bahtsızlık değil aksine bir mutluluktur. Fuzûlî'nin gazellerinde de görmeye alıştığımız aşk derdinden hoşnut olma, mevcudât sürecinde de kendini gösterir.

Hüsn ü Aşk'ta ise mevcudât süreci, Leylâ ve Mecnun'da olduğundan farklı olarak erken bir süreçte Beni Muhabbet kabilesinin sınama isteğinden sonra gerçekleşir. Yani aşk süreci, ezelle birlikte başlatılır. Bu süreçte gamın artması da Aşk için içkin bir yolculuğun başlangıcını teşkil eder.

Karmaşanın artarak hüküm sürdüğü "mevcudât" sürecinde âşık, türlü meşakkatlerle karşılaşırken kimi yardımcı figürler de kendisine yardımcı olur. Aşk, yolculuk esnasında bindiği Aşkar'ı tanımaya başlar. Aşkar, gül bedenli, Anka kuşu gibi süzülüp ateşe dalan, hızlı, hülâsa bütün güzellik niteliklerini üzerinde görebileceğimiz güzel bir attr.

Tûbâ-yı cinân dıraht-ı şu'le

Kâşâne- i adn ü taht-ı şu'le (Şeyh Gâlib 2002: 306)

¹³ Fuzûlî ve Şeyh Gâlib'in mesnevileri arasında yalnızca isimler düzeyinde benzerliklerin olmadığına inansak da bu anıştırma dikkatimizi çekmektedir. Fuzûlî, kendisinden sonra yazılan Hüsn ü Aşk adlı mesnevisine gönderme yaparcasına mesnevinin adını vermektedir. Aynı isim anıştırması 2207, 2208, 2209, 2210 ve 2211 nolu beyitlerde de açık seçik belirtilir. Bkz. Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnun* (Haz.: M.Nur Doğan). Aynı isim göndermeleri Hüsn ü Aşk'ta da mevcuttur. "Sonra o lügat olup dîger-gûn / Leylâ dedi Aşk'a Hüsn'e Mecnûn" beyiti de bunun en güzel örneğini teşkil eder.

* Beni Muhabbet kabilesinin varlığı, ezeli sürecini ifade eder. Daha önce de belirtildiği gibi Beni Muhabbet kabilesinin anlatıldığı beyitlere bakıldığında bu sürecin ezelle eşdeğer bir zamana işaret ettiği düşünülmektedir. Bu konuda bkz. Necmettin Türinay, "Klasik Hikâyenin Son Merhalesi Hüsn ü Aşk", *Şeyh Gâlib Kitabı*.

Beytin anlam dünyasına bakıldığında cennet tubası olan ve alevden bir ağaca benzetilen Aşkar, Adn köşkünün güzelliklerine ve rahatlığına sahipken aynı zamanda ateşten bir tahttır da. Burada Aşkar'a atfedilen bütün niteliklerin de ateş unsuru üzerinden verilmesi dikkat çekicidir.¹⁴ Bu bağlamda ateşten yaratılmış atın insandaki hayvani nefslere tekabül ettiğini düşündüğümüzde Aşkar'ın bir niteliği daha ortaya çıkar. Şeyh Galip, Aşk'ın Aşkar'a binmesini insanlardaki şehvî nefsin akla (nefs-i nâtika) egemen olmasını engellemek isteği ile açıklayabiliriz. Çünkü Aşk, Ateş denizini aşabilmek ve diğer belaları atlatabilmek için şehvi nefsin alt edilmesi gerekmektedir. Bu da atın sırtında Aşk'ı Ateş denizinin ötesine taşıyacak olan irade gücü yani akıl sayesinde gerçekleşir. Hatta melekler bile bu küllî akıldan paylarını almışlardır.

*Çün cünd-i ferîşte cümlesi pâk
Mânend-i sipâh-ı akl-ı derrâk (Şeyh Gâlib 2002: 332)*

Yolcu, "asıllar dünyası"nın üzerinde olduğunun farkına vararak "mümkünler dünyası"ndaki suretlerin geçiciliğini vurgular.¹⁵ Bu sebeple gördüklerinin yahut yaşadıklarının yalnızca suretlerde gerçekleştiğini kavrar. Bir diğer deyişle aynanın üzerinde görülen gerçekliklerin geçiciliği vurgulanırken yolcu, aynadaki yansımaların yalnızca suretlerde bir çeşitlilik arz ettiğinin farkındadır. Oysa suretlerin çokluğu karmaşayı da beraberinde getirecektir. Bu da Bir'e giden yolda en büyük engeldir.

Bu sebeple kahraman yine de suretlerin gerçeklikle olan bağıntısını çözmeye çalışır. Aynanın üstündeki tozdan kurtulmaya yahut aynadaki şekillerden uzaklaşmaya çalışır. Psikik halini dinginleştirmeye çalışırken inancı ona yol gösterir. Tam bir teslimiyet ile benliğinin zincirlerini ko-parmak ister.

¹⁴ Mesnevilerde genel olarak maddi unsurların kullanımıyla ilgili olarak bkz. Hayrettin Orhanoğlu, "Fuzûlî'nin 'Leylâ ve Mecnun' Adlı Eserinde Maddî Unsurlar"; Şener Demirel "Hüsün ü Aşk'ta Ateşle İlgili Teşbih Unsurları"; Şener Demirel, "Ateş Redifli İki Matla Beytinin Karşılaştırmalı Tahlil Denemesi".

¹⁵ İbn Arabî'deki "asıllar dünyası" ve "mümkünler dünyası" kavramları hakkında daha geniş bir bilgi için bkz. İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiye*.

Âyîne gibi hemân ol âfet
Bî-cân ü zebân bir özge sûret (Şeyh Gâlib 2002: 96)

Bu beyitte de görüleceği üzere artık mânâlar suretlerden ayrılmış, yalnızca sevgili kalmıştır.

Tabiat da bundan nasibini alır. Kış mevsimi, çölde hüküm sürer. Ki böylelikle soğuşun sıcaktan farkı, suyun ateşten farkı öne çıkar. Bu süreçte yolculuk, ibret almak ve Allah'a yaklaşmak amacıyla gerçekleştirilmiştir. İnsan kendini "sadece zatıyla ünsiyet edip benzerlerini görmekten uzaklaşacağı boş alanlara, dağlara, vadi içlerine atar" (İbn Arabî 2006: 93) ki 'yolculuk' denilen şey budur. İnsanın zatıyla ünsiyet kurması, aynı zamanda varlığa ait bütün yönlendirici unsurları yani duyuları ve bunlarla birlikte aklı, bilinci de harekete geçirmesi anlamına da gelir.

