**T.C.**
**DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ**
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**
**İSLÂM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI**
**İSLÂM TARİHİ VE SANATLARI PROGRAMI**
**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

# KISAS-I MECÂNÎN (AHMEDÎ'NİN ESRÂR-NÂME TERCÜMESİNİN NÜSHASI) BAĞLAMINDA TASAVVUFÎ DELİLİK, CÜNÛNİYET VE DÎVÂNELİK

**ERTAN ALP**

**DANIŞMAN**
**DOÇ. DR. NESRİN SOFUOĞLU**

**İZMİR-2023**

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum **"Kısas-ı Mecânîn (Ahmedî'nin Esrârnâme Tercümesinin Nüshası) Bağlamında Tasavvufî Delilik, Cünûniyet ve Dîvânelik"** adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

06/09/2023

Ertan ALP

# ÖZET

**Yüksek Lisans Tezi**

**Kısas-ı Mecânîn (Ahmedî'nin Esrâr-nâme Tercümesinin Nüshası) Bağlamında Tasavvufî Delilik, Cünûniyet ve Dîvânelik**

**Ertan ALP**

**Dokuz Eylül Üniversitesi**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı**

**İslâm Tarihi ve Sanatları Programı**

**Tasavvuf kültürünün ve tasavvuf edebiyatının en ilgi çekici ve araştırılmaya muhtaç mevzularından biri olan tasavvufî delilik veya tasavvufî cezbe kıssaları ve menâkıbnâmeleri "cünûn, mecnûn, dîvâne, deli, meczûb, muvelleh" gibi bazı tasavvufî kavramlar çerçevesinde zengin bir literatür ve edebî kültür oluşturmuştur. Yaygın psikoloji algısında insanın normal ve makul davranışları dışındaki söz, düşünce ve davranışlarında aşırı bir sapma göstermesi halk dilinde ve edebiyat eserlerinde "delilik" kavramıyla yorumlanagelmiştir. Türk-İslâm edebiyatında *"cünûn"* veya *"deli, delilik"* kavramlarıyla ilişkilendirilen kimi kıssalar ve tasavvufî hikâyelerin psikolojik algı ve sapma süreçlerini modern bir dille kurgulanmadığı söylenebilir. Türk-İslâm edebiyatı eserleri bu bağlamda kendi kavram dünyası içinde yukarıda sözünü ettiğimiz ıstılâhlarla ilgili bir edebiyat kültürü meydana getirmiştir. Bu çalışmada, müellifi bilinmeyen bir *"Kısas-ı Mecânîn"* nüshası üzerinden *"cünûn, dîvâne"* gibi kavramların müteradifleri bağlamında teşekkül eden tasavvufî cünûniyet veya dîvânelik hâlleri, ilâhî aşk ve cezbe kavramlarıyla ilişkilendirilmeye çalışılacaktır. Bu kavramların Türk-İslâm kültür ve medeniyet dairesinde nasıl algılandığı üzerinde durulacak ve bunların kıssa ve menâkıbnâme kültüründeki yeri ve önemi hususunda birtakım yargı ve neticeler ortaya konacaktır.**

**Birinci bölümde, kıssa ve menâkıbnâme türünün Türk-İslâm edebiyatındaki yeri ve önemi umumî bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir.**

**İkinci bölümde; mecnûn, dîvâne, delilik ve müteradifi kavramların Türk-İslâm edebiyatındaki yansımaları ve tasavvuf kültürü içindeki edebî açılımlarına değinilmiştir.**

**Üçüncü bölümde, ilgili nüshanın tasavvufî delilik, cünûniyet ve dîvânelik bakımlarından tahlili yapılmıştır.**

**Tezin genel bir değerlendirmesinin yapıldığı sonuç bölümünde ise ilgili mecmuanın Türk tasavvuf edebiyatında teşekkül eden manzum hikâye kültüründeki yeri ve önemine değinilmiştir.**

**Anahtar Kelimeler: Türk-İslâm Edebiyatı, Kısas-ı Mecânîn, cünûn, dîvâne, deli, delilik, tasavvufî delilik, ilâhî cezbe**

**ABSTRACT**

**Master Thesis**

**Mystic İnsanity, Craziness, Madness in the Context of Kısas-ı Mecânîn (Copy of Ahmadi's Translation of Esrâr-nâme)**

**Ertan ALP**

**Dokuz Eylül University**

**Graduate School of Social Sciences**

**Department of Islamic History and Arts**

**Islamic History and Arts Program**

**One of the most interesting and in need of research subjects of sufi culture and sufi literature, mystic madness or sufi fascination stories and menakibnames have created a rich literature and literature within the framework of some sufi culture and concepts such as "cunûn, mecnûn, dîvâne, insane, madman, muvelleh". In the common psychology perception, excessive deviations in words, thoughts and behaviors other than normal and reasonable behaviors of people have been interpreted with the concept of "madness" in colloquial and literary works. It can be said that some tales and mystical stories associated with the concepts of "cunun" or "crazy, insanity" in Turkish-Islamic literature are not fictionalized in a modern language for the psychological perception and deviation processes. In this context, works of Turkish-Islamic literature have created a literary culture related to the terms we mentioned above within their conceptual world. In this study, it will be tried to be associated with the concepts of divine love and attraction, the mystical junûniyet or dîvânelik states formed in the context of the gradations of concepts such as "cunûn, dîvâne" over a copy of "*Kısas-ı Mecânîn*" whose author is unknown. It will be focused on how these concepts are perceived within the scope of Turkish-Islamic culture and civilization, and some judgments and conclusions will be put forward regarding their place and importance in the culture of parable and hagiography.**

**In the first chapter, the place and importance of the parable and menâkıbname genre in Turkish-Islamic literature has been evaluated from a general point of view.**

**In the second part; The reflections of the concepts of mecnûn, divan, insanity and mutaradif in Turkish-Islamic literature and their literary expansions in sufi culture are mentioned.**

**In the third chapter, the relevant copy was analyzed in terms of Sufi madness, crazy and insanity.**

**In the conclusion part, where a general evaluation of the thesis is made, the place and importance of the relevant magazine in the verse story culture formed in Turkish sufi literature is mentioned.**

**Keywords: Turkish-Islamic Literature, Kısas-ı Mecânîn, junun, dîvâne, madness, madness, mystical madness, divine attraction**

**KISAS-I MECÂNÎN (AHMEDÎ'NİN ESRÂR-NÂME TERCÜMESİNİN NÜSHASI) BAĞLAMINDA TASAVVUFÎ DELİLİK, CÜNÛNİYET VE DÎVÂNELİK**

## İÇİNDEKİLER


TEZ ONAY SAYFASI ii
YEMİN METNİ iii
ÖZET iv
ABSTRACT vi
İÇİNDEKİLER viii
KISALTMALAR xv
GİRİŞ 1

**BİRİNCİ BÖLÜM**
**KISSA VE MENÂKIBNÂME TÜRÜNÜN TÜRK-İSLÂM EDEBİYATINDAKİ HUSUSİYETLERİNE UMUMÎ BİR BAKIŞ**

1.1. KISSA TÜRÜNÜN MAHİYETİ VE TÜRK-İSLÂM EDEBİYATINDAKİ HUSUSİYETLERİ 7
1.2. MENÂKIBNÂME TÜRÜNÜN MAHİYETİ VE TÜRK-İSLÂM EDEBİYATINDAKİ HUSUSİYETLERİ 12

**İKİNCİ BÖLÜM**
**TÜRK-İSLÂM EDEBİYATINDA TASAVVUFÎ DELİLİK BAĞLAMINDA MECNÛN, MECZÛB, DÎVÂNE VE MÜTERADİFİ KAVRAMLAR**

2.1. BAZI LÜGATLERDE DELİLİK VE MÜTERADİFİ KAVRAMLAR 33
2.2. KÜLTÜREL DELİLİK 36
2.3. KUTSAL DELİLİK (MECÂNÎNÜ'L-HAK) 37
2.4. AKILLI DELİLİK (UKALÂU'L-MECÂNÎN) 39
2.5. İSLÂM MEDENİYETİ SAHASINDA DELİLİK 43
2.6. TÜRK-İSLÂM EDEBİYATI SAHASINDA DELİLİK 47

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
## KISAS-I MECÂNÎN'İN TASAVVUFÎ DELİLİK, CÜNÛNİYET VE DÎVÂNELİK BAKIMLARINDAN TAHLİLİ


3.1. Hikâyelerin Özetleri 80
3.2. Tasavvufi Delilik, Cünûniyet ve Dîvânelikle İlgili Şahsiyetler 102
3.2.1. Tarihî Şahsiyetler 102
3.2.1.1. Nûşirevân 102
3.2.2.2. Hârunu'r-Reşîd 103
3.2.2.3. Nasr b. Ahmed 104
3.2.2.4. Mahmûd-ı Gaznevî 104
3.2.2. Dinî-Sûfî Şahsiyetler 106
3.2.2.1. Dinî Şahsiyetler 106
3.2.2.1.1. Hz. Mûsâ 106
3.2.2.1.2. Hz. Dâvûd 107
3.2.2.1.3. Hz. Îsâ 108
3.2.2.1.4. Hz. Muhammed 109
3.2.2.2. Sûfî-Menkıbevî Şahsiyetler 114
3.2.2.2.1. Ca'fer-i Sâdık 114
3.2.2.2.2. İbrahim b. Edhem 115
3.2.2.2.3. Süfyân-ı Sevrî 116
3.2.2.2.4. Bâyezîd-i Bistâmî 119
3.2.2.2.5. Cüneyd-i Bağdâdî 122
3.2.2.2.6. Ebû Bekir Şiblî 124
3.2.2.2.7. Ebu'l-Hasan el-Harakânî 125
3.3. Tasavvufî Delilik, Cünûniyet ve Dîvânelikle İlgili Kavramlar 127
3.3.1. Âzâd 127
3.3.2. Bekâ-Fenâ 127
3.3.3. Cemâl-Cemâlu'llâh 129
3.3.4. Cezbe 130
3.3.5. Dîdâr 131
3.3.6. Ehl-i Hâl 132

3.3.7. Hayret 133
3.3.8. Işk(Aşk) 134
3.3.9. İstiğrak 136
3.3.10. Kâmil 137
3.3.11. Likâ 138
3.3.12. Mahbûb-Muhabbet 139
3.2.13. Mahv 140
3.2.14. Melâmet 141
3.2.15. Mest-i Hak 143
3.2.16. Ser-geşte 144
3.2.17. Sırr 145
3.2.18. Şûrîde 146
3.2.19. Tazarru 147
3.2.20. Tecellî 147
3.2.21. Temâşâ 149
3.2.22. Vâlih 149
SONUÇ 150
KAYNAKÇA 154

## KISALTMALAR

**bey.** : Beyit
**bk.** : Bakınız
**çev.** : Çeviren
**çoğ.** : Çoğul
**E** : Esrâr-nâme (Gönül Ayan çalışması)
**haz.** : Hazırlayan
**KM** : Kısas-ı Mecânîn
**tek.** : Tekil
**msl.** : Mesela
**ö.** : Ölümü
**s.** : Sayfa
**ss.** : Sayfadan sayfaya
**tas.** : Tasavvuf
**TDVİA** : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
**TTK** : Türk Tarih Kurumu

# GİRİŞ

## Araştırmanın Konusu ve Alanı

Birtakım psikolojik hâllerin ve özellikle "deli, delilik" olgularının kültürel bağlamda edebiyat eserlerine yansıması pek tabiî bir olgudur. Toplumsal ve kültürel olguların yarattığı bu netice insan kavramına yüklenen tarihî, felsefî ve sosyolojik algıların yanında onun gerçekliğinin edebiyat ve kültür sahasında da kendisine yer bulmasına zemin hazırlamıştır. Türk-İslâm kültür ve medeniyet sahasının edebî ve kültürel karakterine nüfuz eden İslâm tasavvuf anlayışı da bu bağlamda kendine özgü ıstılâhlar geliştirmiştir. "Tasavvufî delilik (cünûniyet)" olgusu bu kültür ve medeniyetin tarihî gerçeklikleri ve sanat anlayışı bakımından özgün bir yorum ve edebî form meydana getirmiştir. Toplumsal ve kültürel gerçekliklerin bir parçası olan "tasavvufî delilik" kavramının özellikle tasavvuf merkezli bir edebiyatın teşekkülündeki yeri araştırılmaya ve incelenmeye değer bir mevzudur.

Bu kültürel ve edebî sahada kaleme alınan ve tasavvufî düşünce ve yaşam felsefesini yansıtan eserlerde gerek İslâm inancının gerekse insan gerçekliğine yüklenen hikmete ve ifranî tecrübeye dayanan ilâhî algının daima merkezde durduğu söylenebilir. Bu hakikatin kendisini edebî şubelerin tüm damarlarında hissettirmesi bu kapsamda doğan ve gelişen "tasavvufî delilik" olgusunu da gündemimize taşımıştır. Bu vesileyle ortaya koymaya çalıştığımız bu çalışma, Türk-İslâm edebiyatı ürünleri arasında zikredebileceğimiz bu mecmua bağlamında tasavvufî düşünüş sistemi ve yaşayış biçiminin bir damarı olan "tasavvufî delilik" olgusu etrafında bir araştırmayı merkeze almaktadır. Diğer yandan, tasavvuf felsefesinin meydana getirdiği ıstılâh sistemi içerisinde kendisine yer bulan "ilâhî delilik dili"nin özellikle kıssa ve menâkıbnâme türlerindeki izini sürme çalışmamızın diğer cephesini teşkil etmektedir. Bu ıstılâhların edebî metinlerdeki yansıması üzerinde durmak ve buradan bir "tasavvufî delilik dili" argümanı belirlemek çalışmamızın ana odaklarından birini oluşturmaktadır.

Türk-İslâm kültür ve medeniyet sahasında "ilâhî aşk ve cezbe halinde kendinden geçme" veya "kutsal delilik" bağlamlarında ortaya konan literatürün temelde bir sûfî bakış açısını da tabiî olarak beraberinde getirdiği görülecektir. Sûfî kimliğe

sahip olan şahsiyetlerin "tasavvufî delilik, tasavvufî dîvânelik ve tasavvufî cünûniyet" gibi hâllerle ne gibi kültürel ve psikolojik ilişki içinde oldukları tasavvufî ve kültürel hayatın araştırılmaya muhtaç konularından birisi olarak dile getirilebilir. İlâhî cezbenin bir neticesi olarak Allah aşkının tesiriyle farklı bir sûfî boyuta taşınan bu hâlin ortaya koyduğu ıstılâhî dil ve anlayışlar toplumsal ve kültürel zeminde düşünülebileceği gibi sadece sûfî psikolojisi penceresinden de algılanabilir. Ne var ki aslında her iki durumun da bu kültür ve medeniyet sahasının estetik algısı ve sanat anlayışı merkeze alındığında birbirine taalluk eden mahiyetler içerdiği görülecektir. Bu itibarla, ilgili çalışmayla, tasavvufî hayatın ve tasavvuf felsefesinin manevî hali olan "sekr","cezbe" ve "vecd" gibi ıstılâhlar etrafında "kutsal delilik, romantik delilik ve tasavvufî delilik" boyutlarının bazı kıssa ve menâkıbnâme mahiyetindeki hikâye örneklerindeki izini sürerek "tasavvufî delilik" kavramını izah etmeye ve bu bağlamda bir tez ortaya koymaya çalışılacaktır. Bu bağlamda, üzerinde çalıştığımız mecmuanın Tebrizli Ahmedî'nin (ö. 884/1480'den sonra) *Esrâr-nâme* tercümesinden derlenmiş hikâyelerden müteşekkil bir mecmua olduğunu burada belirtmekte fayda vardır. Ayrıca ilerleyen sayfalarda inceleme bölümünde de teferruatıyla ifade edeceğimiz gibi bu mecmuanın bazı *Esrâr-nâme* tercümeleriyle muhteva bakımından benzerlikler ve kimi farklılıklar gösterdiğini de vurgulamak yerinde olacaktır.