Dolayısıyla ikinci süreç, aynı zamanda dış dünyaya ait unsurlar gibi iç dünyaya da sirayet ederek hareketliliğin temel dinamiklerini oluşturur. Bir diğer deyişle dış dünya ile iç dünya ayrışır. Her ne kadar dış dünyada geçen olumsuzluk iç dünyaya yansısı da olumluluklar ve olumsuzluklar dengelenir. Dış dünyada olduğu gibi iç dünyada da iyilik ve kötülükler, inancın olgunlaşarak yerleşmesine sebep olur. İrade, böylelikle her iki dünyaya ait hareketliliğin tekâmülleşmesi ve sabitleşmesiyle seçimini belirler. Yolcu da bu seçimde tarafını belirleyerek iç ve dış dünyaya ait yargılarını verebilecek olgunluğa ulaşır.

Bedr ise murâdı ben şeb olsam
Gerdûnı severse kevkeb olsam (Şeyh Gâlib 2002: 98)

Sevgilinin muradı ay olmak iken âşık gece olacaktır. Eğer yıldız olmayı isterse bu sefer ona gökyüzü olmak ister. Ancak bu arzu, sevgilinin bedeninden ayrı iki şey olmayı kabullenmeyi de beraberinde getirecektir. Aşağıdaki beyitte olduğu gibi bedenlerin ayrışması, zıtlıkların birleşmesini engelleyemez bu süreçte.

Sîmâsı görünse etsen im'ân
Cem' olmuş idi 'ademle imkân (Şeyh Gâlib 2002: 370)

Yoklukla imkânın bir aradılığı ancak imanla müşahede edilebilir ki bu müşahede için yolcu, kâmil insan olmalıdır.

Genel bir ifadeyle belirtmek gerekirse tevâcüd sürecinde kahramanlardaki niteliklerin işlevselliği artmaktadır. Kahramanlara yardım eden yardımcı figürlerin her birinin âşığa ait birer nitelik olduğu düşünülürse Yakub, Yûsuf'un İlahi muhabbet tarafını Mısır azizi de devlet tarafını belirler. Leylâ ve Mecnun'da ise İbn Selam, rakip olmasının ötesinde Mecnun'un nefis tarafını temsil eder. Nevfel ve Zeyd ise sadakattir. Bu konuda en çok nitelik yansıması, Hüsn ü Aşk'ta karşımıza çıkar. Aşk, âşık; Hüsn, Cemâl-i Mutlak, Allah; Mollâ-yı Cünûn, mürşid; Sühan, söz; Gayret, çaba; İsmet, saflık; Hayret, şaşkınlık; Hûşrübâ ise nefstir.

Ayrışma, niteliklerde de görülür. Yûsuf, kardeşlerinden farklıdır ve Yûsuf 'u kıskanırlar. Nitekim kardeşleri tarafından kuyuya atılır. Züleyha, Aziz'in rüyada gördüğü adam olmadığını ve ardından da Yûsuf'un nefsine yenilmediğini anlar. Leylâ'nın ailesi onun Mecnun'la evlenmesine izin vermez hatta savaş başlatırlar. Hüsn ü Aşk'ta Beni Muhabbet kabilesi, Aşk'ı sınamak için olmadık tehlikelerin içine atar. Dolayısıyla iyilik ve kötülük başta olmak üzere birbirine yakın gibi görünen bütün değerler, birbirlerinden ayrılır.

Bir başka açıdan bakıldığında mevcûdât sürecinde talep ve arayış daima ön planda yer alır. Âşık, hep sevgiliyi talep eder yahut sevgili ile olabileceği âna ulaşmayı ister. Bu yüzden âşık hep huzursuz ve tedirgindir.

Zaman ve mekân da bu süreçte çeşitlilik göstererek çoğul bir karakter arz eder. Kimi zaman iç içe geçen nesnel zaman algılarıyla ebedî ve ezeli zaman algıları, kahramanların çokluk sürecinden kurtulamayışını örnekler. Dolayısıyla bu süreç, çokluğun henüz egemen olduğunu kanıtlar.

3. Vücûd Süreci

Vücûd hâli, yolcunun vecd ve mevcud sürecinden sonra ulaştığı son noktadır. Buna göre sâlikte beşeri bütün nitelikler ortadan kalkar.

Cüneyd-i Bağdadî, "tevhidin ilmi, tevhidin varlığına zıttır. Tevhidin varlığı da ilmine zıttır." demiştir. Cüneyd, burada şunu kastetmektedir: Sâlik, gerçek tevhide ancak vecd ve fenâ gibi hâlleri yaşadığı esnada ulaşabilir. Sâlik, bu hâlleri yaşadığı vakit içerisinde, kendinde olmadığı için

tevhid hakkında bilgi sahibi değildir. Sâlikin şuuru yerine gelip bilgi sahibi olduğu zamanda ise, vecd ve fenâ hâllerini yaşayamıyor demektir. Genellikle sûfiler nazarında gerçek tevhid, bizzat ilahî tecelliler neticesinde, yaşayarak elde edilenidir. Bu da tamamen sâlikin benliğinden sıyrılmasıyla mümkün olmaktadır ki bu da o ânda vecd veya vecdin üst boyutu olan vücûd ile gerçekleşir. Sûfiler, ilahî tecellilerle kendi varlıklarından tamamen sıyrıldıkları hâli, gerçek varlıklarını bulmak olarak değerlendirilmektedirler.(...) Hakk ile sahv hâli gâlip olunca artık kul Hakk ile hareket eder, Hakk ile konuşur.”(Göztepe 2006: 158) Yolcu, vücûd sürecinden daha ileriye giderek “Hakk ile birlikte olursa, hiç kimse ona karşı duramaz. Fakat bu hâlet-i ruhiyeyi yaşayan sâlikte mahv hâli hâkim olduğu için ilim, akıl, anlayış ve his tamamen yok olur.” (Göztepe 2006: 158)

Câmî, insân-ı kâmilin üç ana yönünü yaratılışın protitipi olarak ele alır. Birincisi, Allah ismi için tezahür yeri, ikincisi, yaratılışın gayesi, üçüncüsü, Allah’ın halifesi olarak kâmil insan (Chittick 1997: 165).

Kâmil insan teorisinin tasnifine genel olarak baktığımızda şöyle bir sıralama ortaya çıkar:

“1. Peygamberler: İlk peygamber Hz. Âdem’den son peygamber Hz. Muhammed’(sas)’e varıncaya kadar bütün peygamberlerin manevî ve batınî varlığı, derecesine göre, bu olgunun birer temsilcisi olmakla birlikte, son peygamber zirvede yer almaktadır.

2. Ricalü’l-Gayb: Tasavvufî anlayışta kâinatı manen idare eden ricalü’l-gayb ve bunların başında yer alan ve genelde *kutup* adı verilen kişi ikinci derecede Hakikat-i Muhammediye’den nasibini almaktadır. Her ne kadar kutup da mükemmel bir insan ise de, birinci şıkta bulunanların seviyesinde değildir.

3. Kâmil insan: Bunu da iki şıkta incelemek daha açıklayıcı olabilir. a. *Mürşid*: Seyr u sulûk esaslarına göre ruhî eğitimini tamamlamış, irşada ehil olup mürşidi tarafından irşadla görevlendirilen kişidir. Kâmil ve mükemmel bir şahsiyettir. Her tarikat mensubunun kendi şeyhini bu makamda görmesi normaldir, hatta feyiz alabilmesi için bu anlayışta olması tavsiye edilir. b. *Kâmil mümin*: İster bir tarikata intisap etmiş olsun ister olmasın, Kitap ve sünnete göre Allah’ı tanıyıp mükemmel bir İslamî

hayatı ve düşüncesi olan her mümin bu gurupta değerlendirilebilir” (Yüce 2005: 66).

Arif, sûfi yahut adına ne dersek diyelim yolcu, vücûd safhasında “Sahv ve mahv hâlleriyle kendi varlığından fânî, Hakk’ın varlığında bâkî olmuştur. Vuslat deryasına dalmış, senlik-benlik kaygısından kurtulmuş, ikilikten vazgeçmiş, kendini görmeyi aşmış, hiçlik duygusuna bürünmüş, Rabb’ı ile hoşnut olmuştur” (Özköse 2007: 84).

Bu gruptaki insanlar, “hem subjektif hem de objektif anlamda *fenâ* tecrübesi yaşayarak *Mutlak Gerçekliği* doğrudan doğruya müşâhede eden kimselerdir. Buradaki *fenâ* tecrübesi, ben’in ve buna mukabil olarak da objektif dış dünyayı oluşturan tüm fenomensel varlıkların tam anlamıyla yok olmasını ifade eder” (İzutsu 2001 :38).

Sembolik bir düşünme şekli ile baktığımızda “Bu vahdet ile kastedilen hakikî birliktir ki çokluğun karşılığı olan birliğin kaynağıdır. Çünkü çokluğa karşılık olan birlik, hakikî çokluğun kaynağıdır. Hakikî birlik ise öyle olduğu varsayılan çokluğun, yani fiil halinde belirip ortaya çıkan çokluğun, güç halinde gizli kalan çokluğun kaynağıdır. Fiil halinde belirip ortaya çıkmakla güç halinde gizli kalmak arasında kesin bir ayrım vardır. Güç halinde gizli olan çokluk çekirdekteki çokluğa benzer, fiil halinde belirip ortaya çıkan çokluk ise ağaçtaki gibidir” (Bursevî :153-4).

Sufilerin nazarında Allah’ın yanında ne sabah vardır, ne akşam. Geçmiş ve gelecek yahut ezel ve ebed yoktur. Mekânsızlık ve zamansızlık âleminde bunlar yoktur. Tıpkı sufi gibi kahraman da geçmişin, içinde bulunduğumuz zamanın ve gelecek zamanın, ezel ve ebedîn yokluğuyla hemhâl olur.

Mevlânâ’nın da ifade ettiği gibi “Beri gel ki şimdi tehlikeden kurtuldun, (mevhûm benliğinden) kaçıp (kurtulunca ilahî) kimya seni eşsiz bir cevher hâline soktu.

Küfürden ve onun dikenliğinden kurtuldun, artık Hakk’ın bahçesinde bir gül gibi açıl!

Ey yüce kişi, (artık) sen Bensin, Ben de senim...” (Mevlânâ 1990: b.3827).

Bütün fiillerin sâlikten uzak kalması, onu farklı bir gerçeklik algısına yöneltir. Ancak unutulmamalı ki sâlik, fenâ âleminde olmasına rağmen o

aslında diğer mahlûkata nispetle bekâ âleminde dir. Mevlânâ'nın da belirttiği gibi "O Hakk'ın sıfatlarına nisbetle yoktur; hakîkatte ise fenâ içinde bekâdadır."(Mevlânâ 1990: b.401)

Benliklerin, cüzler halinde dağılışına nispetle bu süreçte cüzlerin küll olandan kopuşu ve yeniden bir araya gelişi söz konusudur.

Nitelikler de bu süreçte değerler gibi bütünleşerek tevhid ilkesinde buluşurlar. Bu bakımdan yalnızca âşıkların sevgili ile bir araya gelmesi değildir söz konusu olan. Âşıktaki ve sevgilideki değerler de bir araya gelir. Birbirlerinden çoktandır ayrı olan cüzler bir araya gelerek asıl bütünlüğü oluştururlar.

Manevi özgürlüğün ilk göstergesi, yolcunun hakîkat dışında hiçbir şeyi görmemesidir. Bu sebeptendir ki sâlik, varlık yükünden kurtulmuş ve hakikat elbisesini giymiştir.

Zaman ve mekân da âlem-i hissiyle bağlarından koparak zaman dışı bir süreçte "ân" fikriyle özetlenebilecek ezeli ve ebedî bir mahiyete bürünür. Bu bilgiler ışığında metinlere baktığımızda bunları örnekleyen beyitlere rastlarız.

Yûsuf u Züleyhâ'da vücûd süreci metnin genelinde olduğu gibi nesnel olgularla ele alınır.

Züleyhâ, putlara tapmayı bırakıp Yûsuf'un inandığı gibi inanmaya başlar (Hamdî 1991: 381-385).

*Çün Züleyhâ bu denli oldu yakîn
Kâni olmadı bu safâya hemîn* (Hamdî, 1991: 381)

Ardından Yûsuf'un sarayındaki bir buluşmada Yûsuf, dua eder ve Züleyhâ, eski güzelliğine kavuşur.

*Etti Yûsuf bu hacet üzre du'â
Leblerinden akattı âb-ı bekâ* (Hamdî 1991: 387)

Bu süreçte Yakup'tan gelen mektubu getiren kardeşler Yûsuf'u tanıyıp af dilerler. Yûsuf gömleğini kardeşlerine verir ve babasına gönderir. Yûsuf'un gömleği yoldayken kokusu Yakub'a gelir. Yüzünü gömleğe süren Yakub'un gözleri açılır (Hamdî 1991:402-406). Yakup ve oğulları

Mısır'a giderler. Baba oğul kavuşurlar. Yakup ölümü yaklaşınca oğullarını etrafına toplar onlara nasihat eder, Yakup ebedi âleme irtihal eder.