### Araştırmanın Yöntem ve Teknikleri[1]

Türk-İslâm edebiyatı araştırma ve bilim alanının tasavvuf kültürü ve düşüncesiyle ortaya konan eserlerle ilgili köklü kültürel ve edebî ilişkileri olduğu muhakkaktır. Bu durum göz önüne alındığında araştırmamıza söz konusu olan nüshanımızın tasavvufî alt yapısını inceleme adına tasavvuf kültürünün sistemleşmiş bir neticesi olan tasavvuf bilimiyle ilişkisi tabiî olarak karşımıza çıkacaktır. Türk-İslâm coğrafyasında edebî hayatın tüm kültürel damarlarına nüfuz etmiş bu kültür ve düşünüş sisteminin sûfî algı ve hayatında yarattığı akisler de araştırmamızı "tasavvuf ve sûfî psikolojisi" merkezli bir bakış açısına yönlendirmektedir.

[1] Araştırma yöntem ve tekniklerinin belirlenmesinde şu makale referans alınmıştır: Mehmet Şamil Baş, "Bir İlâhiyat Bilim Dalı Olarak Türk-İslâm Edebiyatı", **İslâmî İlimler Dergisi**, Cilt: 14, Sayı: 2, 2019, ss. 9-25.

Öte yandan, dinî-tasavvufî yaşamın ve düşünüş sisteminin edebî eserlerle olan ilişkisi göz önüne alındığında bu ilişkinin ana temelini oluşturan Türk-İslâm sanat anlayışının da diğer tasavvufî ve edebî disiplinleri çok yönlü etkilemesi tabiîdir. Bu bakımından Türk-İslâm sanat anlayışının da araştırmamızın ana noktasında yer alan kuvvetli bir argüman olduğunu dile getirmekte fayda görüyoruz. Zira, Türk-İslâm estetiğinin ve sanat telâkkîsinin temel argümanlarını ve felsefesini sistemleştirmeden bunun üzerine temellenen tasavvuf merkezli edebî eserleri layıkıyla anlamak ve çözümlemek mümkün olmayacaktır.

Bu itibarla, bu mecmuaya kaynaklık eden tasavvufî ve edebî zemini etraflıca incelemek ve bu nüsha merkezinde yer alan bazı tasavvufî ıstılâhların anlamlarına ve düşünce boyutlarına geniş bir bakış açısı geliştirmek adına bir problematik oluşturmaya çalıştığımızı vurgulamak gerekir. Bunun tabiî bir neticesi olarak da bu mecmuaya kaynaklık eden dinî, tasavvufî ve edebî kültürü eşgüdümlü bir hassasiyetle yansıtmak adına umumî manada fenomenolojik yöntemi merkeze almaya çalışacağız. Bunun yanında, mecmuanın dil özelliklerini ve bunun kültürel ilişkilerini belirlemek adına kimi bölümlerde filolojik yöntemden de yararlanacağız. Bu bağlamda, mecmuanın bel kemiğini oluşturduğunu düşündüğümüz "tasavvufî delilik" kavramının Türk-İslâm edebiyatı inceleme sahasındaki muhteva birikimiyle ilişkili noktalarını eserin daha bilimsel ve nesnel neticeler vermesi için özgün yorum ve değerlendirmelerle desteklemeye çalışacağız.

**Araştırmanın Amacı ve Hedefleri**

Tasavvuf düşünce sisteminin ve dinî-tasavvufî kültürün klâsik Türk edebiyatındaki tesirinden ötürü bu alanda kaleme alınan edebî eserlerimizin hemen hemen bütününde tasavvufî ıstılâhların ve remizlerin metinlerin ana noktasını oluşturduğu görülecektir. Yukarıda zikrettiğimiz ana mevzumuz etrafında çalışmamızın temel amacı, hem sûfîyâne yaşamı ve algıyı izah eden hem de kıssa ve menâkıbnâme kültürüyle Türk-İslâm edebiyatı sahasını besleyen "tasavvufî delilik, tasavvufî dîvânelik veya tasavvufî cünûniyet" kavramlarının edebî ve tasavvufî kültür havzamıza katkısını değerlendirmeye çalışmaktır. İslâm toplumunun tevhidî algısının tabiî bir neticesi olarak toplum tarafından hiçbir zaman ötekileştirilmeyen ve kültürel olguların bir

parçası sayılan “mecnûn/mecânîn ehli”nin bu kültürel sahada yarattığı kültürel ve toplumsal olguları daha yakından incelemek ve bunun dinî, kültürel ve sosyolojik temellerine vakıf olabilmek için bu incelememizin liretatüre yeni bir bakış açısı getireceği kanaatindeyiz.

Bununla beraber, Türk-İslâm sanat telâkkîsi temelinde yapılacak olan bir okuma ve inceleme denemesi de araştırmamızın ikincil amacını meydana getirmektedir. Türk-İslâm sanatlarının bütün şubelerinde kendisini hissettiren bu tevhidî sanat anlayışının nüshanımızda izini sürmek mevzumuza faklı bir bakış açısı getirmek adına faydalı olacaktır.

Bu bağlamda, hem edebî hem de felsefî boyutları beraber düşünüldüğünde mevzumuzun temel hedefi ise şimdiye kadar bir birikim oluşturduğunu düşündüğümüz “tasavvufî ve ilâhî delilik” olgusunun kültür ve medeniyet dairemiz içindeki yeri ve önemine farklı bir yorum getirerek bu literatürü destekleme ve genişletme uğraşıdır.

# BİRİNCİ BÖLÜM
# KISSA VE MENÂKIBNÂME TÜRÜNÜN TÜRK-İSLÂM EDEBİYATINDAKİ HUSUSİYETLERİNE UMUMÎ BİR BAKIŞ

Kıssa (çoğ. kısas) ve menâkıbnâme türünün mahiyeti ve hususiyetleri konusunda umumî birkaç noktaya değinmeden evvel bu mecmuanın bu türlerle alakası üzerine bazı tespit ve notlarımızı aktarmak faydalı olacaktır. Zira, müellifi ve müstensihi belli olmayan mecmuanın zahriyesinde *Kısas-ı Mecânîn Diğer Kısas-ı Mecânîn*[2] kaydının bulunması eserin mahiyeti ve hususiyetleri mevzuunda bir metnin tertip edildiği izlenimini vermektedir. Bunun yanında, nüshanın 1[b] yüzünde üst başlıkta "Menâkıb-ı Dîvâneyân…" ibaresi metnin menâkıbnâme türünün temel hususiyetlerini ve numulerini de içerebileceği intibaını oluşturmaktadır. Son olarak ikinci tertip bölümünde karşımıza çıkan "Hikâyet" kelimesi ile başlayan ana metin bölümleri de mecmuanın bu "hikâye"lerden müteşekkil bir yapı arz ettiğini göstermektedir.

Mecmua tertip edilirken karşımıza çıkan bu husus, bizi, ilgili üç kavramın birbirinin müteradifi gibi kullanıldığı neticesine götürebilir. Zira, klâsik Türk şiirinde mesnevî nazım şekliyle kaleme alınmış eserlerde müstakil veya müşterek olayların her biri için "hikâye" veya "hikâyet" bölüm başlıklarının kullanıldığı söylenebilir.[3] Hatta birtakım "hikâye/hikâyet mecmuaları" da bu geleneğin başka bir boyutunu oluşturmaktadır.[4] Süleyman Uludağ, eserinde, "hikâye" başlığı altında bu kelimenin tasavvuf terimi olarak manasını şu şekilde nakletmektedir:

> *"2. tas. Menkıbe, kıssa, velîlerin faziletleri, ahlâkları ve kerâmetleri konusundaki fıkralar. Serrâc Luma'da sûfîlerin menkıbelerine hikâye adını verir. Hücvirî'de geçen Hikâyât-ı Irakıyân isimli eser, Irak sûfîlerinin menkıbeleri hak-*

---

[2] Müellifi ve müstensihi bilinmeyen bu mecmua, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 785 demirbaş numarasına kayıtlıdır.

[3] Bu bağlamda, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevi-i Manevî* adlı eserinin kimi bölümleri ile Ferîdüddîn-i Attâr'ın *İlâhî-nâme***,** *Musîbet-nâme* ve *Esrâr-nâme* gibi eserlerinin tertibinde bölüm başlıklarının "hikâye/hikâyet" kelimeleriyle tertip edilmesi bu duruma örnek teşkil edebilir. Öte yandan, üzerinde çalıştığımız mecmuanın da Tebrizli Ahmedî'nin *Esrâr-nâme* tercümesinin bir nüshası olma özelliğini haiz olduğunu vurgulamakla beraber Gönül Ayan'ın *Esrâr-nâme* tercümesi üzerine yaptığı çalışmaya bakıldığında eserde bölüm başlıklarının "hikâyet" adı altında tertip edildiği görülecektir. Gönül Ayan'ın bu çalışmasına ilerleyen bölümlerde müracaat edilecektir. (Bkz. Gönül Ayan, **Esrâr-nâme (İnceleme-Metin)**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1996.)

[4] Bu bağlamda Âgâh Sırrı Levend'in *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserine müracaat etmek faydalı olacaktır. Eserin 170-176 sayfalarında bazı mecmualarla beraber kimi hikâye mecmualarının kayıtları sunulmaktadır. (Bkz. Âgâh Sırrı Levend, **Türk Edebiyatı Tarihi-1**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1998, ss. 170-176.)

*kındadır. İlm-i hikâyât-ı sâlihi bu tür menkıbeleri konu alan bir bilgi dalıdır. Bu alanda yazılmış en meşhur eser, Vâfî'nin Ravzu'r-reyâhîn fi hikâyâti's-sâlihîn'dir."*[5]

Bunun yanında, müellif, eserindeki kıssa maddesinde bu terimi Kur'ân kıssaları yanında terime daha geniş bir tanım getirerek edebî manada kullanmayı da tercih etmiştir. Uludağ'a göre bu terim tasavvuf kültüründe didaktik ve nasihat mevzulu menkıbe, fıkra ve hikâyeler ile peygamberlerin hikâyelerini içeren anlatılar şeklinde tanımlanmaktadır.[6]

Öte yandan, İdris Şengül, TDVİA'daki "Kıssa" başlığı altındaki makalesinde "kıssa" ile "hikâye" kavramlarının literatürdeki farklarına değindikten sonra Kur'ân-ı Kerîm'de kıssa kelimesinin geçmediğini, bu kelimenin yerine isim olarak "hikâye", mastar olarak da "hikâye etmek" manasına gelen "kasas" ile aynı kökten türeyen fiillerin kullanıldığını ifade eder.[7]

Burada da görüldüğü üzere müellif, kıssa ve hikâye türü arasındaki farkı Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan hikâyeleri peygamberlerin "ibret alınacak, tarihî hakikat" nitelikleri bağlamında değerlendirmekte ve kıssanın içinde anlatılan hikâyeyi bu bağlamda diğer hikâyelerden farklı görmektedir.

Bu iki tespit ve değerlendirme göz önüne alındığında, biz bu çalışmamızda, "hikâyet" alt başlıkları altında verilen hikâyeleri, peygamberlerin ibretlik hikâyeleri ile tarihî doğruluk taşısın veya taşımasın doğrudan onların hayat hikâyeleriyle bir şekilde bağlantı kuran metinleri "kıssa mahiyetinde hikâyeler"; velîlerin, tarikat ehli ulularının örnek hâl ve hareketlerinin, tasavvufî yaşama ve değerlere bakış açılarının anlatıldığı metinleri ise "menâkıbnâme mahiyetinde hikâyeler" başlıkları altında kategorize edeceğiz. Doğrudan kıssa ve menâkıbnâme mahiyetinde olmayan hikâyeleri ise "müstakil hikâyeler" başlığı altında değerlendireceğiz.

[5] Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 169.
[6] Uludağ, s. 215.
[7] İdris Şengül, "Kıssa", **TDVİA,** Cilt: 25, Ankara, 2002, ss. 498-499.

## 1.1. KISSA TÜRÜNÜN MAHİYETİ VE TÜRK-İSLÂM EDEBİYATINDAKİ HUSUSİYETLERİ

Yukarıda da kısaca ifade etmeye çalıştığımız gibi Kur'ân-ı Kerîm'de bahsi geçmeyen bazı hikâyeler için de "kıssa" teriminin tercih edildiği, hatta bazı menkıbevî anlatılar için hem kıssa hem de hikâye başlıklarının kullanılabileceğini özellikle Uludağ'ın tanımlarından yola çıkarak söylemek mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kıssaların edebî mahiyette topluma mâl edilmesi de Kur'ânî ve tehvidî akîdenin kültürel ve sosyolojik yansımalarını gösterir. Zira, kıssalar, çeşitli yönlerden ele alınıp işlenmeye elverişlidir. Tarihçiler, kıssalara kendi açılarından bakarken, edebiyatçılar edebî açıdan, sosyolog ve pedagoglar da onlara kendi nazariyelerinden bakmakta, böylece kıssalarla ilgili birçok eser telif edilmektedir.[8]

"Kıssa" kelimesi yukarıda vurgulamaya çalıştığımız üzere, kısas-ı enbiyâ türündeki eserler için kullanılan ilmî ve edebî adlandırmalardan başka Arapçada "söz (hadis), haber, mevzû, mesele, hâl, hikâye, tarih, hak talebi yazısı" gibi başka manaları da içermektedir.[9]

Şemseddin Sâmi *Kamus-ı Türkî*'de "kıssa" kelimesi hakkında şu manaları vermektedir: "Naklolunan sahih veya uydurma vak'a, hikâye, rivâyet; vak'a, vuku'ât, vuku'-ı hâl, ser-güzeşt."[10]

Burada da görüleceği üzere Şemseddin Sâmi kelimenin birinci manasında gerçeklik veya doğruluk değeri olsun ya da olmasın kıssa türünü peygamberlerin hayat hikâyelerinden birini örnek vererek hikâye kelimesi ile karşılamaktadır ki müellifin bu kelimeyi daha umumî manada kullandığını söylemek mümkündür.

Ferit Devellioğlu eserinin kıssa maddesinde "fıkra, hikâye, rivâyet; vak'a, macera" manalarını vermektedir.[11]

Ethem Cebecioğlu, eserinde kıssa maddesini izah ederken bu kavramı "hikâye" kavramıyla karşılamıştır. Ayrıca naklettiği bir hadîs-i şerîfle velîlerin hayat

[8] M. Sait Şimşek, **Kur'ân Kıssalarına Giriş**, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1993, s. 9.
[9] Şengül, s. 499.
[10] Şemseddin Sâmi, **Kâmus-ı Türkî**, Dersaadet, 1317, s. 1073.
[11] Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Aydın Kitabevi, Ankara, 1999, s. 517.

hikâyelerine sohbetlerde sık sık yer verildiğini vurgulayarak kıssanın edebî bir tür olarak nasıl tekâmül ettiğinin altında yatan hakikati de izaha çalışmıştır.[12]

Öte yandan, İskender Pala da eserinde "kısas-ı enbiyâ" ve "kıssa" olarak iki madde başı açarak kıssa türünü daha umumî manalarda kullanmıştır. Pala, bu tür için hikâye, rivâyet, menkıbe gibi manaları verdikten sonra Kur'ân'da anlatılan ibretamiz hikâyelere kıssa denildiğini, Osmanlı kültüründe olağanüstü olayları anlatan yazı ve menkıbe anlamında da kullanıldığını vurgulamıştır.[13] Müellif aynı maddede Türk-İslâm edebiyatı sahasında hikmetli ve didaktik birçok eserin kıssa başlığı altında kaleme alındığını ifade ederek kıssayı menâkıbnâmelerin içinde bir anlatı türü olarak telâkkî etmiştir.[14]

Bu bilgilerin yanında mevzumuza açıklık getirecek olan bir diğer çalışma da Şerife Yağcı'nın verdiği malûmâttır. Yağcı, makalesinde Arapçada hikâye kelimesi ile eş ve yakın anlamlı birçok kelimenin olduğunu vurguladıktan sonra kıssa türünün mahiyeti hakkında bilgiler vermektedir. Ona göre kıssa kelimesi klâsik Türk edebiyatında hikâye kavramı yerine ve daha çok dinî mahiyetteki hikâyeler için çok geniş bir sahada kullanılmıştır.[15] Yağcı'nın da vurguladığı gibi kıssa mahiyetinde tertip edilen eserlerde bir hikâye bütünlüğü olduğundan kimi kıssaların alt bölümlerinin "hikâye/hikâyet" başlıkları altında verilmesi gâyet tabiîdir.