Yûsuf ve sonra da Züleyha vefat eder. Ancak Yûsuf'un ölümü üzerine Züleyhâ'nın dilinden söylenen beyit kayda değer bir güzelliği barındırır:

Derd ile rişte olmuş idi bu ten
Bunun ile dikedim ana kefen (Hamdî 1991: 437)

Visalin en güzel ifadelerinden biri olan beyitte Züleyhâ, tenini Yûsuf'un tenine bir kefen olarak düşünmesi dikkat çekicidir. Vücûd sürecinde tenin de ortadan kalkmasına güzel bir örnek teşkil eder.

Fuzûlî de Leylâ ve Mecnun'da vücûd sürecinde tasavvuf geleneği içinde düşünür.

Bir zerreye kim vücûd yohdur
Âyîmeden ana sûd yohdur (Fuzûlî 2002: 482)

Fuzûlî, yine ayna ve beden ilişkisine değinerek Attar'ın Simurg'la en güzel şekilde örneklediği gibi aynaya bakanın kendini göremeyeceğini hatırlatan bu beyitinde "vücud"u ikili anlamıyla kullanır. Artık yolcu, şekillerden sıyrılmış ve hakikate varmıştır. Öyle ki "ben"den, benlikten kurtulan bireyin özgürleşmesi tam anlamıyla gerçekleşebilmiştir.

Artık sâlikin ne kendisinden ne de sevdiğinden şüphesi yahut endişesi kalmamıştır.

Mende olan aşikâr sensen
Men hod yohem ol ki var sensen (Fuzûlî 2002: 484)

Kendiliğinden vazgeçen insanın huzuruyla şair, içten dışa taşan şevkin aşktan geldiğinin ve daha önemlisi bunun karşılıklı olduğunun farkında olmasıyla fenâ ve bekâ sürecinde bütün her şeyden kendini soyutlar. O, artık gayrdan kendini arındırmış ve sevgilisiyle birlik denizinde buluşmuştur.

Dâim sana mendedür tecellî
Men gayrden olmuşam tesellî (Fuzûlî 2002: 484)

Ve artık sıra şükre gelmiştir. Şüpheden arınan gönlün soru vakti de-ğildir. Ama eğer bir kırıntı dahi varsa onu temizlemektir amaç. Bu yüz- den bu sorular hem şükür hem de bu şüphe kırıntıları için sorulur:

*Ger men men isem nesen sen ey yâr
V'er sen sen isen neyem men-i zâr* (Fuzûlî 2002: 484)

Sevgili'de sevgili olunur, Sevgili ile görülür, Sevgili ile akl edilirken kendi mevcudiyetinin değersizliği dile getirilir. Hatta Sevgili'nin sûret âlemindeki yansıması olan Leylâ da durumu şöyle dile getirir.

*Leylî dedi ey vücûd-ı kâmil
Kurb-i Hakka ismet ile kâbil*(Fuzûlî 2002: 488)

Buna göre Mecnun, sevdiği En Sevgili'nin sevgilisi olmuştur. Mec- nun, artık insan-ı kâmindir. Bunu Allah'a yakınlığıyla elde etmiştir.

*Fuzûlî âlem-i sûretde ser-gerdân gezer gâfil
Zehi gâfil bu sevânun ser-encâmın hayâl etmez* (Fuzûlî 2002: 496)

Şair, bu müşahede sürecini yaşarken diğer insanlar bu muaşaka- nın hikâyesini bile hayal edemezler. Aşağıdaki beyitlerde de Fuzûlî, Mecnun'un "tevhid" sürecinde olduğunu haber verir. Bir başka deyişle o artık "ehl-i tevhîd"tir. Çokluğu geride bırakmanın olgunluğuyla kendini her şeyden soyutlamıştır artık. Siret safâsını da tamamlamış ve mecazlar aracılığıyla hakikate ulaşmıştır.

*Dutmuşdı tarîk-i ehl-i tevhîd
Bulmuşdı kemâl-i terk ü tecrîd* (Fuzûlî 2002: 500)
...
*Tahsîl kılup safâ-yı sûret
Görmüşdi mecâzdan hakikat* (Fuzûlî 2002: 500)

Varlığı ispat eden bütün deliller ortadan kalktığına göre âşığın sevgiliyle bir olmaktan başka çıkar yolu yoktur. Burada vahdet-i vucud anlayışının da izleri açıkça görülür.

Mevcudât sürecindeki kimi farklılıklar da buna eklendiğinde âşığın ve sevgilinin vahdette buluşabileceği anlaşılır.

Mecnûndan idi cünûnu eẖzûn

Leylî deyene der idi Mecnûn (Fuzûlî 2002: 238)

Artık varlıktan kurtulma zamanı gelmiştir. Ölüm, ikili bir işlev kazanarak hem birliğe varmanın hem de çokluktan kurtulmanın yoldur. Bu bağlamda değerler de çokluktan birliğe erişir. Hakikatin nuru ile aydınlandığında bedeninin yahut bizzat mevcudiyetin fazlalık olduğu fark edilir.

Pertev bırahanda âftâbum

Bildüm ki vücûd imiş hicâbum (Fuzûlî 2002: 510)

Yolcular bu süreçte “Sırların sırrı’veya ‘mutlak kayıtsız saflık halindeki varoluş safhası’ ile en alt safha –yani, fenomensel veya ampirik varlıklar safhası- arasında zamansal herhangi bir mesafe ya da aralık tanımazlar. Diğer bir deyişle varoluş gerçeğinin tecelli etme süreci, (...) ‘zamansal gelişim süreci’ değildir. Zaman sadece en alt safha olan ampirik varlıklar dünyasında görünür” (İzutsu 2001: 109).

Vücut sürecinde âşık ile sevgili ezelden beri birlikte olduklarını hatırlarlar. Tevhide yani vuslata varış, sürecin de mesnevilerin de sonudur.

İnsan-âlem ilişkisi, üçüncü süreçte yani vücûd sürecinde de en yoğun dönemini yaşar. Hem insanın hem de âlemin tekâmül ettiği bu dönemde aşk, yine çok önemli bir rol oynar. Çünkü aşk bu oluşun en önemli sebebidir.

Fuzûlî, bilmekle bilmemeyi eşitleyerek âşığın kendi sürecini tamamladığına işaret eder.

Hikmet-i dünyâ vü mâ-fihâ bilen ârif değül

Ârif oldur bilmeye dünyâ vü mâ-fihâ nedür (Fuzûlî 2002: 476)

İzutsu’nun “akıl ötesi alan” olarak tanımladığı bu süreçte “bilginin sujesi diye bir şey kalmamıştır. Bilme fiilinin kendisi yok olmuştur; burada her şey, bilginin objesi haline dönüşmüştür” (İzutsu 2001: 124).

Salaman ve Absal’da olduğu gibi âşığın ölümü, aydınlanma yolunda geri dönüşün imkânsızlığını akla getiren bir ritüeldir. Bu bilinç, Yûsuf ve Züleyha’nın, Leylâ ve Mecnun’un hemen hemen yakın aralıklarla ölümünün de ifadesine dönüşürken aynı olgu Hüsn ü Aşk’ta da tekrarlanır.

Her iki kahramanın ölümü, benzer bir şekilde sonsuz âleme doğru birlikte gitmeleriyle ifade edilir. Mesnevilerde sevgililerin ölümü; aşkın bir zaferidir. Bir diğer deyişle erginleşmeye, ârifliğe, kemâle dair ölümle varılan bu sonuçta aşk, öne çıkan bir farklılıktır. Bu sebeple ölüm, kemalâtın geriye dönülmezliğini ifade eden imkânsız bir eşik haline gelir.

“Vücûd sahibinin sahv (uyanıklık) ve mahv (yok olma) hâli vardır. Sahv hâli Hak'ta bâkî olmak, mahv hâli de Hak'ta fânî olmaktır. Bu iki hâl, daima yekdiğerini takip ederek sâlik üzerine gelir; sâlik, üzerinde “Hak ile sahv” hâli galip olunca, artık Hak ile hareket eder, Hak ile söyler. Fiili ve kavli Hak olur”(Kuşeyrî 2005: 63).

Aşk, birey ve âlem ilişkisinde zıtlıkları aynı minvalde birleştirerek yeni bir tasavvurla vücuda getirir. Ancak varlığın bu süreçteki en önemli vasfı ölümle birlikte hatırlanmaktır. Aşk, kadın ve ölüm imgelerinin birlikteliği, vücûd sürecinde en güzel mazmunları akla getirir. Âlem de yolcunun yaşadığı kemalâttan payını alır. Âlemin aşktan müteşekkil olması, sık sık dile getirilir. Dolayısıyla insan ve âlem ilişkisi belirgin bir paralellik gösterir.

Hüsün ü Aşk'ta da durum bundan farklı değildir. Mutlak Varlık'ın dışındaki mevcudiyetin aslında “mevcutlar”¹⁶ demek olduğunu bilen yolcu, vücud sürecinde mana mesiresini sık sık hatırlar. (Şeyh Gâlib 2002:326) Bu aynı zamanda varlığın başlangıca dönüşüne işaret eden bir durumdur. Daha ötede vücud sürecinde âşık, varlık olmadan önceki âleme âlem-i ervâha dönüş halindedir. “Mânâ mesiresi” bağlamında bu hatırlayış ve arzular sık sık dile getirilir.

Yâdında mıdır Benî Mahabbet

Nüzhet-geh-i Ma'nî cây-ı vuslat (Şeyh Gâlib 2002 :400)

Mânâ mesiresi, ezel meclisidir. Aşk, Hüsün'ü bitkinliğinin son radde-sinde buradaki haliyle hatırlayarak güç bulmaya çalışır. Şeyh Gâlib,

¹⁶ Nablusî'ye göre Mutlak Varlık, bütün makul ve mahsus mahiyetlerin ve bunların sıfat ve hallerinin hakikatidir. Bunun dışındaki suretler O'nun tecellisidir. Bu yüzden diğerlerini mevcutlar olarak adlandırmaktadır. Bkz. Abdülganî en-Nablusî, *Ariflerin Tevhidi* s. 21.

Hüsn ile güzelliğin akılla olan ilişkisini de hatırlatarak tevhide atıfta bulunur.¹⁷ Hüsn, daha Aşk yokken ezelden beri bile var olandır.

Bîcâre idim alîmsin sen

Ben yokdum o dem kadîmsin sen (Şeyh Gâlib 2002: 352)

Tanrı'nın ezeli ve ebedî oluşu ile her şeyi bilen sıfatının tekrarlanması, bilmekle ezellilik arasında bir ilginin kurulduğunu akla getirir. Cüz'i akıl, çaresizdir. Birlik denizinde karşılaşmayı ve o süreçte yaşananları da yani ebedî oluşu da yalnızca Allah bilir. Bir başka beyitte Leylâ ile Mecnun'da da karşılaştığımız bir mazmunla ikilik aradan kalkarak birliğe kavuşulur. Hüsn Aşk'tır, Aşk da Hüsn'den başkası değildir.

Kim Aşk Hüs(ü)n'dür ayn-ı Hüsn Aşk

Sen râh-ı galatda eyledin meşk (Şeyh Gâlib 2002 :400)

Birlik olmakta konuşmak bile hoş değildir. Çünkü bu düşüncede imkânsız şeylere yer yoktur.

Aşk, tümüyle suretlerden oluşan ve türlü tehlikelerin yaşandığı yolculuğun anlamının olmadığını vurgular. Hayret, Aşk'ı alıp vuslat haremine götürürken bu yolda birçok yolcunun olduğunu ancak bu aşamaya gelmenin ancak aşkla mümkün olabileceğini söyler.

Mollâ-yı Cünûn u Gayret İsmet

Hem kaldı geri Benî Mahabbet (Şeyh Gâlib 2002: 402)

Bu beyitte en çok dikkatimizi çeken şey, Molla Cünûn, Gayret ve İsmet'le birlikte Benî Muhabbet kabilesinin de geride kalmasıdır. Hatta varlık âlemi bile geride kalmıştır. Tıpkı Mantıku't-Tayr'da olduğu gibi yolcular, aynada yani olmaları gereken birlik denizindedirler. Onlar O'ndan başkası değildirler. Diğerleri yahut ikilik ortadan kalkmıştır. Süreç, zaman ve mekânı da ortadan kaldırmıştır. Bir diğer deyişle hisler âleminin de ortadan kalkışı ölümü değil bizatihi Bir içinde yok oluşu ama aynı zamanda yeniden var oluşu da beraberinde getirir. Çünkü;

¹⁷ Aynı ilgi Dante'nin İlahi Komedyası'nda da kurularak Beatrice mutlak akılla özdeşleştirilir. Bkz., Dante Aliegrî, *İlahi Komedyası* (Çev.: Rekin Teksoy).