Yukarıda verilen tanım ve bilgiler de göstermektedir ki kıssa türü temelde, Kur'ân-ı Kerîm'e dayanan ve peygamberlerin tarihî gerçekliklerini içeren bir anlatı türü olarak kabul edilmekle beraber umumî manada hikâye anlatma, ibret verici ve ahlakî-didaktik mesajlar verme gâyesiyle de kaleme alınan bir edebî tür olarak iki boyutta karşımıza çıkmaktadır. Kıssa üzerinden yapılan bu farklı tanım ve belirlemeler edebî eserlerin mahiyetine ve gelenekteki yerine göre de kategorize edildiğini göstermektedir. Zira, Kur'ân kıssalarının yanında velîlerin ve meşâyihin hayat hikâyelerini ve kerâmetlerini içeren anlatılara hikâye denilebileceği gibi bu hikâyeler kıssa olarak da adlandırabilir. Ayrıca herhangi bir ahlâkî, didaktik veya tasavvufî durumla da ilgili kıssa tertip edilebilir. Biz, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kıssa

[12] Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Otto Yayınları, Ankara, 2020, s. 287.
[13] İskender Pala, **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü**, İstanbul, 2018, s. 272.
[14] Pala, s. 272-273.
[15] Şerife Yağcı, "Klâsik Türk Edebiyatı Geleneğinde Hikâye", **Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 141, İstanbul, Aralık, 2002, s. 148.

türünü nüshanın mahiyetine göre sadece peygamberlerin hayat hikâyelerine odaklanan metinler olarak değerlendireceğiz.

Bununla birlikte, Kur'ân kıssalarının yanında tasavvufî, didaktik ve ahlâkî olayları merkeze alan kıssalarda da temel hedef okuyanların ve dinleyenlerin ibret ve ders almasını sağlayarak bireysel ve toplumsal iletişime işlerlik kazandırmaktır. Kıssaların bu pragmatik misyonu aslında Kur'ân-ı Kerîm'de de ilâhî bir mesaj olarak karşımıza çıkmaktadır: "Andolsun onların kıssalarında akıl sahipleri için ibretler vardır. Kur'ân, uydurulabilecek bir söz değildir fakat o, kendinden öncekiler için onay, her şey için detaylı açıklama, iman eden toplum için bir rahmet ve hidâyettir."[16] Bu bakımdan, geçmiş kavimlerin başlarına gelen ibret verici olaylardan bazı dinî hususiyetlere kadar Kur'ân kıssaları Türk-İslâm edebiyatı sahasında diğer hikâye yazma geleneğini de bu bağlamda etkilemiştir. Hemen hemen bütün kıssaların temelinde yatan temel hakikat, anlatılan olaylar ve şahıslar farklı olmakla beraber iyi ve kötü rol modelleri üzerinden fazilet ve ahlâk dersi vermek olmuştur. Kimi zaman yalın bir üslûpla kimi zaman müteşâbih bir anlatım tarzıyla bir fazilet ve ahlâk dersi gözler önüne serilmeye çalışılmıştır. Bununla beraber bu hassasiyet edebiyat ve sanat erbabını da kıssa yazma geleneği bakımından yeni eserler kaleme almaya teşvik etmiştir. Bundan dolayı gerek Kur'ân kıssaları ve gerekse Kur'ân kıssalarından ilham alınarak tertip edilen çeşitli mevzulardaki kıssalarda tekrar yöntemiyle anlatılan hikâyenin pekiştirilmesi, dinî-ahlakî mesaj ile ibret alınacak hususların alenen belirtilmesi temel prensip haline gelmiştir.

Öte yandan, Kur'ân kıssalarında gözetilen amaçlar bu bağlamın dışında kaleme alınan diğer dinî ve tasavvufî bazı hikâyelerin tertip sebeplerine de yansımıştır. İki koldan tekâmül eden bu kıssalar her ne kadar muhteva açısından birebir benzerlik göstermese de nihaî mesaj ve toplumsal misyonu yerine getirme bakımından müşterek bir nokta her zaman kendisini hissettirmektedir. Bu durum bazen mucizelerin anlatılmasıyla ilgili olabileceği gibi bazen de ilmî göndermeler bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Hz. Süleyman'ın rüzgârın ilâhî kuvvetiyle bir günde iki aylık yolu katetmesi mucizesi ile Hz. Peygamber'in müminlere sıkıntılara ve eziyetlere karşı sabrı telkin etmesi, onları teselli ederek daima duaya ve tevekküle teşvik etmesi ve Allah'ın peygamberlerine ve tüm iman edenlere sonsuz nimetler ihsan ettiğini

[16] Yûsuf 12/111.

vurgulamasının özünde yatan tarihî ve sosyal gerçeklik toplumların tabanında geniş yankılar uyandırarak gelecek kuşaklara aktarılma endişesi bakımından üzerinde titizlikle durulan bir mevzuyu teşkil etmiştir. Yüksek bir edebî üslûp ve sanatsal ifadelerle karşımıza çıkan bu tür kıssalar, hem dinî-tasavvufî hem de tarihî göndermeler yapması bakımından kıssa yazma geleneğinde özgün eserler üretilmesine zemin hazırlamıştır.[17]

Kıssalar bağlamında klâsik hikâye tertip etme ve anlatma geleneği ders verme ve model olma hassasiyetleri bakımından Türk-İslâm edebiyatı sahasında tanınmış eserlerin kaleme alınmasına da imkân sağlamıştır. Kur'ân kıssaları, aynı zamanda müstakil eserler bağlamında da Türk edebiyatında pek çok kez işlenmiştir. Hz. Âdem'den itibaren tüm peygamberlerin hayat hikâyeleri, başta kısas-ı enbiyâlar olmak üzere pek çok esere mevzu teşkil etmiştir. Özellikle Hz. İbrahim, Hz. Yûsuf, Hz. Süleyman ve Hz. Musa kıssaları müstakil eserler olarak asırlar içinde işlenerek belli bir tür mahiyeti kazanmıştır.

Türk-İslâm edebiyatı sahasında kıssa türünün zuhuru ve tekâmülü mevzuunda kabul görmüş önemli tespitlerden biri de Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-Zünûn* adlı eserinde verdiği malûmattır. Kâtib Çelebi, kısas-ı enbiyâ konusunda ilk eser veren müellifin Vehb b. Münebbih (ö. 110/728) olduğunu belirtmektedir. M. Süreyya Şahin'in makalesinde verdiği ve hemen bütün kaynaklarda mutabık kalınan bir malûmat olarak karşımıza çıkan bir husus da kısas-ı enbiyâ türündeki eserlerin en meşhurlarının Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) '*Ara'isü'l-Mecâlis*'i ile Kisaî'nin (ö. 189/805) *Kısasü'l-Enbiyâ* adlı kitaplarıdır.[18] Arap-İslâm edebiyatı sahasında daha sonra kaleme alınan bu türdeki eserlerin Sa'lebî'nin ve Kisaî'nin eserlerinden ilhamla kaleme alındığı da söylenebilir.

Türk-İslâm edebiyatı sahasında kıssa türünün kısas-ı enbiyâ türündeki eserlerin tercümeleriyle oluşmaya başladığı göz önüne alınırsa bu sahada kaleme alınan eserlerin yukarıda zikredilen müelliflerin eserlerinden etkilenmesi tabiîdir. İlk eserlerin evvela tercüme yoluyla Türk-İslâm edebiyatı sahasına nüfuz ettiği daha sonra da telif yoluyla pek çok eser kaleme alındığı söylenebilir. Bu sahada ilk görülen manzum eserlerden en eskisi Ali'nin 630/1232'de kaleme aldığı varsayılan *Kıssa-ı Yûsuf*

[17] Bu mevzuda geniş bir eser listesi için İdris Şengül'ün *Kur'ân Kıssaları Üzerine* (Işık Yayınları, İzmir, 1994.) adlı çalışması ile TDVİA'daki makalesine müracaat edilmesi faydalı olacaktır.
[18] M.Süreyya Şahin, "Kısas-ı Enbiyâ", **TDVİA**, Cilt: 25, Ankara, 2002, s. 495.

adlı eseridir. Bu bağlamda Ali'in eserindeki Orta Asya Hakaniye Türkçesi'yle Oğuz ve Kıpçak Türkçelerine ait özelliklere bakılarak XII. yüzyılın sonlarıyla XIII. yüzyılın ilk yarısında Harizm çevresinde yaşamış olduğu söylenebilmektedir.[19] Bu kıssa, Tevrat'tan Kur'ân-ı Kerîm'e geçmiş ve ve "ahsenü'l-kasas" olarak nitelendirilmiştir. En eski kısas-ı enbiyâ türündeki eserlerden biri de Rabguzî'nin (ö. 710/1310'dan sonra) *Kısas-ı Enbiyâ* veya *Kısas-ı Rabguzî* adlı telifidir. Aysu Ata'ya göre, Orta Asya Türkçesinin Kâşgar lehçesinin en karakteristik örneklerinden kabul edilen[20] bu eser, Anadolu sahasında yazılan bu türdeki eserlerin temel kaynaklarından biri olmuştur. Bu iki eserin yanında Anadolu sahasında özellikle Hz. Peygamber, Hz. Musa, Hz. İbrahim ve Hz. Süleyman peygamberlerin kıssaları ile Üveys el-Karanî, İbrahim Edhem ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi din ulularının kıssa tarzındaki hikâyeleri, Hz. Peygamber'in müşriklerle yaptığı gazalar ile gösterdiği mucizeler, Hz. Ali'nin olağanüstü kahramanlıkları da kıssa tarzında işlenmiş hikâyeler bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Âgâh Sırrı Levend'in verdiği malûmata göre *Gazavât-ı Rasulullâh (Mukaffa' Cengi)*, *Gazavât-ı Emîrü'l-Mü'minîn Ali (Feth-i Kal'a-i Selâsil*), *Cenâdil Kal'ası Manzumesi*, *Gazavât-ı Aramrem b. Musallat*, *Gazavât-ı Kıssa-ı Mukaffa' (Ali Cengi)*, *Kıssa-i Kahkaha (Ali Cengi)* elimize bulunan bu çeşit hikâyelerin en eskilerindendir.[21]

Osmanlı sahasındaki Türk-İslâm edebiyatı numunelerinde müstakil kıssa tercüme ve teliflerinin yanı sıra hikâye başlığı altında kaleme alınan kimi eserlerde ve müstakil kimi mesnevîlerde de kıssa kaleme alma geleneğinin devam ettiğini söyleyebiliriz. Osmanlı sahasında Avrupaî edebiyat tarzının kendini hissettirmeye başladı-

[19] Tuncer Gülensoy, "Ali", **TDVİA**, Cilt: 2, İstanbul, 1989, s. 379.
[20] Aysu Ata, "Rabguzî", **TDVİA**, Cilt: 34, İstanbul, 2007, s. 377.
[21] Âgâh Sırrı Levend, **Türk Edebiyatı Tarihi**, TTK Basımevi, Ankara, 1998, ss. 122-123. (Âgâh Sırrı Levend bu eserinde ümmet çağındaki Türk edebiyatında hikâye türünün ilk kaynaklarını Kur'ân'daki kıssalar, dervişler arasında yayılmaya başlayan enbiyâ ve evliyâ menkıbeleri, din ulularının efsaneleştirilmiş kişilikleri çevresinde beliren söylentiler olduğunu belirtmektedir. Bu belirleme de göstermektedir ki müellif hikâye kavramını bir üst tür olarak görmekte, kıssa ve menkıbeleri ise hikâye üst türünün içinde alt anlatı türleri olarak incelemektedir. Ayrıca müellif hikâye üst başlığı içinde bu türü öncelikle iki ana başlık esasında kategorize etmektedir: 1-Konuları kutsal kitaplardan ya da Arap ve Fars edebiyatlarından alınmış anonim hikâyeler. 2-Konuları ulusal hayatımızdan alınmış yerli hikâyeler. Müellif daha sonra tanınmış hikâyeleri konularına göre şu başlıklar altına alıp yazma nüshalardan örnekler vermiştir: 1-Dinî Hikâyeler, 2-Dinî-Kahramanlık Hikâyeleri, 3-Çift Kahramanlı Aşk Hikâyeleri, 4-Tek Kahramanlı Hikâyeler, 5-Tasavvufî Hikâyeler, 6-Temsilî Hikâyeler, 7-Türlü Hikâyeler, 8-Sergüzeşt-nameler, Hasbıhaller, 9-Mensur Hikâyeler, 10-Küçük Hikâyeler, 11-Mensur Küçük Hikâyeler. Müellifin eserinde bu hikâye başlıkları altında birçok kıssa ve menâkıbnâme nüshasından örnekler sunduğunu da burada belirtmekte yarar görüyoruz. Teferruatlı malûmat için eserin 122-148 sayfalarına bakılabilir.

ğı zamanlarda da Ahmet Cevdet Paşa'nın (1823-1895) kaleme aldığı *Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ* (İstanbul 1874,1888) adlı eseri bu türün en şümullü numunelerinden biri olarak kabul edilmektedir.

## 1.2. MENÂKIBNÂME TÜRÜNÜN MAHİYETİ VE TÜRK-İSLÂM EDEBİYATINDAKİ HUSUSİYETLERİ

*Kâmus-ı Türkî*'de "Bir zâtın fazl u meziyetine delâlet iden fıkra ve bundan bahs- eden makale ve risale, medhiye"[22] manasına gelen "menkabe" kelimesinin cem'i olan "menâkıb" ile "nâme" kelimelerinin birleşiminden meydana gelen "menâkıbnâme" kavramı edebî bir tür olarak daha çok dinî-tasavvufî eserlerde velîlerin ve tarikat ulularının kerâmetlerinin ve örnek davranışlarının anlatıldığı eserlerin umumî adı olarak bilinmektedir.