Birlikde bu kıl ü kâl yokdur

Ol farzda hiç muhâl yokdur (Şeyh Gâlib 2002: 400)

İstenen dönüşüm gönlün harap olmasıdır. Sühan yaşlı bir tabip kılığında gelir ve içsel dönüşümünü tamamlayan Aşk'ı yolculuğunun sonuna, Hisâr-ı Kalb'e yönlendirir. Kalp kalesinin sahibinin, Kalp ülkesinin şahının Hüsn olduğunu belirtilir. Aşk, bu haberle birlikte kendine gelir ve ümitsizlik içindeyken kendini toparlar. Son kertede diğer bütün varlık âlemine ait unsurlar gibi Gayret de gözden kaybolur. Artık "lâ mevcûde illâ hû" süreci hüküm sürmektedir.

Kahramanlar, insan-ı kâmil sürecini yaşadıklarında sevgililerine kavuşurlar. Ancak dönüşleri, "kavs-ı nüzul" sürecindeki gibi uzun ve meşakkatli değildir. "Kahramanın ilk görevi, kozmogonik çevrimin önceki aşamalarını bilinçli olarak deneyimlemektir; dışavurum çağları boyunca geri sürüklenmek. İkinci görevi ise o uçurumdan çağdaş yaşam düzlemine dönmek, orada yarı tanrısal potansiyellerin bir insan dönüştürücüsü olarak hizmet etmektir" (Campell 2000:360).

Kahramanların akıl sürecinden kalp sürecine vardığı vücûd sürecinde benliğin dönüşümü, değişmesi yaşanır. Arzu nesnesiyle birlikteliğin getirdiği bu dönüşümde yolcunun yaşananların bir rüya mı yoksa gerçek mi olduğu şüphesine düşeceği muhakkaktır. Ancak pek çok mistosta ve mesnevide gördüğümüz "Ayrılma-aşama-dönme" şeklinde tanımlayabileceğimiz aşama arketipi (monomitos) artık tamamlanmıştır (Dökmen 1987: 86-7).

Masallarda yahut mitlerde kahramanın gittiği yer, gerçek anlamda belirli bir mekân olmayıp çoğu kez kahramanın kendi bilinçdışıdır. Attar'ın öyküsünde kuşlar (kahraman) türlü karakterdeki insanlardır. Sîmurg ise Tanrı'dır. Vadiler, sûfî yolunun aşamalarıdır. Kuşlar, yolculuğu maddi anlamda vadilerden geçerek gerçekleşmemiştir. Aksine onların yolculukları manevi vadilerde gerçekleşen "batınî bir sefer"den ibarettir. Orada nefsin (kendilik) garip ve acaib hallerini tecrübe etmişlerdir (Afîfî 1996 : 120).

Ego yolculuğun başında "kendilik" (bilinç ve bilinçdışı öğeleri birleştiren nokta) ile biraradadır. Sonra bir şekilde ondan uzaklaşır ve uzun bir seyrin ardından kendilik ile tekrar birleşir. Kendilik ve egonun tekrar

birleştiği bu üçüncü dönem, çoğunlukla bir atılım ve aşama anı olarak sembolize edilir. Musa'nın Yahve ile yanan bir çalı olarak karşılaşması, Yunus Peygamber'in Tanrı'yı bir balinanın karnında tecrübe etmesi ile egonun kendilikle tekrar karşılaşmaları anlatılmaktadır. Bütün bu anlatılar kendiliğin arketipsel sembolleri olup bütün insanoğlunda kolektif olarak var olan tamlık ve bütünlük arzusunu dile getirmektedir (Kısa 2005: 100-3).

Jung gibi bakarsak Attar örneğinde manevî bir önder (Hüthüt), yolcunun kişi ötesi (transpersonal) boyutun uyanışını kolaylaştıran bir işlev üstlenir. Mürşid, kendisini izlemek isteyenlerin ulaşılacak istenen menzile yani kişi ötesi sürece geçmesine, orada keşfettiği boyutları kendi kişiliğinin ve hayatının dokusuna yerleştirmesine yardımcı olan kişidir. Bunu yaparken, manevî rehber kendinden önce arketip hazinesine seyahat etmiş kişileri takip etmek zorundadır. Ancak yolcu, tam bir taklitle onları izlemez. Çünkü mistik tecrübe arketiplerin tecrübesidir ve her yolcu bunu, kendi gücü oranında karşılamak zorundadır.

René Guenon'un da ifade ettiği gibi yolcu, yolculuğuyla dairevî bir hareket çizer. Buna göre mistik yolculuk, çemberden merkeze doğru giden en kestirme yol (yarıçap) olarak tanımlanabilir. Ancak o zaman ortaya şöyle bir tablo çıkar: Çemberin her noktası bir yarıçapa tekabül eder; sonsuz derecedeki bu yarıçapların tümü merkezde birleşir. Diyebiliriz ki bu yarıçaplar, kişisel yaratılışların, mizaçlarının değişikliğine göre, çemberin değişik noktalarına yerleşmiş varlıklara uyarlanmış yollar kadar çoktur. İşte bu yüzden Allah'a giden yollar insanların ruhları (kişilikleri) kadar çoktur (Guenon 1989:30).

Geri dönüş sonrası "İnsan kahraman, alt insanla ilişkisini yeniden kurmak için alçalmalıdır"(Campell 2000:356). Nesnel dünyaya dönüş, her ne kadar Mevlana-Şems muhabbetinde¹⁸ olduğu gibi ızdırabın bir başka vechesi ise de yolcu, insan-ı kâmil olma yolunda yine çabalarını sürdür-

¹⁸ Mevlana'nın hayatına bakıldığında başlı başına bir vecd, mevcud ve vücûd sürecinin varlığını teyit edebiliriz. Ancak Şems'in Konya'dan ayrılmasından sonra Mevlana, yeniden vücûd sürecine dahil olabilmek için Hüsameddin Çelebi ile raks eşliğinde Mesnevî'yi yazma sürecine girmiştir. Bu konuda bkz., Osman Nuri Küçük, *Mevlana'ya Göre Manevi Gelişim*.

meye devam edecektir. Bir diğer deyişle insan, ömrü boyunca oluş ve bozuluş süreçlerini tekrar tekrar yaşamak zorundadır. Bu onun tabiatında vardır çünkü.