Ethem Cebecioğlu eserinin "menkabe" maddesinde evliyanın anlatıldığı eserlerde velîlerin kerâmetlerini, hikmetli sözlerini, hâllerini, yaşayışını anlatan metinlerin bu türde değerlendirildiğini dile getirir. Ona göre bunda amaç, dinleyenlerde aşk uyandırmak, kalplerde çerağ yakmaktır.[23]

Erman Artun da eserinde bazı dinî-tasavvufî halk edebiyatı kavramlarını izah ederken menâkıbnâmeyi din ulularının başından geçtiğine inanılan olayların öyküsüne verilen ad olarak belirlemiştir. Ayrıca menâkıbnâme kahramanlarının fazilet ve ahlâk gibi konularda örnek davranışlar sergileyerek topluma örnek olduklarını eklemiştir.[24]

Menâkıbnâmeler tasavvuf tarihi ve kültüründe ve özellikle tekkeler çevresinde gelişen edebiyat sahasında bugünkü anladığımız manada bir ıstılâha kavuşmamakla beraber İslâm'ın ilk dönemlerinde derlenmeye ve yazılmaya başlanan bazı hadîs külliyâtında Hz.Peygamber'in ve ashâbının birtakım örnek şahsiyetlerini ve meziyetlerini vurgulayan bölümlerde "menâkıb" kelimesine rastlanması dolayısıyla menâkıbnâme türünün dinî-tasavvufî edebiyat sahasındaki oluşumu ve tekâmülü bu

[22] Şemseddin Sâmi, s. 1425.
[23] Cebecioğlu, s. 329.
[24] Erman Artun**, Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı Metin Tahlilleri**, Karahan Yayınları, Adana, 2011, s. 113.

hadîs külliyâtındaki hikâyelere dayandırılabilir.[25] İslâm kültür ve medeniyet numunelerinin giderek yaygınlaşmasıyla beraber sahabe ve İslâm büyükleri hakkında yazılan müstakil menâkıbnâmeler de gerek hadîs külliyâtından gerekse İslâm tarihinin oluşum ve tekâmül dönemlerinde kaleme alınan tarihî eserlerden yola çıkılarak meydana getirilmiştir. İslâm kültür ve medeniyet sahasında tarikatların zuhuru ve gelişimiyle beraber kendisini hissettirmeye başlayan tasavvufî hareketler, bir yandan zühd döneminde kaleme alınan eserlerin diğer yandan da tabâkât kitaplarının tesiriyle menâkıbnâme türünün yaygınlaşmasını sağlamıştır.

İskender Pala eserinde bu bağlamda ve özellikle tasavvuf anlayışının ve kültürünün oluşmaya başladığı Anadolu sahasında iki çeşit menâkıb eserinin telif edildiğini belirterek bunları şu şekilde kategorize etmiştir:

1-Din yolunda cihat edenlerin hayatları, maceraları ve olağanüstü kuvvetlerden söz eden destanî menâkıbnâmeler (msl. Dânişmendnâme, Battalnâme)

2-Zühd ve takvasıyla tanınan velîlerden söz eden menâkıbnâmeler

a. Aşırı derecede zühd ve takva sahibi olduğuna kanaat edilenler (msl. İbrahim b. Edhem)

b. Bir tarikatın kurucusu olarak bilinenler (msl. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî)

c. Zühd ve takva kisvesi altında herhangi bir zihniyetin müdafaasını yapanlar (msl. Bedreddin Simâvî)[26]

Menâkıbnâmelerin tekke ve tarikat ulularının şahsiyetleri etrafında gelişmesi bu türün edebî muhitler çevresinde kalmayıp geniş halk kitleleri tarafından da sevilen bir tür olmasını da beraberinde getirmiştir. Gerek telif gerekse anonim olsun müstakil tarih kitaplarından üslûp ve biçim olarak farklılık gösteren bu tür eserler, bir yanıyla tarihsel hakikatlere dayanmakla beraber bir yanıyla da bazı kerâmetlerin ve olağanüstü davranışların nakledilmesinden dolayı bazı tasavvufî hususiyetleri de içermektedir. Bu bakımdan hakkında bir menâkıbnâme telif edilen velî veya sûfî şahsiyetin tarihî ve hakikî hayatının yanında menkıbevî hayatının da anlatılması tabiî bir gele-

[25] Nitekim Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* adlı eserinin Menâkıbnâmeler başlığı altındaki bir dipnotunda, Sahîh-i Buharî'nin Bâbu Menâkıbi'l-Muhacirîn ve Bâbu Menâkıbi'l-Ensâr başlıkları altında Hz. Ömer, Hz.Ali, Zübeyr bin Avvam gibi İslâm tarihine yön vermiş mühim şahsiyetlerin fazilet ve meziyetleri hakkında bir bölüm olduğunu ifade etmektedir. (Mustafa Aşkar, **Tasavvuf Tarihi Literatürü**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, Dipnot: 187, s.190.)

[26] Pala, s. 303.

nek haline gelmiştir.[27] Zira, mistik muhayyile, mutasavvufların kimliklerini çoğunlukla olduğundan farklı bir şekilde takdim eder. Fakat, aklın prensipleri, insan psikolojisi, sosyal psikoloji, tarih şuuru, cemiyete hâkim olan kanunlar gibi esaslardan yola çıkanlar, bu tür menâkıbnâmelere dayanarak yazıldığı döneme ait tarihî, içtimaî, dinî ve insanî gerçekleri tespit ve teşhis edebilirler. Bununla birlikte nihaî ve doğru tespitlere ulaşmak için, olayların mistik muhayyile ve tasavvufun kendi mantığına göre değerlendirilmesinin şart olduğu unutulmamalıdır.[28]

Menâkıbnâmeler, tasavvuf kültürü ve tarihi içerisinde mühim bir literatür kaynağı olmakla beraber hiç kuşkusuz bu eserlerden fikrî ve içtimaî bağlamda da faydalanmak menâkıbnâmelerin altında yatan dinî ve sosyolojik hakikatleri irdeleme açısından da ilmî yönler taşıyabilir. Bu bakımdan bu türden eserlerin hakikatle bağdaşmayan, olağanüstülülük ve kerâmetlere dayanan kuvvetinin bazı tarihî hakikatleri de bünyesinde barındırma ihtimali düşünüldüğünde iki farklı okuma ve inceleme cephesi de evliyâ ve meşâyih anlatılarında tabiî olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Mustafa Aşkar'ın Ahmet Ateş'ten alıntıladığı bazı satırlar bu sosyolojik ve tarihî hakikati izah etmektedir.[29]

Türk-İslâm edebiyatı sahasında kaleme alınmış menâkıbnâmelerin birçoğunda elbette Arap ve Fars edebî kültürlerinin tesiriyle iki kutuplu gelişen böyle bir anlatı geleneğinin sosyal psikoloji boyutuyla doğrudan ilgili olduğunu burada ifade etmekte fayda vardır. Zira evliya ve meşâyihin ilgili cemaat ve toplumsal yapılardaki tarihî ve tasavvufî kişiliği mühim bir mertebe olarak telakkî edildiğinden bu tip eserler hem sosyolojik gerçeklikleri satır aralarında barındırmakta öte yandan o toplumun dinî-tasavvufî algılarındaki psikolojik etkenleri de düşünmemizi beraberinde getirmektedir. Menâkıbnâmelerin klâsik hikâye etme hassasiyeti sadece edebî bir gâye ile açıklanamaz kuşkusuz. Bu edebî gâyenin altında yatan sosyal ve psikolojik âmiller de bu türün çok yaygınlaşmasında ve hatta bazen bu türlere kutsallık atfedilmesine de zemin hazırlamıştır. Menâkıbnâmelerde karşımıza çıkan velî şahsiyetlerin kuvvet

[27] Örneğin, Fuad Köprülü *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde Yunus Emre ile Hoca Ahmed Yesevî'nin tarihî şahsiyetlerinin yanında menkıbevî hayatlarından da bazı kısımlar sunmaktadır.
[28] Aşkar, s. 191. (İlgili eserin menâkıbnâme bölümü ve bu bölümün dipnotları bu türün tarihî ve sosyolojik açıdan ve tasavvuf kültürü açısından geniş bir okuma listesini sunmaktadır.)
[29] Aşkar, s. 192.

ve kudretlerinin kimi zaman metafizik olguyla da ilişkilendirilmesi velîlerin kerâmet hallerinin bunlara izafe edilmesiyle de doğrudan ilgilidir.

Mevzumuzun menâkıbnâmeyle alakası bakımından bir noktaya daha değinmek burada faydalı olacaktır: Menâkıbnâmelerin velî veya meşâyih hakkında sunduğu dinî, ahlâkî ve kimi zaman tarihî perspektif onların tasavvufî şahsiyetlerinin önüne geçememiştir. Kimi menâkıbnâmelerde velî şahsiyetlerin toplumsal kimliklerinin ön planda olması bu türün asıl gâyesinden uzak bir durum teşkil etmeyebilir. İlgili mecmuadaki menâkıbnâme mahiyetindeki hikâyelerde tasavvufî ve kutsal deliliğe yapılan atıfların birçoğu buna delil olarak gösterilebilir. Yazılı kültür kaynakları çok çeşitli olmakla beraber velî şahsiyetlerin vecd, sekr, cezbe veya cünûn hallerinin menâkıbnâmelerde yer tutması pek tabiîdir. Öyle ki Müstakimzâde Süleyman Sadeddîn Efendi'nin (ö. 1202/1788) *Menâkıb-ı Melâmiyye-i Şuttâriyye-i Bayrâmiyye*[30] adlı eseri doğrudan "şuttâriyye" kelimesinin altında yatan "ilâhî cezbe ve tasavvufî delilik" olgusuna gönderme yapmaktadır.

Gerek sözlü edebiyat geleneğinde gerekse yazılı kültürümüzde Türk-İslâm kültür sahasının hem fikir ve telâkkî yapısını derinden etkileyen hem de insanlarda ruh terbiyesi gibi psikolojik bir sağaltım işlevi gören menâkıbnâmelerin genel özelliklerini şöyle sıralamak mümkündür:

1-Menâkıbnâmelerin kahramanları daha çok tarihsel kimliği olan ve mukaddes şahsiyetlerdir.

2-Menâkıbnâmelerde anlatılan olayların belirli bir mekânı ve zamanı vardır.

3-Konu edindikleri velî hayatta iken de vefatından sonra da yazılmış olabilirler.

4-Menâkıbnâmelerde anlatılan olayların tarihsel gerçekliğine inanılır.

5-Yarı mukaddestirler ve kendilerini bir "dogma" gibi kabul ettirirler.

6-Biçim olarak kısa ve sade bir halk Türkçesi üslûbuna sahiptirler.

7-Muhteva sözlü gelenekten derlenip yazıya geçirilmiştir. Bu bakımdan sözlü kültür malzemelerine ait üslûp özelliklerini bünyelerinde barındırırlar.

8-Menâkıbnâmeler tasannu endişesinden uzak bir anlatım tarzına sahip oldukları için doğrudan tebliğ etme vazifesi gören metinlerin hususiyetlerini de barındırırlar.

[30] Eser adı, Mustafa Aşkar'ın bu eserinden alınmıştır. (s. 223)

9-Menâkıbnâmeler halkın muhayyilesinde derin izler bırakan kerâmet türü olağanüstü kimi anlatılara yer vermekle beraber tarihî şahsiyetlerin örnek hayatlarını veciz anlatılarla da sunar.[31]

[31] Netice olarak sıralamaya çalıştığımız bu hususiyetler Rıdvan Canım'ın "Klâsik Türk Edebiyatında Menâkıbnâmeler" adlı makalesinden özetlenmiştir. (**T.C. Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı Avrasya Etütleri Dergisi**, Cilt: 43, Sayı: 1, Ankara, 2013, ss. 139-158.) Menâkıbnâmelerin hususiyetleri ve Türk-İslâm edebiyatı sahasında tekâmül eden mühim menâkıbnâmelerle ilgili teferruatlı malûmat için bu makaleye müracaat edilebilir. Türk-İslâm edebiyatı sahasında menâkıbnâme yazma geleneğinin XI. asra kadar götürülebileceğini zikreden müellif, bu türün ilk numunesini de Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Han'ın tarihî kişiliği çerçevesinde oluşturulan *Tezkire-i Satuk Buğra Han* olarak kaydetmektedir. Hoca Ahmed Yesevî'nin tarihî ve tasavvufî şahsiyeti bağlamında kaleme alınan en eski menâkıbnâmenin ise Siğnakî'nin (ö. 711/1311) *Menâkıb-ı Ahmed Yesevî* olarak edebî kaynaklarda yerini aldığını bildirmektedir. Müellif ayrıca bu asırlardan sonra giderek numuleri artan bu türün tarikatların özellikle Türk-İslâm edebiyatı sahasında kök salmasıyla geniş kitlelere yayıldığını ve tarikat ulları ile evliya etrafında tekâmül eden menâkıbnâmelerin toplumsal hafızada derin izler bıraktığını ve bu izlerin günümüzde de tesirlerini koruduğunu bildirmektedir.

# İKİNCİ BÖLÜM
# TASAVVUFÎ DELİLİK BAĞLAMINDA MECNÛN, MECZÛB, DÎVÂNE VE MÜTERADİFİ KAVRAMLARIN TÜRK-İSLÂM KÜLTÜRÜ VE EDEBİYATINDAKİ YANSIMALARI

Psikoloji biliminin toplumsal bir algı yansıması olan "deli, delilik" kavramlarının, tıbbî argümanların ve terimlerin toplumsal kültür bağlamındaki çeşitli yorumları ve bu kavramlarla ilgili anlayışları göstermesi bakımından bilimsel bir kavram olmaktan çok kültürel ve sanatsal bir olguyu ifade ettiği bir hakikattir. Türk-İslâm kültür ve edebiyat sahasında meydana getirilen eserlerin estetik ve insanî alt yapısını oluşturan İslâm tasavvufunun da bu kültürel ve sanatsal olguyu yüzyıllarca tahkim ettiği ve beslediği düşünülürse "tasavvufî delilik" bağlamında ortaya konan eserlerin nasıl bir hususiyete sahip olduğu da geniş bir inceleme konusudur. Edebiyat dili ile gündelik dilin birbirini etkilemesi ve hatta değiştirmesi nasıl tabiî bir netice ise İslâm tasavvufunun özellikle Anadolu sahasında tekâmülü sürecinde oluşturduğu dinî ve edebî dil de hem gündelik dili hem de hâkim sanat dilini etkilemiş ve biçimlendirmiştir. Dilin bu kültürel ve sosyolojik olguları taşıma fonksiyonu göz önünde tutulduğunda "tasavvufî delilik" hakikatinin nasıl bir dinî ve tasavvufî algıyla meydana geldiği ve bunun özellikle kıssa telif etme geleneği bağlamında edebî eserleri nasıl etkilediği İslâm tasavvufunun Türk topraklarındaki ilk tesirlerine kadar götürülebilir. Türk-İslâm edebiyat sahasında İslâm'ın batinî ve manevî veçhesini meydana getiren bu "tasavvufî delilik" olgusu edebî bağlamından evvel bir tasavvufî ıstılâh olarak da tasavvufun ilk teşekkül aşamalarında fikrî ve felsefî alanda yer almaya başlamıştır. "Sekr", "cezbe" ve "vecd" gibi tasavvufî ıstılâhlar ile "melâmet" ve "kerâmet" gibi bazı sûfî makam ve hâllerin hem felsefî ve ıstılâhî yorumları hem de bu kavramların Türk-İslâm sanatlarının estetik algısı bağlamındaki "tehvîd akîdesi" esasına dayanan ilâhî ve tasavvufî göstergeleri "ilâhî delilik", "tasavvufî delilik", "romantik delilik", "beşerî delilik" gibi birçok kavramın edebî metinlerin de ana noktası olduğunu hem Türkistan sahasında hem de Anadolu sahasında kaleme alınan eserlerde takip etmek pek tabiî mümkündür. Bu bağlamda şu noktayı ifade etmek de yerinde olacaktır: Mecmuanın edebî çerçevesini oluşturan "mecnûn (çoğ. mecânîn)" kavramının gündelik dilin sosyolojik hakikatlerinden evvel İslâm tasavvufu bağlamında oluşan lite-

ratürün toplumsal hayattaki izlerinden yola çıkılarak değerlendirilmesi daha faydalı olacaktır. "Mecânîn" kavramı üzerinden isimlendirilen mecmuada ilgili hikâyelerin büyük bir bölümünün bu kavram üzerinden teşkil edilmesi tasavvufî bağlamda bir okuma yapmayı ve bu kavramların tasavvuf kültüründeki yansımalarını araştırmaya müsait bir durum oluşturmaktadır. Tasavvuf kültüründe ve literatüründe kemikleşen ve sanatsal bir olgu da meydana getirmiş olan bu "tasavvufî delilik" kavramı, ilâhî aşkın tezâhürü olarak telâkkî edilen geniş bir yorumla açıklanmaya muhtaçtır. Edebî ve sanatsal sınırları çok boyutlu bu ilâhî aşk tezâhürünün hem kıssa ve menâkıbnâme metinlerinde hem de klâsik Türk şiirindeki yansımalarında izini sürmek çok geniş bir çalışmayı gerektirmekle beraber burada şu noktayı tebârüz ettirmek gerekir ki İslâm kültür ve medeniyeti salt delilik olgusunu sadece "bimarhâneler" bağlamında ele almamış, bu olgunun toplumsal, kültürel ve sosyal psikoloji boyutlarını da düşünerek "hasta" kavramından ziyade "âşık, meczûb, mecnûn, deli, muvelleh…" gibi tasavvufî kavramları kültürel ve edebî bir form olarak belirlemiş ve bu bağlamda müstakil bir tasavvufî anlayış ve sûfî psikolojisi oluşturmuştur.