SONUÇ

Mesneviler, gazellerde hülâsa edilmiş aşkın sembolik evrenini bir vak'a çerçevesinde sunan ve daha geniş bir anlatım imkânı veren yolculuk anlatıdır. Bu geniş soluklu yolculuk, hem insanı hem de âlemi içine alan bir yaratılış teorisi etrafında kalple akıl arasındaki mesafede yaşanan süreçleri konu edinir. Bu aynı zamanda hem çok uzun hem de çok kısa bir süreçtir. Kısılgı yaşananların bir 'an' fikrinden hareketle masallardaki gibi 'göz açıp kapayıncaya kadar' geçer hatta yolcu bedenlen yolculuğa çıkmamıştır bile. Ama aynı zamanda yolculuk oldukça uzundur çünkü yolcu, âlemin yaratılışından itibaren bir serüven içinde bulur kendini.

Bu bağlamda sülûk ehlinin müşâhedesi üçe ayrılır:

1. Eşyada Hakk'ın zâtının sıfatlarını görmek
2. Sadece Zât'ı görüp eşyayı ve sıfatları görmemek
3. Zât ile birlikte sıfatı görmek

Bu müşâhede süreçlerinin ilkinde "fark" hali; ikincisine "cem" ve "fenâ fillah" ve üçüncüsü ise cem'ü'l-cem ve bekâ billah hâlidir.

Bu halleri şu şekilde de yorumlamak mümkün görünmektedir:

İlk hal vecde ait haldir ki âşık sevdiğinde Hakk'ın zâtının sıfatlarını görür. Onları tanımak, onlarla varlığını idâme ettirmek ister. Ancak kahraman bunun için kendi niteliklerinin yetersizliğini fark ettirecek olaylarla karşılaşır. Bunları aşabilmek için bir yolculuğa çıkmak zorundadır. Fark halini aşan yolcu yolculuğunun ikinci merhalesine hazırdır artık.

İkinci süreç, mevcûdât sürecidir. Yolcu, bu süreçte yetersizliğini ikâme edebilecek verilere ulaşabilmek için psişik süreçlerden geçmek zorundadır. Farkındalık süreci olarak da adlandırabileceğimiz ilk bölümden sonra ikâme dönemi akıl yahut irade ile aşkın birleşmesi gerektiğini kavrar. Cem' süreci bu iki hâlin birleşmesidir aynı zamanda. Allah'ta yok olmakla aynı anlama gelen "fenâ fillah" Mutlak Varlık'ın aynasında

kendini Simurg olarak görmek anlamına gelir ki yolcu, sadece Zât'ı görür ve olağanüstü olayları ve belaları aştıktan sonra eşya ve sıfatlar onun gözünde siliniverir. O, artık fenâda bekâya ermek için hazırdır.

Son süreç, bu kavrayışın olma süreci ile tamamlanması zorunluluğunu getirir. Bu sebeple olma ile ölme fiili birbirini tamamlayan “şeb-i arus” kavramında buluşmalıdır. Ancak bu halde âşık gerçek âşık olabilir. Nitekim yolcu (sâlik) kâmil insan olmuştur. O, en yüksek oluş sürecinde kendi miracını yaşar ve bu, yeni bir sefere kadar ilânihaye devam eder.

Tasavvuftaki bu süreçlerin mesnevilerdeki seyrini de şu şekilde özetlemek ve tasnif etmek mümkün görünmektedir:

Vecd Süreci

1. Mesneviler, kahramanların doğumu âlemin yaratılışıyla ilintilendirilerek başlar.
2. Âşıkların, etraflarınca birbirlerine uygun görülerek evlendirileceği bilinir.
3. Birlikte büyüyüp aynı okula giderler.
4. Âşıklar, birbirlerini severler.
5. Çeşitli nitelikleri sembolize eden yardımcı figürler ortaya çıkar.
6. Âşıklar, sevgililerini ailesinden isterler.
7. Bir engel öne sürülür yahut bir imtihandan geçmesi istenir.
8. Yolculuğa çıkılır.

Mevcûd Süreci

9. “Kavs-ı nüzûl”u sembolize eden bir kuyuya rastlanır.
10. Gam ortaya çıkar.
11. Olağanüstü olaylar ve varlıklar ortaya çıkar.
12. Pişmanlık ve umutsuzluk duygularının etkisinde sık sık geçmiş dile getirilir.
13. İrade ve akıl yeniden öne çıkar.

14. Yolcu, suretlerin aynadaki yansımasına aldanır gibi olsa da tuzaklardan kurtulur.
15. Akıl, şehvî nefse hâkim olur.
16. Yolcu, kimi zaman yaşadıklarının hayal mi gerçek mi olduğu konusunda şüpheye düşse de inancıyla bu şüpheden de kurtulur.
17. İç melekeler vakaların seyrinde etkili olur.
18. Yolcu, daima etrafını müşâhede eden biridir.

Vücûd Süreci

19. Yolcu, varlığın yokluğu istemekten ibaret olduğunun farkına varır.
20. Yolcu, sevgilisiyle bir araya gelir.
21. Sevgililer irtihal eder.

Kaynakça

- Afifî, Ebu'l-Alâ (2000), *Fususu'l-Hikem İçin Anahtar* (Çev.: Ekrem Demirli) İstanbul: İz Yay.
- , (1997) *Tasavvuf, İslam'da Manevî Hayat*, (Çev. E. Demirli-A.Kartal) İstanbul: İz Yay.
- Aktaş, Şerif (1984), *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Ankara: Birlik Yay.
- Andrews, Walter G. (2003), *Şiirin Sesi, toplumun Şarkısı* (Çev.: Tansel Güney) İstanbul: İletişim Yay..
- Alliegri, Dante, (1999) *İlahi Komedi* (Çev.: Rekin Teksoy) C.III, İstanbul: Oğlak Yay.
- Ankaravî, (2005), *İsmail, Minhâcü'l-Fukara / Fakirlerin Yolu* (Haz., Saadettin Ekici) İstanbul: İnsan Yay.
- Ayan, Gönül (1997), *"Ahmet Yesevi Etkisiyle Yazılan İki Yûsuf u Züleyha"*, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S.3, Konya.
- Bursevî, İsmail Hakkı, (2010), *Varlığın Dili* (Haz.: M.Nedim Tan) İstanbul, İz Yay.