Bahsettiğimiz bu tasavvufî anlayışın Türk-İslâm sahasında meydana getirilen dinî ve tasavvufî eserlerde nasıl bir edebî algıya büründüğünü ve bu edebî algının toplumsal ve kültürel yansımalarının izlerini sürmek adına "tasavvufî delilik" kavramını temel alarak birtakım delilik tariflerinin de yapıldığını görmek mümkündür. Türk-İslâm kültür ve medeniyet sahasında nefes alıp veren her edebî eserin temel alanında öncelikle "tevhîdî akîde" ile "ilâhî aşk estetiği"nin kurucu unsur olarak temâyüz etmesi bu bağlamda yazılan eserlerde tasavvufî delilik olgusunu da hem edebî hem de kültürel alanda biçimlendirmiş ve hatta bu eserlerin toplumsal misyonlarını da Türk-İslâm sanatı bağlamında belirli anlayışlarla sabit kılmıştır. Bu çalışmanın ana amacını yansıtması bakımından "mecnûn (çoğ. mecânîn), meczûb, dîvâne, deli…" gibi tasavvufî kavramların kültürel ve sanatsal algıdaki izdüşümlerini sistemleştirmek adına şu ara başlıklar altında tasavvufî delilik olgusunu hem sosyokültürel bağlamda hem de sûfî psikolojisi bağlamında tetkik etmeye çalışacağız:

**1. Kültürel Delilik**

**2. Kutsal Delilik (Mecânînü'l-Hak)**

**3. Akıllı Delilik (Ukalâu'l-Mecânîn)**

**4. İslâm Medeniyeti Sahasında Delilik**

### 5. Türk-İslâm Edebiyatı Sahasında Delilik

Bu ara başlıkların konumuz açısından irdelenmesine geçmeden evvel birkaç hususu da burada ifade etmekte fayda görüyoruz:

**A.** Türk-İslâm kültür tarihinde ve Türk-İslâm edebiyatı nev'ilerinde gerek toplumsal tesirler gerekse tasavvufî dünya görüşünün tesiriyle yapısal olarak iki tür delilik kavramından bahsetmek mümkündür: 1-Olgusal delilik, 2-Kurgusal delilik.

Olgusal deliliğin hangi kültürel bağlamda oluştuğu ve ne gibi sosyolojik hakikatlere sahip olduğu aslında din ve kültür ilişkilerindeki organik bütünlüğün izlerini sürmekle karşımıza çıkacaktır. Bu bağlamda, ilâhî adalete ve Hakk'ın mutlak hakikat kuvvetine mugâyir hareket ederek hayatın süflî zevklerine kapılan insanların ortaya koyduğu tüm davranışları delilik olgusuyla açıklamak mümkündür. Zira Şiblî'nin (ö. 334/946) de ifade ettiği gibi "Hayattan ancak deliler zevk alır."[32] Bu olgunun karşı cephesinde yer alan bir diğer olgusal hakikat ise bizim de yukarıda vurgulamaya çalıştığımız gibi delilik, ilâhî bir lütuftur. İlâhî cezbe ve sekr hâlinin tabiî bir neticesi olan bu olgusal delilik anlayışı hem tasavvufî bilgeliğin ta kendisi hem de sûfînin tevhidî akîdeden aldığı feyz ve ilhamı ifade eder. İlâhî lütfun bir yansıması olarak sûfî Hakk'a olan sonsuz aşkının kendisinde yarattığı delilik hâlleriyle müteâl (aşkın) bir bâtinî dünyanın vecdiyle kendisinde değildir. "Beni bende demen bende değilim." hâlinin farklı bir ifadesi olan bu durum, hakikî deliliğin vahdet-i vücûd akîdesiyle de buluştuğu noktaların var olduğunu da hatırlatmaktadır. İlâhî hakikatin ipine sımsıkı sarılan ve bunu nebîlik görevinin temel akîdesi sayan peygamberlerin başına gelen bazı olayların Kur'ân-ı Kerîm'de Allah tarafından bizlere iletilmesi hakikî deliliğin ancak "Hak'ta hak" veya "Hak yolunu tutmak"la eş değerde görüldüğünü izhar etmektedir. İlâhî hikmetin sırrına vakıf olamayan bu zahirî âlem saplantılarının nazarında peygamberlerin bu bağlamdaki tebliğleri delilik olgusuyla bir tutulmuştur. Kalplerindeki tecellînin daha ayân olmadığını düşünen peygamberlerin zamanlarında bu sıfatla tehdit edilmesi aslında onlar için bir lütuftur. Zira, ilâhî olguların şaşmaz kanunlarına göre Hak'tan başkası ancak Hakk'ın gölgesi olabilir ve bâkî değildir. Bunu idrak edemeyen mühürlenmiş kalpler birçok peygamberi delilikle yaftalamıştır. Allahu Teâlâ Kur'ân'da mecnûn kelimesiyle bu durumu şöyle açıklıyor:

---

[32] Fuzuli Bayat, **Türk Kültüründe Deli ve Delilik**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2018, s. 9.

*"Ondan önce Nuh'un kavmi de yalanladı, hem de kulumun yalancı olduğunda ısrar ederek, 'O, delidir.' dediler. Ve Nuh davetten vazgeçmeye zorlandı. Bunun üzerine Rabbine, 'Ben yenik düştüm. Bana yardım et.' diyerek yalvardı." (Kamer, 54/9-10) Başka bir yerde "Musa dedi ki: O, sizin Rabbiniz, daha önceki atalarınızın da Rabbidir. Firavun: Size gönderilen bu elçiniz mutlaka delidir, dedi. Musa devamla şunu söyledi: Şayet akletseniz, O, doğunun, batının ve ikisinin arasında bulunanların Rabbidir." (Şuara, 26/26-28.)*

Mekke'nin ileri gelen şahsiyetlerinin de başta amcası Ebû Leheb olmak üzere Hz. Peygamber'e kâhin ve deli olduğunu isnat ettikleri malûmdur. Görüldüğü üzere olgusal delilik kavramı daha çok Kur'ânî akîde ve tevhid inancı bağlamında bir delilik olgusunu karşımıza çıkarmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in ilk muhatabı Arap toplumunun ilâhî hakikate mugâyir inanç ve yaşayışları bir sapkınlık (delilik) olarak görülürken ilâhî adaletin tesisi için seçilen peygamberlerin tuttuğu yol da bu sapkın ve zahirî âlem düşkünleri tarafından delilikle karşılanmıştır. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın işte bu akılsızların makamı olarak gördüğü "hevâ"nın hakikî semeresi de cünûndur. Zira ona göre "Hevâ, şehâdet âleminde nefsdendir."[33]

Deliliğin bu olgusal tarafının yanında edebî ve tasavvufî eserlerde takip ettiğimiz kurgusal boyutu hiç kuşkusuz çalışmamızı da yakından ilgilendirmektedir. Kurgusal deliliğin bağlamı ve işlevleri birbirinden farklı toplumsal ve kültürel tezâhürlere sahiptir. Tasavvuf akîdesinin Türk kültürü sahasında daha tesirlerini pek hissetmediğimiz zamanlardaki Şaman inancı ve bu inanç bağlamında anlatılagelen bazı hikâyelerin boyutu daha çok kültürel ve toplumsal delilik bağlamında değerlendirilebilir. Bozkır kültürünün tesirlerini bünyesinde barındırmakla beraber İslâm akîdesinin ilk nüvelerini de gördüğümüz Dede Korkut anlatılarında ise kutsal ve kültürel deliliğin sembolü olan şamanın toplumsal misyonunun giderek İslâmî bir dünya algısına evrildiğini görmek mümkündür. "Oğuznâme"lerdeki epik anlatılar toplumun kabul ettiği ve delice cesaretleriyle ünlemiş kahramanlarla doludur. Bu geçiş dönemi anlatılarında delilik olgusu toplumun kendine özgü kavramlarla biçimlendirdiği ve izah etmeye çalıştığı toplumsal bir hakikattir ve bu hakikat bir yandan etnik olguları barındırırken diğer yandan toplumsal ahlâk değerlerini de bünyesinde toplamıştır. Diğer yandan kurgusal deliliğin en mühim anlatılarından biri de hiç kuşkusuz alplık bağlamında bir anlatı kültürü meydana getiren Köroğlu hikâyeleridir. Köroğlu anlatıları ilâhî cezbenin Türk halk anlatılarındaki tasavvufî tesirine en güzel örneklerden

[33] Erzurumlu İbrahim Hakkı, **Marifetnâme**, Haz. M. Faruk Meyan, İstanbul, 1993, s. 826.

biri olarak verilebilir.[34] Köroğlu'nun şahsında diğer Türk halk anlatılarında karşımıza çıkan bu hakikat ehli tasavvufî deliler, kimi zaman toplum tarafından marjinal olarak addedilse de ilâhî aşka tutkun meczûb hâlleri İslâm akîdesinin hoşgörü ikliminde kendine yer edinmiştir. Öte yandan ilâhî cezbenin en bariz görüldüğü kurgusal delilik anlatıları tasavvuf kültürünün yüksek edebî metinler oluşturma aşamasında da karşımıza çıkmaktadır. "Mecnûn tipi" beşerî olgulardan ilâhî hakikatlere geçişin ve bu bağlamda tasavvufî akîdenin toplum nezdindeki hususiyetlerini kendisinde toplamış bir deli tipidir. Mehmet Kaplan'ın Fuzûlî'nin "Sevâd-ı mâsivâdan levh-i dil hâli gerek dâim" mısraından ilham alarak söylediği gibi "Burada dış âlem, objektif varlık, sevgili ve dünya reddolunur."[35] Kurgusal delilerde görülen ilâhî aşkla kendinden geçme ve cezbeye tutulma hâli Allah'ın mutlak varlığının ve güzelliğinin tecellîsiyle klâsik Türk şairlerinin kullandıkları bir deyişle ifade etmek gerekirse "aşk sarhoşluğu (sekr)"dan başka bir şey değildir. Zira, Allah'ın ebedî hüsnünün tecellîsi olan güzele âşık Mecnûn da, Allah'ın cezbesine kapılıp O'na dîvâne derecesinde âşık olan meczûb da, toplumun beklentilerini dile getirmek için ironik bir dil kullanarak eleştiren, ikaz eden, dalga geçen ve kendisini deliliğe vuran ukalâu'l-mecânîn de, münzevî bir yaşam sürdüren, masivaya sırt çeviren, her şeyi terk edip sonunda da terki terk eden, kurban olarak adanan mecânînü'l-Hak da tımarhâne olan bu fânî âlemin gözünde delidirler.[36]

Kurgusal deliliğin bu mecnûn boyutu, dikkat edilirse olgusal deliliğin gerçekliklerini de içinde barındıran bir mahiyete sahiptir. Olgusal normların kurgusal anlatıları etkilemesini tabiî bir netice olarak görürsek mecnûn tipi bağlamında okuduğumuz tüm tasavvufî delilik anlatıları fânî âlemin izinde gitmeyi Allah'tan yüz çevirme hâlinin neticesi olarak delilikle vasıflandırır. Hakikî deliliği Hakk'ın kalplerdeki bâkî tecellîsine vurgu yaparak temellendirmeye çalışır. Nüshadaki kıssa ve menâkıbnâme mahiyetindeki hikâyeler de aslında bu ilâhî cezbe hâlinin ibretlik ve didaktik yansımalarıyla doludur.

---

[34] Bu bağlamda aynı tasavvufî neşve Kerem ile Aslı, Arzu ile Kamber gibi diğer halk anlatılarında da karşımıza çıkmaktadır. Tasavvuf kültürünün ve akîdesinin sadece tarikatlar ve sûfî psikolojisi hattından daha geniş bir satha yayıldığının en bariz numunelerinden biri olan bu halk anlatıları her ne kadar olağanüstü bazı motifler barındırsa da bozkır kültürünün şamanlık geleneğinden İslâm medeniyet dairesinin ilâhî cezbeye tutulmuş sûfîleri arasında ara kültür öğelerini içermesi bakımından kültürel etkileşimin de izlerini taşımaktadır.

[35] Mehmet Kaplan, **Edebiyat Üzerine Araştırmalar-3 (Tip Tahlilleri)**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019, s. 152. (Fuzûlî'nin bu mısraı bu eserden alıntılanmıştır.)

[36] Bayat, s. 24.

**B.** İslâm toplumlarında ve Türk-İslâm kültür sahasında delilik olgusuna yüklenen mana ve işlev hiç kuşkusuz şifozreni, nevroz, psikoz, melankoli gibi psikoloji bulgularının çok ötesinde metafizik bir süreci ifade ettiğinden deliliğin akıl fonksiyonlarının yitirilmesi bağlamında yorumlanmasına dair fikirler tasavvufî eserlerde geniş bir edebî mahiyet kazanmamıştır. Öte yandan, deliliğin sosyolojik algılanışı her ne kadar hastahâne ve tımarhâne olgusunu karşımıza çıkarsa da tasavvuf kültürünün dinamikleri bu olguları kendi kültürel akîdesi içerisinde eriterek toplum nazarında delilik olgusunu ötekileştirici bir bilinç düzeyinde algılamamıştır. Sûfî kişiliğin ve velî yaşantılarının tasavvufî boyutları umumî manada düşünüldüğünde "akıl hâli"nin dünyevî bir boyutta "delilik hâli"nin ise ilâhî (tanrısal) bir boyutta idrak edilmesi modern delilik algısının salt insanî sorunların sağaltımına indirgenen yapısal tespitlerinin çok daha öncesinde insanı dünyevî kalıpların ötesinde ilâhî özün çok boyutlu algısında anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Burada asıl mühim olan deliliğin sosyolojik ve kültürel algılarından çok sûfînin/sâlikin "seyr ü sülûk"unun bilincinde iken bu bilinç mertebesinin akıl ötesi bir boyutta nasıl bir fikrî yapıya ulaştığıdır. Bir başka deyişle sûfî, dünyevî olandan yola çıkarak ve giderek süflî boyutu da aşarak bilincin sınırlarına sığmayacak kadar "terki terk etmek" mertebesinde kalbinin mahiyetini idrak ederken "vahdetî bilinç" noktasında artık kendini aklın karşı cephesinde bir boyuta taşımaktadır. "Kesret"te kalmak nasıl bir delilik olgusu ve bilinci meydana getirirse "vahdet"e ulaşmak da bütün aklî belirlemelerin ötesinde bilinç ötesi başka bir ruhî boyut oluşturur. Bunu "tasavvufî delilik bilinci" adı altında değerlendirmek gerekirse adına ister mecnûn veya meczûb isterse dîvâne veya vâlih densin halk nazarındaki deli ile hakikat ehli nazarındaki dîvâne arasındaki büyük fark burada tecellî etmektedir. Tasavvufî bilgelik, kendine özgü bir bilinç düzeyini sistemleştirmekle beraber bu bilinç düzeyinin kendi denetiminde olmadığını bilir. Zira, tasavvufî delilik sâlikin kendi iradesiyle ulaştığı bir mertebe ve makam olmadığına göre buradaki bilinç de ilâhî özün kudretinde mündemiçtir. Bu bakımdan Michel Foucault'un *Deliliğin Tarihi*'nde[37] izah etmeye çalıştığı dört farklı modern delilik bilinci düzeyi-

[37] Foucault bu eserinde aklın kendini tanımlayabilmesi için daima delilik olgusuna vurgu yapmak zorunda olduğunu dile getirir. Birbirlerine egemen olmaya çalışan bu iki kutup kimi zaman siyasî ve sosyolojik boyutlara kadar bir tesir oluşturur ve bu tesir kendini kültürel ve toplumsal normların karşısında bulur. Örneğin, Orta Çağ Hıristiyan toplumlarında deliliğe yüklenen mana "büyük kapatılma" ve "ötekileştirme" gibi toplumsal ceza sistemleri olarak karşımıza çıkarken Orta Çağ İslâm toplumlarında ise deliliğe daima ilâhî bir vurgu yapılmış ve delilik hâli bir kapatılmaya ve ötekileştirilmeye

nin “normal-anormal”, “akıllılık-delilik” karşıtlıklarında birbirini reddeden ve sürekli birbirine atıflar yapan dünyevî boyutta bir algı oluşturması insanın salt psikolojik ve sosyolojik alımlanması olarak görülebilir. Buna karşılık İslâm toplumlarında deliye ve deliliğe yüklenen kültürel mana ifranî, vicdanî ve bâtinî bir idrak düzeyindedir. Hatta tıbb-ı nebevînin özünde bu hikmetlerin de yatması tesadüfî değildir.

**C.** Deliliğin en bariz görüntülerinden biri olan dil, deliliğin kültürel ve toplumsal arka planının belirlenmesinde önemli kanıtlar sunmaktadır. Toplum nezdinde delilerin kullandığı dilin farklı bir kodla açıklanması ve bu kodların normal dışı olarak telâkkî edilmesi sık karşılaştığımız bir durumdur. Delilerin psikolojik bir hezeyanla ve kendinden geçme hâlinde sarf ettikleri kimi kelimelerin arkasında yatan hakikati çözümlemek hiçbir zaman tam bir netice vermemektedir. Delilerin kullandığı ve tuhaf addedilen kimi söz dizimleri toplumun umumî ve ahlâkî kıymet hükümleri bakımından yadırgansa da bu dilsel kodlar varolan kültürün değerlerine göre de farklı göstergeler oluşturabilmektedir.

Delilik dili, o dilin kontrol edilebilen makûl dilinden uzakta daima kendine özgü ve özerk bir alan oluşturmuştur. Dış dünyanın sembolik ifadelerinin kontrollü kültürel kodlarından âzâde yeni bir dilsel form, her türlü referanstan bağımsız olarak bir “delilik dili” meydana getirmiştir. Mantığın ve salt aklın dışında bazen tutarsız ve saçma olarak telâkkî edilen bu dil, aslında farklı bir ruhî algının ve kişilik psikolojisinin art alanlarından izler taşır. Nitekim normalin dili ile dîvâne veya âşıkın dili arasında hem kültürel bağlamda hem de edebî metinlerin kurgusal dünyasında pek tabiî olarak bir boyut farkı olacaktır. Akıl ve normal kavramlarının ihtiva ettiği dil formlarından daha çok deli ve delilik kavramlarının meydana getirdiği dil ürünlerinin daha fazla olduğu bir dilde o kültürün ve medeniyetin deliye ve deliliğe yüklediği önem ve mana da bu cephede kendini ele verecektir.

---

maruz bırakmadan toplumsal algıda hoşgörü vesilesi sayılmış ve ruhî sağaltım yoluyla hukuk ehliyetinden âzâde bir hâl olarak telâkkî edilmiştir. Foucault yine aynı eserinde deliliğe bakış bilincini şöyle irdelemektedir:

**1-Eleştirel Delilik Bilinci:** Bu bilinç deliliği makûl, düşünülmüş ve ahlâken bilge olanın tabanı üzerinde tanımlar.

**2-Uygulamalı Delilik Bilinci:** Bu grubun varoluşu ve ölçüleri verili olduğundan kendini somut bir gerçek olarak dayatmaktadır.

**3-Anlatımsal Delilik Bilinci:** Bu bilinç, bilgi kanalından geçmeden “Bu bir delidir.” diyebilme olanağı sağlamaktadır. Bu bilinç deliliğe iyi ya da kötü manada bir nitelik yüklemez.

**4-Analitik Delilik Bilinci:** Biçimlerini ve olgularını, ortaya çıkış biçimlerini sergileyen bilinç.

(Michel Foucault, **Deliliğin Tarihi,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, 2006, ss. 254-259.)

Kültürel unsurların dil aracılığıyla yaygınlık kazandığı hakikatinden yola çıkarsak bu delilik durumunun dilin hem kendi özerk evreninden hem de bu özerk evrene her fırsatta müdahale eden makûl dil ürünlerinden etkilendiği söylenebilir. Bu delilik dili kendine özgü bir sembolik dizge oluşturmakla beraber bu dizgeye ilgili toplumun diğer katmanları da ister istemez yeni dil kodları ve ürünler ekleyecektir. Bu dil geçişleri o toplumun kültürel ve edebî hafızasında ise yepyeni bir literatür oluşturacaktır. Bu bakımdan, dilin delilik boyutunu iddia etmek çok zordur fakat deliliğin dil boyutlarının özellikle Türk-İslâm kültür havzasında izini sürmek birçok ıstılâhla karşılaşmamıza zemin hazırlayacaktır. Bu zeminin en bariz göstergelerinden biri de dildeki söz varlıklarında karşımıza çıkmaktadır. Mevzumuz bağlamında düşündüğümüzde, tasavvuf kültür ve literatürünün Türkçenin kültürel ve sanat kodlarında yaşadığını ifade etmek yerinde olacaktır. Türk-İslâm kültürünü her sahada ve zeminde besleyen tasavvuf kültürü ve akîdesi ilmî, irfanî ve edebî bağlamlarda birçok ıstılâhın da dilde yeni anlam ve biçim formlarıyla yaşamını sürdürmesine zemin hazırlamıştır. Bu bakımdan bir tasavvuf dilinden bahsetmek ne kadar mümkünse bir de mecnûn dilinden, meczûb dilinden veya dîvâne dilinden bahsetmek de o kadar mümkündür. Bu delilik dillerinin kendine özgü bir arka plan ve kültür oluşturduğunu ve bu dilin şifahî olmakla beraber derunî bir hâlin sessiz tanıklığını da yaptığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu itibarla, deli dili, delinin ruhî evrelerinin, kabarıp çekilmelerinin, hâllerinin, düşünce dünyasının aynasıdır. O nedenle dilleri sussa da gönülleri susmaz. Aşk delileri daima ilâhî sırlara ilişkin ilâhî hakikat arayışı içindedirler.[38]

Dil göstergelerinin kullanım alanları sadece akıllı kavramıyla çizilen makûl bir çemberin içine dahil edilemez. Zira, dilin göstergeleri kültürel ve sanatsal olguları aktif olarak taşıdığı için deliliğin edebî göstergelerini de günümüze taşıması makbul olanın dışında yer tutuyormuş gibi görünse de dilin tabiatı gereği bu olgu gâyet normaldir. Dilin kültürel ve sanatsal işlevi edebî metinlerde kendine yer bulurken delilik dilinin bu metinlerde derin kodlar barındırması insanın kültürel bir varlık olmasının da tabiî bir neticesidir. Türkçede, "Akıllı düşününe kadar deli dağlar aşar.", "Akıllı olup dünyanın kahrını çekeceğine, deli ol dünya kahrını çeksin.", "Deli arlanmaz, soyu arlanır.", "Delidir, ne yapsa yeridir.", "Deli deli akanı bura bura tıkarlar.", "Deli

[38] Bayat, s. 114.

deliden hoşlanır, imam ölüden.", "Deli deliyi görünce çomağını saklar.", "Deli dostun olacağına akıllı düşmanın olsun.", "Deli ile çıkma yola, başına getirir bela.", "Deli ile devletli bildiğini okur.", "Deli kız düğün etmiş, kendi başköşeye oturmuş.", "Deli kız evde, delik boncuk yerde kalmaz.", "Deliden al uslu haberi.", "Deliye bal tattırmışlar çarşıda katran kalmamış.", "Deliye taş atma başını yarar.", "Delinin bir kuyuya taş atmış, bin akıllı çıkartamamış." ve "Deli ile velî arasında ince bir çizgi vardır." gibi atasözleri ile "deli alacası", "deli bayrağı açmak", "delibozuk", "deli danalar gibi dönmek", "deli dîvâne olmak", "deli duman", "deli etmek", "deli fişek", "deli gömleği", "deli gönül", "deli gülâbiciliği etmek", "deli kızın çeyizi", "deli olmak işten değil", "deli pösteki sayar gibi", "deli raziye gibi", "deli saraylı gibi", "delidolu", "delilik çeşmesi", "delinin eline değnek vermek", "delinin zoruna bakmak", "delisi olmak", "deliye dönmek", "deliye her gün bayram", "ne oldum delisi olmak"[39] gibi deyimler dilin kültürel düzlemindeki görüntülerini yansıtmaları bakımından tek tek ele alınabilir. Yukarıda deli ve delilik olgusu etrafında sıraladığımız ve bir kısmı verilen söz varlıklarının bazıları her ne kadar tasavvuf kültürünün ıstılâhlarını ve akâidini yansıtmasa da bu söz varlıklarının hemen hepsi aslında Türk-İslâm kültür değerleri bakımından gerek tasavvuf içi ve gerekse tasavvuf dışı bağlamlarda dil hazinesi mahiyetindedirler. Burada ayrıca ifade etmek gerekir ki "mecnûn tipi"nin tasavvufî ve kültürel arka planını incelediğimizde delilik dilinin ilâhî aşk boyutundan neş'et ettiği kuşku götürmez bir hakikattir. Diğer yandan akıllılığın makbulü deliler üzerinden meşrulaştırıldığından delilik dili daima marjinalite veya şatahat gibi kavramlarla ilişkilendirilmiştir. Sûfînin dilinde ıstılâhî bir dünyayı teşkil eden bu tip dilin her ne sıfatla itham edilirse edilsin kültürü beslediği açıktır ve derunî/bâtinî dünyada özerk bir delilik dili bilincinin sûfî literatüründe bambaşka kodları vardır.

Her kültürel ve sanatsal yapılanmanın kendine özgü bir kavramsal dizgesinin tabiî olduğunu zikrettikten sonra bu bağlamda birkaç hususa daha değinmekte fayda vardır. Tasavvufî aşkta ve tasavvufî akîdede mecnûn/dîvâne/deli tipinin söylemleri dilin iletişim fonksiyonlarının ve düşünce kalıplarının yaygınlaştırılması gâyesinden çok kalbin mahiyetine tercüman olma gâye ve hassasiyetinin bir tezâhürü olarak ortaya çıkmaktadır. Delilerin kendi söylemleri, edebî metinlerde görülen formel ifade-

[39] Mehmet Narlı, **Edebiyat ve Delilik**, Akçağ Yayınları, Ankara, 2013, ss. 17-18.

ler, tarikatlerin bu dili beslemekteki kuvveti ve fonksiyonları, kültürler arası etkileşim gibi birçok değişken tasavvufî delilik olgusu etrafında özerk bir litaretatür meydana gelmesini de sağlamıştır.[40]

**Ç.** İlâhî aşk ve cezbenin tasavvufî delilikle sûfî psikolojisi bağlamında nasıl bir ilişkisinin olduğunu sorgulamak ve bu mevzuda mecânîn ehlinin nasıl bir ruhî insiyak ile Allah'a vecd ve sekr hâlinin neşvesi içinde yakîn olmayı seyr ü sülûklarının temel noktası telâkkî ettiklerini açımlayabilmek için "sûfî kişilik psikolojisi" ile "tasavvufî delilik/dîvânelik" bağlamında kısa bir izaha girişmek yararlı olacaktır. Her şeyden evvel şunu belirtmekte yarar vardır ki ister adına "Allah aşkıyla delirenler" ister "bilinçüstü bir cezbe hâliyle kendinden geçenler" isterse "Hak yolunda dünyanın tüm makûl çemberini aşarak bilinç ötesi bir evrende Hak'la aralarındaki perdeyi kaldırıp O'nun dîvânesi olanlar" diyelim zühd ve takvanın ötesinde Hakk'ın sırlarına cezbe ve sekr hâliyle kavuşan sûfîler, Allah'a kalben bağlılığın müteâl (aşkın) bir boyutunu yaşadıkları için bu tasavvufî süreci ifade edebilecek belki de en münasip kavram "sûfî psikolojisi" kavramıdır. Bir başka deyişle Allah aşkı ile delirenlerin yaşadığı süreci çeşitli yönleriyle bir sûfî kişilik psikolojisinin yansıması olarak görmek ve aralarında organik bir ilişki oluşturmak mecânîn ehlinin mutlak ve en güzel varlığa yüklediği derin manayı da anlamamıza yardımcı olacaktır.

Sûfî kişilik psikolojisi, mutlak varlığın özünü anlayabilmek ve bunu hâl ile yaşayabilmek için insan odaklı bir algılama ve yaşama süreci ve deneyimi olarak özetlenebilir.