- Campell, Joseph, (2000), Kahramanın Sonsuz Yolculuğu (Çev.: Sabri Gürses) İstanbul: Kabalıcı Yay.
- Chittick, William, (1997) Varolmanın Boyutları, (Çev.: Turan Koç) İstanbul: İnsan Yay.
- Demirel, Şener (2005) “*Hüsn ü Aşk’ta Ateşle İlgili Teşbih Unsurları*”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 15, Sayı: 2, Elazığ.
- Demir, Recep, (2006), Hatâyî-i Tebrizî Ve Mollâ Câmî’nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevîleri.
- , (2000) “*Ateş Redifli İki Matla Beytinin Karşılaştırmalı Tahlil Denemesi*” Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt:10, Sayı:2.
- Dolu, Halide, (1953), Menşeinden Beri Yûsuf Hikâyesi ve Türk Edebiyatındaki Yeri, İstanbul Ün., Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Dökmen, Üstün-DÖKMEN, Zehra, (1987), “*Jung’un Aşama Arketipi’nin Test Edilmesi*”, Psikoloji Dergisi, c.6, Sayı 21.
- Göztepe, Yüksel, (2006), Abdülkerîm Kuşeyrî’de Hâller Ve Makamlar, Ankara Ün., Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Guenon, René, (1989), İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul: İnsan Yay.
- Gürer, Dilaver (2008), “*Hız. Yûsuf’un Gördüğü Rüyanın Fusûsu’l-Hikem’deki Yorumu*” Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-1), yıl: 9 sayı: 21.
- Fuzûlî, (2002), Leylâ ve Mecnun- Metin, Düzyazıya Çeviri, Notlar ve Açıklamalar (Haz.: Muhammet Nur Doğan). İstanbul: YKY.
- Hamdî, (1991), Yûsuf u Züleyha (Haz.: Naci Onur) Ankara: Akçağ Yay.
- İbnü’l Arabî, (1971), Tuhfetü’s Sefere (Çev: A.Akçiçek) İstanbul: Rahmet Yay.
- İbn Arabî, (2006), Fütuhât-ı Mekkiye (Çev.:Ekrem Demirli), C. VIII, İstanbul: Litera Yay.
- İbn Rüşd, (2004), Metafizik Şerhi, (Çev.: Muhittin Macit) İstanbul: Litera Yay.
- İbn Sina, (1997), Hayy Bin Yakzan, Sembolik Hikâyeler, (Çev.: Derya Örs), İstanbul, İnsan Yay.
- İzutsu, Toshihiko, (2001), İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler (Çev.:Ramazan Ertürk) İstanbul: Anka Yay.
- Karahan, Leylâ, (1985), Erzurumlu Mustafa Darir, Kıssa-i Yûsuf, Gazi Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

- Kılıç, Mahmut Erol, (1999), "İbnü'l Arabî", DİA, C.20, İstanbul.
- Kıran, Zeynel- A.Ezilen KIRAN (2002) Yazınsal Okuma Süreçleri, Ankara: Seçkin Yay.
- Kısa, Cihad (2005), Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yay.
- El-Kındî, Ebu Yûsuf Yakub İbn İshak, (1994), Felsefi Risaleler (Çev.:Mahmut Kaya), İstanbul: İz Yay.
- Kâşânî, Abdurrezzak, (2004), Tasavvuf Sözlüğü (Çev.: Ekrem Demirli) İstanbul: İz Yay.
- Kuşeyrî, Abdulkerim, (2005), Kuşeyrî Risalesi, (Çev.: Dilaver Selvi), İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Küçük, Osman Nuri, (2009), Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim –Benliğin Dönüşümü ve Miracı, İstanbul: İnsan Yay.
- Mevlânâ, (1990), Mesnevî I-VI, (Haz.: Veled İzbudak) İstanbul: MEB Yay.
- MUSTAFA RASİM EFENDİ, Seyyid (2008), Tasavvuf Sözlüğü (Haz.: İhsan Kara) İstanbul: İnsan Yay.
- En Nablusî, Abdulganî (2003), Ariflerin Tevhidi (Çev., Ekrem Demirli) İstanbul: İz Yay.
- Nahşebî, Ziyâüddin (1999), Silkü's- Sulûk/Ariflerin yolu (Çev.: Mustafa Çiçekler-Halil Toker) İstanbul: İnsan Yay.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, (1985), İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, (Çev.Nazife Şişman) İstanbul: İnsan Yay.
- , (1992), İslam Sanatı ve Maneviyâtı, (Çev.: Ahmet Demirhan) İstanbul, İnsan Yay.
- Orhanoğlu, Hayrettin, (2008), "Fuzûlî'nin 'Leylâ Ve Mecnun' Adlı Eserinde Maddî Unsurlar" Kıbrıs Yakın Doğu Üniversitesi Fuzûlî'nin Türk Kültür ve Sanat Dünyasındaki Yeri Sempozyumu 28-31 Mayıs Lefkoşa.
- Özköse, Kadir (2007), "Tasavvufî Tecrübede Salikin Kendinden Geçme Durumu: Vecd" Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 8, sayı: 18.
- Polater, Kemal, (2007), "Kur'an ve Kitabı Mukaddes'e Göre Yûsuf Kıssası", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi VIII, S.3.
- Sühreverdî, Şehabeddin (2006), Cebrail'in Kanat Sesi (Çev.: Sedat Baran) İstanbul: Sufi Yay.

- , (1384), *Âsâr-ı Fârisî*, Hazret-i Şeyh-i Şehabeddîn-i Sühreverdî, Tahran.
- , (1997), *Sembolik Hikâyeler* (Çev.: İsmail Yakıt) İstanbul: İnsan Yay.
- Şeyh Gâlib (2002), *Hüsn ü Aşk*, (Haz.: M.Nur Doğan) İstanbul: Ötügen Yay.
- , (1992), *Hüsn ü Aşk* (Haz.: Hüseyin Ayan) İstanbul: Dergâh Yay.
- , (2006), *Hüsn ü Aşk* (Çev.: Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay.
- Türinay, Necmettin, (1995), "*Klasik Hikâyenin Son Merhalesi Hüsn ü Aşk*", Şeyh Gâlib Kitabı, (Yay. Haz.:Beşir Ayvazoğlu) İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları.
- Uludağ, Süleyman (1992), *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, Bursa.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, (1993) "*Cezbe*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. VII, İstanbul.
- Yılmaz, Mehmet (2009), "*Hamdî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevisi'nin Epik Karakterinin Değerlendirilmesi Üzerine Bazı Tespitler*" Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4/8 Fall.
- Yüce, Abdulhakim (2005), "*Tasavvufta İnsan-ı Kâmil ve Mevlânâ*", Tasavvuf Dergisi S.14 Ankara.