Sûfî psikolojisi, sûfî hayat tarzını yaşayan kişilerin mânevî/içsel gelişim süreçlerinden ve bu süreçlerin ruhî, zihnî ve sosyal süreçlere yansıdığı eylem biçimlerinden oluşan sûfî psikolojik yapıyı ifade eder. Sûfîlerin insan tutum ve davranışlarını şekillendiren faktörlerin meydana geliş şekilleriyle ilgili geliştirdikleri rûhî tahlilleri içerir. Kısaca sûfî psikolojisi; fizyolojik, zihnî ve sosyal benliğini aşarak ilâhî kuvvetin özellikleriyle donanmış insân-ı kâmilin tecrübî metotla ortaya koyduğu in-

[40] Bu bağlamda delilik dilinin dilsel göstergelerini ileride teferruatıyla incelemeye çalışacağız lâkin burada bir örnek vererek mevzumuza ışık tutmaya çalışalım. Abdülbâkî Gölpınarlı'nın *"Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri"* adlı çalışmasında her ne kadar "mecnûn (çoğ. mecânîn), dîvâne, deli, âşüfte…" gibi kavramlara madde başı açılmasa da Gölpınarlı "cezbe, cezbelenmek, meczûb, kızıldeli" gibi kavramları izaha çalışmıştır. Tasavvuf kültürü ve literatürü içinde kendine özgü bir mana sistemi olan bu kavramları diğer tasavvuf sözlüklerinde de görmek mümkündür. Umumî dilin en geniş kollarından biri olan bu tasavvuf dilinin hâlen Türkçenin bazı söz varlıklarında yaşamını sürdürmesi ("deli dîvâne" örneğinde görüldüğü gibi) dilin kültürel kodlardaki etkileşim düzeyine bir işarettir.

san psikolojisidir.[41] Bu bakımdan temelde sûfî kişilik psikolojisi veya sûfî psikolojisi nefsi tasavvufî ve manevî olgunlaşmaya yönlendiren bir ahlâk ve irade terbiyesini ifade etmektedir. Sûfî akîdeye göre, insan "âlemin göz bebeği"dir, yani mikrokozmostur. Ayrıca "zübde-i âlem" mertebesinde bir ehemmiyete mazhardır.[42] Hayatın temel döngüsünün burada yattığını bilen sûfî de deyim yerindeyse bu mikrokozmostan makrokozmosa olan ahlâk ve irade terbiyesi içinde ilâhî hakikatin ve aşkın ışığı ile yaşadığı bilinç ötesi bir aydınlanmadan dolayı tasavvufî bir cezbe hâline tutulur ki bu olgu hem tasavvuf kültüründe hem de tasavvufî eserlerde meczûbluk, mecnûnluk veya dîvânelik gibi terimlerle izah edilir. İnsan, esfel-i sâfilînden kurtulup ahsen-i takvîm üzerine bir sûfî bilinci geliştirdiği andan itibaren bütün arzularının tutsaklığından kurtulup manevî dünyanın sonsuzluğunda kendini kaybedecek bir hâle kavuşabilir. Allah'ın hakikatlerinden ve ilâhî düzeninden sapmak Kur'ânî bağlamda nasıl bir olgusal delilik oluşturuyorsa Allah'ın yarattığı düzen içinde derin bir cezbeye tutulmak ve sûfî bilincin perdelerini bir bir kaldırarak sonsuz bir hiçliğe ulaşmak deliliğin tasavvufî boyutunun bir parçasıdır. Sûfînin bu manevî miracı çeşitli makam ve hâllerin ahlâkî terbiyesiyle mümkün olsa da ilâhî aşkın sekr ve cezbe hâli bu mecmuaya ve tasavvufî deliliği konu alan diğer edebî eserlere bakıldığında bundan bambaşka bir boyut taşır. Sûfî psikolojisi bu üst boyutun arkasında yatan ilâhî hikmeti metafizik süreçleri esas alarak izah ve tedkik etmeye çalışır.

Işıtan'ın makalesine göre sûfî psikolojisinin öngördüğü kişilik gelişimin temel unsurları Sadreddin Konevî'ye atıf yapılarak şöyle sıralanmıştır:

1-Sûfî kişilik bilinci metafizik/hakîkî bilgiye dayalı gelişir.

2-Sûfî kişilik gelişimi olgunlaşma/kemâl üzerine dayalıdır.

3-Sûfî kişilik yapısı mânevî gelişimle (sülûk) gerçekleşir.

4-Sûfî kişilik yapısı keşf ve müşâhedeye dayalı gelişir.

5-Sûfî kişilik Hak ile kul arasında bulunan engellerin/perdelerin kalkmasını öngörür.

6-Sûfî kişilik nazariyesine göre kâinatta her şey ilâhî bir düzen içinde cereyan eder.

---

[41] İbrahim Işıtan, "Sadreddin Konevî'ye Göre Sûfî Psikolojisi: Konevî Düşüncesinde Sûfi Kişilik Yapısının Temel Dayanakları", **Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi,** Vol. 1, No. 2, June 2012, s. 165. (Bu makale sûfî kişilik psikolojisi üzerine yazılan eserlerin künyesini ihtiva etmesi bakımından da önem arz etmektedir. Teferruatlı malûmat için bu makaleye müracaat edilebilir.)

[42] Kemal Sayar, **Sûfî Psikolojisi**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2021, s. 22.

7-Sûfî kişilik kuramı eylemleri dinamik bir karakterle açıklar.

8-Sûfî kişilik kuramı belâ ve sıkıntılara olumlu anlam yükler.[43]

Yukarıda verilenler Sayar'ın insân-ı kâmilin psikolojik nitelikleriyle beraber okunduğunda tasavvufî deliliğin boyutlarının bu batinî dünyanın içinde kendine apayrı yer edindiği daha kolay görülecektir. Zira, insân-ı kâmil Hak'tan başkasına nazarı olmayandır ve bu hâl yaşanırken kutsal bir mahiyet kazanan ilâhî delilik olgusu artık sûfînin tüm hâllerine sinmiştir ve giderek ondan bile bahsetmek mümkün olmayacaktır:

1-Korku, tamahkârlık ve seksüel/agresif dürtülerden kurtulmak,

2-İkilikten kurtulmak,

3-Dünyevî ve şartlanmış benlikten kurtulmak,

4-Bütün nefislerin toptan bütünleşmesi,

5-İnsanî gelişimin yedi evresini tecrübe etmek,

6-Yoğun duygusal ve ruhî hallerin yaşanması: umut, korku, neşe, vecd, güven, kesinlik…,

7-Hayatla tam bir iç içelik ve an'la tam bir bütünleşme,

8-Geçmişten ve gelecekten kurtulma,

9-Kişinin tabiatın ekolojik düzeni ve hayatın görünmez ritmi ile olan bağını keşfetmesi,

10-Aşkın gerçekliğin tecrübe edilmesi,

11-Varoluşsal birlik (fenâ ve bekâ).[44]

Yukarıda verilen psikolojik niteliklerden özellikle ikisi (6. ve 10. nitelikler), sûfî psikolojik süreçlerinin en mühim yaşantılarından birini oluşturan nefsin dünyevî ve süflî arzularından kurtulma mücadelesinde ortaya çıkabilen vecd ve cezbe hâline bir gönderme yapması bakımından değerlendirilebilir. Zira, daha evvel de Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın eserine yaptığımız gönderme esas alınırsa Allah aşkıyla delirenlerin ikiliğin bataklığına sapması ve bu durumun Hak'la hemhâl olmaya bir engel teşkil etmesi dünyevî manadaki deliliğin bir tezâhürüdür. İnsân-ı kâmil mertebesinde bir olgunluk ve hassasiyet gösteren Hak dîvânelerinin bu ikilikten kurtulmak için belledikleri temel ilke vahdet inancıdır. Sayar'a göre insân-ı kâmil noktasında iken Allah aşkıyla artık aklın hükmünden sıyrılan mecânîn ehli bu yoğun ve duygusal hâllerin

[43] Işıtan, ss. 169-174.
[44] Sayar, ss. 44-45.

bir gereği olarak aşkın (müteâl) gerçekliğe erişimin kendisinde yarattığı derin ruh hâllerinde iken tasavvufî manada deliliğin sınırları içindedir. Böyle bir psikokozmolojik sistemin varlığı tasavvufun tabiatını da içselleştirmemizi sağlayacaktır. Kaostan kozmosa doğru benliğin mutlak varlıkta mana ve birlik bulma akîdesinin dünyaya bağlılığın terk edilmesi telâkkîsi ile bütünleşmesi tasavvufî deliliğe de bir argüman oluşturur. Şöyle ki nefse ve masivaya bağımlılığa bir iştiyak ile itiraz ortaya koyan kıssa kahramanları, cezbenin ve vecdin fenâ anlayışı ile bütünleştiği noktada artık deliliğin sûfî psikolojisi boyutunu yaşamaktadırlar.

Manevî sarhoşluk olarak da ifade edebileceğimiz sekr hâli, bu şiddetli aşk duygusunun bir dışavurumudur. Sûfî bu müteâl duyguları kaldıramaz, tıpkı bir dalın azgın bir selde sürüklenip gitmesi gibi kendinden geçer. Şuurunu kaybeder ve varoluşun hakikatine doğru yolculuğa başlar. Perişan, pejmürde, manevî tarumar hâlindedir. Suretine, günlük rutin işlerine veya sorumluluklarına karşı tamamen alakayı keser. Konuştuğunda ise mantıksız ve akıldışıdır. An olur gamdan kederden habersiz, an olur gözyaşlarına boğulur, başkalarını ümitsizliğe düşürür. Bu hâldeki sûfîler umumiyetle "dîvâne" veya "mecnûn" olarak bilinir.[45] Sayar'ın bu tasvirî kurgusu tasavvufî aşkın meydana getirdiği sekr hâlinin kısaca bir tezâhürüdür. Bazen kısa süreli zaman dilimlerinde bazen de haftalarca veya aylarca devam edebilen bu hâlin yaşantı hakikati müddetince ortaya konan davranışlar aslında Yûnus'un dilinde "aşkın aldı benden beni" mısrâ-yı bercestesinde de görülecektir. Maşuk'a bu benliği ile sınırsız gark olmak, tam bir istiğrak hâlinin artık fenâ mertebesinde yaşanması hâli, toplumsal akıl tarafından makûl görülmese de bu tipteki sûfîler Hak'la rabıtaları devam ettiği sürece bu cezbe hâlinden delilik hâline doğru da bir seyr ü sülûk geçirirler.

Diğer yandan sûfî psikolojisi için zikrettiğimiz bu hâllerin özellikle mecmua etrafında düşündüğümüzde sûfî hâlini yaşamayan bazı Allah dostlarının peygamberler ve velîler ile olan muayyen ilişkilerinde de ortaya çıkması vecd ve cezbe hâlinin bir "esrâr hâline" de hükmettiği manasını taşıyabilir. Zira, tasavvufî deliliğin arka planında kendini daima sessizce hissettiren bu cezbe, vecd ve sekr hâlinin derin bir sükûnet içinde gerçekleştiği örnekler olduğu gibi kendini dışavuran coşkulu görüntüler de ihtiva ettiğini söylemek yerinde olacaktır. Cüz'î iradeye bağlı olmayan bu hâller hidâyete sevk etme, cezbe ile şiir veya şarkı söyleme, derinden bir nara vurma ve

[45] Sayar, s. 147.

hatta bir kerâmet göstermeye kadar farklı hâllerin farklı tezâhürlerinde takip edilebilir. Bir başka açıdan tasavvuf felsefesinin altında yatan ve gizli bir hakikati de ifade eden "ilâhî aşk deliliği"nin damarlarından biri de işte bu ilâhî cezbe ve vecd hâlinin gerek sûfîlerde gerekse sûfî olmayan hidâyet erlerinde karşımıza çıkmasıdır. İşte, "…bilincin yitirilmesi (sekr), nûra ulaşma, cezbe, şevk ve vecd, hakikatin müşâhedesi, sezgi ve kesinlik (yakîn) kozmik bilinç ile paralellik gösterir."[46]

Özetle, sûfî psikolojisinin bu bilinç ve benlik dönüşümü ile yeni bir sûfî kişiliğin görüntülerini tasavvufî bir bakış açısıyla yorumlayan tefekkür hâlinin tasavvufî manada bir delilik bilinciyle bütünleştiğini ve müşterek noktalarda Türk-İslâm kıssa anlatma geleneğinde didaktik ve ahlâkî hikâyeler bağlamında karşımıza çıktığını söylemek mümkündür. Tasavvufî deliliğin bir hâl olarak müşâhede edildiği mecnûn/deli tiplerinde sûfî psikolojisinin temel argümanlarına göre varlığı bir üst bilinçle ve kimi zaman bilinçdışı olarak algılama sekr/vecd mertebesinin ortalama insandan farklı bir psikololojik durum olarak karşımıza çıkmasıyla izah edilebilir. Meczûblar veya mecânîn tipleri ortak bilincin ötesinde varlığı ve varlığın hikmetini ilâhî boyutun cezbesiyle yaşarken çeşitli düzeylerde tasavvufî tecrübelere vakıf olurlar. Bu tasavvufî tecrübelerin sanat boyutuna taşınması da tecrübenin daha derin bir sürecini meydana getirir. Ortak bilincin ortalama algısının ötesinde velîler veya sûfî hayatın ruhî derinliklerine vakıf olanlar varlığı delilik yoluyla algılayıp tasavvufî tecrübe edindikleri için makûl sınırların ötesinde izah edilebilecek bir hâl edinirler. Bunun dışavurumu da tabiî olarak bir delilik hâlini akla getirmektedir. Bu bağlamda İbrahim Gürses'in şu satırları manidardır: "Eğer bu insanlar (melâmîler), Allah delisi veya Allah'ın delisi değillerse -ki öyledirler- bu yüksek tevazu, kendini kötü, başkalarını iyi görme ve kınanma arzusu sıradan bir insanın gerçekleştireceği bir şey değildir."[47]

Melâmîler örneğinde dile getirilen bu yorum tasavvufî deliliği ruhî idrak ile yaşayan için de genellenebilir. Şöhretin âfet olduğunu bilen sûfî kişilik buna sapmanın Allah'ın yolundan sapmak olduğunu bilerek bunu olgusal bir delilikle izah edebilir. Buna mukabil bâtinî tecrübelerle bir nefis tezkiyesi yaşayan tasavvufî deliler de kişiliğini putlaştırarak değil, kişiliğinin ötesine geçerek hakikî varlığın tecrübesiyle aydınlanırlar ki delilik bu sürecin bir diğer ruhî boyutunu oluşturur.

[46] Sayar, s. 169.
[47] İbrahim Gürses, **Sûfî Kişilik Psikolojisi-Melâmîler Örneği**, Hece Yayınları, Ankara, 2019, s. 112.

**D**. Türk- İslâm sanatının ilâhî aşk estetiği bağlamında bir tasavvufî delilik hâlinden bahsetmek mümkün müdür? Türk-İslâm sanatlarının temelini meydana getiren "tevhidî akîde"nin bir ilâhî aşk estetiği biçimde sanatsal bir boyut kazanması yargısından hareket edersek bu aşk estetiği algısı ile tasavvufî deliliği ve mecnûn/meczûp tipini bu algının neresinde konumlandırabiliriz?

Türk-İslâm sanatlarının elbette başta Kur'ân-ı Kerîm'in ilâhî hikmetini temel alarak ilkelerini çizdiği bir sanat ve estetik anlayışı olduğu malûmdur. Bu bakımdan, bu estetik anlayışın ilke ve görüntüleri tüm Türk-İslâm sanatlarında kendini en güzeli yakalamak maksadıyla hissettirmekle beraber güzel olanın yüce bir değer olarak da telâkkî edilmesi insanlardaki güzel hasletlerin Kur'ânî boyutuyla doğrudan alakalıdır. "Hüsn" kavramıyla izah edebileceğimiz "sanatsal güzellik" terimi, ruhî ve amelî görünümleriyle Türk-İslâm estetiğinin ana çıkış noktasını meydana getirir. "İnsanların hangisinin daha güzel amel yaptığını deneyelim diye şüphesiz biz yeryüzündeki şeyleri ona bir zînet yaptık." (Kehf, 18/7) âyet-i kerîmesinde de idrak edileceği üzere "güzel" ve "zînet" kelimelerinin Allah'ın yüce idaresindeki manası tüm Türk-İslâm eserlerinin mahiyetinde ve estetik derinliğinde bir sanatsal sistem olarak kendisini göstermektedir. Bu sistem içinde; inançta, ibadetlerde ve davranışlardaki güzelliğin asıl gâyesi, kalp güzelliğini oluşturmaktır. Kur'ân-ı Kerîm bunu "kalb-i selîm" olarak niteler.[48]

Bu bağlamda adına ilâhî estetik, tasavvufî estetik, Türk-İslâm estetiği ve tasavvufî aşk estetiği denen bu sanatsal ve estetik algının tasavvufî delilikle ilgili hikâye ve kıssalarda aşkın algılanma ve yaşanma çerçevesiyle izah edilebilecek bir yönünün olması pek tabiîdir. İlâhî varlığın güzelliği etrafında duyulan bu derin muhabbet ve aşk, tüm mahlûkâtın müşâhede edildiği bu güzelliğin bizdeki derin etkilenme psikolojisinin bir yönünü açığa çıkarır. Bu yön, Allah'ın güzelliği karşısında klâsik Türk şairinin de ifadesiyle "ser-mest" olmaktır. "Ser-mest", "mest", "sarhoş" veya "esrük" gibi kelimelerin mecazen bir vecd ve coşkunluk ifade etmesi ilâhî aşkla kendinden geçerek deliliğin boyutlarına ulaşmanın da farklı bir penceresi olabilir. Bu "hüsn"de kendini ve varlığının hikmetini bulan fânî insan, bunun karşısında estetik bir bilinç oluşturmalı ki bu bilinç etrafında Allah'ın tüm güzellikleri karşısında tefekkürü de aşan bir boyutta varlık bulabilsin. Öte yandan buradaki deliliği İblis'in

[48] Osman Mutluel, **Kur'ân ve Estetik**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2016, s. 123. ( O da Nebi Bozkurt'tan atfen.)

yoluna saparak Hak'tan uzaklaşmak olarak değil, Âdem'in yoluna saparak ilâhî aşka gark olmak meâlinde almak isabetli olacaktır. Sûfîlerin ve velîlerin anladığı ve hâlen yaşadığı deliliğin temel çıkış noktası da buraya dayanmaktadır.

"Boyası Allah'ınkinden daha güzel olan kimdir?" (Bakara, 2/138) âyet-i kerîmesinde görülen hakikat tüm güzel sanatların kaynağının Yüce Allah olduğuna da tabiî bir işarettir. Bu cevheri ortaya çıkarmanın ana düsturu aşk, bu aşkı ilâhî hikmetle biçimlendirmenin adı ise ilâhî aşk estetiğidir. Delilik, Şeytan'ın efsunlarına kanmak değil, Allah'ın boyasıyla boyanmanın vecd/sekr/esrük hâlidir. Bu zümre, "âlemde aşktan ve muhabbetten başka hiçbir şey görmeyen ve aşkın cehverinin ancak onun içinde kendilik bilincini yitirmekle keşfedilebileceğine inanan" bir telâkkî ile "bîmâr-ı aşk" kesilirler. Bu hâlin ana noktasını farklı bir belirlemeyle Beşir Ayvazoğlu ilgili eserinde şu şekilde ifade etmiştir:

> *"Eflatun'un Phaidros diyaloğundaki fikirler de Müslüman filozofları ve sûfîleri derinden etkilemiştir. Bu eserinde aşkı bir çeşit ruh hastalığı, delilik(cünûn) olarak değerlendiren Eflatun, bu deliliğin cismanî ve ilâhî olmak üzere iki şekli bulunduğunu söyler. Tasavvufî metinlerde sık sık karşımıza çıkan Allah dostu meczûblardan, Hârunu'r-Reşîd'in kardeşi olduğu söylenen Behlül Dânâ'ya, ünlü aşk hikâyesinin kahramanı Mecnûn'a kadar birçok âşık tipinin arkasında Eflatun'un bu yaklaşımı ve bunu yüzyıllar boyu işleyerek derinleştiren sûfî şairlerin yorumları ve aşk anlayışları vardır."*[49]

Buradan şöyle bir yoruma ulaşmak mümkündür ki cünûn veya tasavvufî delilik olarak nitelendirdiğimiz olgu makûl insan davranışlarındaki cüz'î aklın Allah aşkı yolunda yitirilmesi veya ilâhî olana duyulan aşkın delilik boyutunda yaşanması, bir başka deyişle aklın yerine ilâhî deliliğin ikame edilmesidir. Bu durum sûfîdeki derin tefekkür hâlinin yerine vecd veya sekr hâlinin dışavurması manasına gelir ve bu hâl tasavvufî yaşantının deliliğe dair hikâye ve kıssalarında karşımıza çıkan nefsin kınanması hâli ve marifettullâha bağlılıkla tezâhür etmektedir. Bundan dolayı mecânîn ehli ilâhî veya ruhanî aşk makamında deliliğin tüm metafizik boyutlarını yaşantı hâline getirmiştir.

Mutlak güzelliğin bu ontolojik yansımasının temel çıkış noktası aslında "gizli hazine"nin keşfedilmesi ve bundaki hikmetin kalben idrak edilmeye çalışılmasından başka bir şey değildir. Zira, mutlak güzelin tüm mevcudatta kendini göstermesi tasavvufî şiirlerde veya kıssalarda temel keşif ve müşâhede hâlini de akla getirmektedir. Fenâ âleminde ilâhî aşkın kalbinde yarattığı coşkunun izinden giden sûfî, velî

[49] Beşir Ayvazoğlu, **Aşk Estetiği**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 75.

veya sâlik, bekâ âleminin sonsuzluğuna kavuşmanın cezbesiyle metafizik boyutta deliliğin her hâlini söz ve davranışlarında ortaya koymaktadır. Sonlu varlıkta mutlak güzelliğin tecellîlerini keşf ve müşâhede eden mecânîn ehli tasavvufî akîdenin boyutlarını aşarak adeta mutlak güzelliğin içinde deyim yerindeyse akıl ve şuur melekelerinin ötesine geçerek varlığın müteâl evreninde ilâhî cezbeye tutulur. İşte bu noktada şöyle bir neticeye kavuşmak mümkündür ki "Sanat, tüm güzelliğin kaynağı ve yegâne güzel olan Cemâl'e giden yoldur."[50] Nüshadaki kıssalar ve hikâyeler de dahil olmak üzere tasavvufî aşkın özünde yatan temel hakikat işte bu mutlak güzelin ilâhî dengesindeki tartışılmaz kudreti karşısında bir kendinden geçme hâlinin dışavurumundan başka bir şey değildir. Onu terennüm etmeyen hiçbir varlık olmadığı gibi onun mutlak hüsnünün tesir etmediği ve bu hüsnün aşkın bir güzellik algısı yaratmadığı eser yoktur. "Tevhîd" nazarının özünde yatan estetik olgu da bu hakikatin bir neticesi olarak yorumlanabilir.

Bu izahattan sonra tasavvufî deliliğin kültürel ve edebî boyutunu açımlayan ve bu kültürü besleyen çeşitli delilik olgularını kısaca açıklamak yerinde olacaktır.

## 2.1. BAZI LÜGATLERDE DELİLİK VE MÜTERADİFİ KAVRAMLAR

Türk-İslâm edebiyatı sahasında delilik ve müteradifi kavramlarla ilgili eserlerin tahlil ve değerlendirmesine geçmeden evvel bazı lügatlerde delilik, cünûniyet ve dîvânelikle ilgili kavramları irdelemek mümkündür.

Ethem Cebecioğlu'nun tespitlerine göre deli, aklı yitik kimseler için kullanılır. Tasavvufî yaşayışta Allah'ın zat tecellîsine maruz kalmış, bir şeyhe de bağlı olmadığı için o tecellinin manevî yükünü çekemeyen kişilerde meydana gelen meczûbluk hâlini yaşayan kişi olarak tanımlanmaktadır.[51] Cebecioğlu'nun belirttiğine göre bu gibi kişilerde Allah'ın zâtına vâkıf olmanın yarattığı ilâhî tecellîden dolayı akıl nuru yanar ve bu nedenle kendisinden dünyalık her türlü teklif azade olmuştur.[52] Akıl nimetini mütemadî olarak kaybeden bu cezbe ve istiğrak hâlinde sâlik

[50] Mustafa Uğur Karadeniz, **İslâm Sanatlarında Estetik-Güzeli Anlamak**, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2020, s. 20.
[51] Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Otto Yayınları, Eylül, 2020, s. 121.
[52] Cebecioğlu'nun tasavvuf kültüründen neş'et eden bazı atasözlerini bu madde altında izah etmesi mühimdir: "**Deli olmayınca velî olunmaz.",** "**Al deliden uslu haber**", "**Deliden velî, velîden deli olur**." (s. 121)

veya dervişin sekr hâli mütemadî olduğu için kendisinden ve aklî melekelerinden azade olur ve hâl gereği gaybete dalıp çıkmaktadır. Mütemadiyen manevî ve ilâhî bir sarhoşluk içinde bulunan sâlikin veya dervişin tasavvufî fiiliyat veya hizmet noktasında şuursuz hareket etmesi hoş karşılanmamıştır. Bununla bareber başka bir tasavvufî yoruma göre ilâhî cezbeye gark olmuş sûfînin aklî melekelerini fiile dökmemesi tasavvufî mânada bir ıstılâhî kusur değil, muhabbetin son mertebesidir. Bu tip sûfîler halk nazarında deli olsalar da Hak nazarında velî makamında görülürler. "Deli olmayınca velî olunmaz." atasözü de zaten bunu karşılamaktadır. Öte yandan, aynı müellif, dîvâne kelimesinden türetilen "dîvânegî" kelimesine "delilik, dîvânelik, mecnûnluk; tasavvufta, âşıkın aşkına yenilip kendine hâkim olamaması" gibi manalar vermektedir.[53] Sözlüklerde "cezbolunmuş, çekilmiş, yüksek mertebeye ulaşmış kişi" manasında kullanılan "meczûb" kavramı hakkında Cebecioğlu da teferruatlı malûmat sunmaktadır.[54] Aynı eserin "mecnûn" maddesinde de müellif bu kavramı "Cinlere tutulmuş, cinlenmiş, karanlıkta kalmış, deli, behlül, dîvâne" şeklinde tarif ettikten sonra mecnûnu "Allah'a duyduğu şiddetli sevgisinden dolayı, akıl nuru yanan ve toplumsal davranışlarında birtakım farklılaşmalar olan Hak âşıkı" şeklinde ifade etmiştir.[55]

Süleyman Uludağ da ilgili sözlüğünde "deli" kelimesini "dîvâne, mecnûn" kelimelerinin müteradifleri olarak alarak "deli" kavramını, "mecnûn, meczûb; âşık; Hak'la beraberken dîvâne, Peygamberle beraberken edepli ol" kavramlarıyla açıklarken Yûnus Emre'nin "Ben âşık-ı bîçâreyim baştan ayağa yâreyim/Ben bir deli dîvâneyim akıl da yar olmaz bana" beyitini de işaret etmektedir. Müellif aynı sözlüğünde "dîvânegî" kelimesine de "1. Dîvâne, deli mecnûn, delilik, cinnet. 2. Âşıkın aşkına mağlûp kendine hâkim olamaması"[56] şeklinde manalandırmaktadır. Uludağ, "mecnûn" maddesinde, "1. Deli, dîvâne. 2. İlâhî aşk ile kendinden geçen ve aklî dengesi bozulan Hak âşıkı"[57] manalarını işaret etmektedir. Öte yandan müellif, "meczûb" maddesinde de geniş bir izaha yer vermiştir.[58]

---

[53] Cebecioğlu, s. 133.
[54] Cebecioğlu, s. 325.
[55] Cebecioğlu, s. 324.
[56] Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 109.
[57] Uludağ, s. 239.
[58] Uludağ, s. 240. (Mezkûr nüshanın bazı hikâyelerinde de doğrudan Allah'a serzenişte bulunan bu tip meczûblara hatiften gelen sesler, Allah'ın nazarında bu tip kulların makbul görüldüğünü işaret etmektedir. Her ne kadar fiillerinde şuur olmasa da hikâyelerin muhtevasına bakıldığında Hakk'ın ilâhî

Öte yandan, mezkûr nüshada da sık sık karşımıza çıkan "şûride" kelimesi de mecnûn, dîvâne, meczûb kelimelerine yakın bir manada kullanılmaktadır. Uludağ'a göre bu kelime, "dağınık, perişan, saşkın, mecnûn, âşık; ilâhî cezbeye mazhar oluşu sebebiyle hayretler içinde kalan sâlik" gibi manalara gelmektedir.[59]

Ahmet Talat Onay da ilgili sözlüğüne madde başı olarak "deli, dîvâne, meczûb" kelimelerini almamıştır. Sadece "delilik" kelimesini madde başı açarak klâsik Türk edebiyatındaki bazı beyitlerle deliliğe yüklenen mânayı daha çok edebî ve kültürel planda temellendirmeye çalışmıştır: "Deliler kendi kendilerine konuşurlar. Semâya ve kendilerini muhit olan eşyaya hitab ve itab ederler."[60]

Abdülbâkî Gölpınarlı ilgili sözlüğünün "deli" maddesinde bu kelimenin tasavvuf akîdesinden ve dünya görüşünden Türkçeye hangi bağlamlarla intikal ettiğini izah ederek kısaca şunları kaydetmektedir: " 'Al deliden uslu haber.' atasözü, aklı az, meczûb tanınan kişilerin sözlerinde hikmet bulunabileceğini bildirir. 'Deliden velî, velîden deli olur.' atasözü de deli görünen, deli sanılan bazı kişilerin deli, bazı velî tanınanların da gerçekte deli olabileceğini hatırlatır. 'Deli olmayınca velî olunmaz.' atasözüyse sûfîlerin cebzesiz menzil alınamayacağı inancını belirtir."[61] Gölpınarlı "meczûb" maddesinde bu kavramı, "kendini aldırmış, kaptırmış, aklı başında olmayan" olarak tanımladıktan sonra tasavvuf ehlinden bazı kimselerin, halkın teveccühünden kurtulmak için kendilerini meczûb gibi gösterdiklerini de ifade etmektedir.[62]

Tasavvufî delilik ve müteradifleri bağlamında en geniş malûmatı veren müellif ise İskender Pala'dır. Pala, delilik ve müteradifleri ile ilgili malûmat verirken özellikle bu kavramların klâsik Türk şiirine akislerini izaha çalışmıştır. Pala, ilgili eserinde "deli" kelimesinden yola çıkarak şunları kaydetmektedir: "Divan edebiyatında âşık, sevgilinin zincir gibi saçlarıyla bağlanmış bir deliyi andırır. Çünkü deliler, iyileşinceye dek zincir ile bağlanır. Delinin ne yaptığını bilmiyor oluşu da âşıkın hâline uygun düşer."[63] Bunun yanında Pala, "dîvâne" kelimesine "Deli, budala,

---

adaletini ve muhabbetini arayan bu tip deliler, her vesileyle Allah ile aralarında metafizik bir bağ olduğunu iddia ederler.)

[59] Uludağ, s. 337.

[60] Ahmet Talat Onay, **Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü (Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı**), Bilge Kültür-Sanat, Şubat, 2021, s. 117.

[61] Abdülbâkî Gölpınarlı, **Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2017, ss. 83-84.

[62] Gölpınarlı, s. 212.(Gölpınarlı'nın mezkûr sözlüğünde "dîvâne" ve "mecnûn" kelimelerine yer verilmemiştir.)

[63] Pala, s. 110.

alık"[64] manalarını; "mecnûn" kelimesine "deli"[65] ve "mezcûb" kelimesine de "cezbeye tutulmuş, Allah aşkı ile kendinden geçmiş olan kimse" manasını vermektedir.[66]

## 2.2. KÜLTÜREL DELİLİK

Türk-İslâm kültüründe deli veya delilikle ilgili yazılı ve sözlü edebî hazinelerin çok farklı bakış açılarına ve yorumlamalara zemin hazırlaması bu hakikatin toplumun geniş tabanında yalnızca edebî bir olgu değil, sosyolojik ve kültürel bir akis bulduğunu da göstermektedir. Gözüpek ve çılgın epik kahramanlardan Deli Dumrul'a, aşırı asabiyetten dolayı şuurunu yitirenlerden bimarhânelerde tedavi görenlere kadar toplumun deli olarak algıladığı her tabakadan insan toplumun ötekileştirdiği bir zümre değil, kültürel ve sosyolojik bir hakikat olarak telâkkî edilmiştir. Bunun yanında mevzumuzun önemine binaen vurgulamak gerekir ki esrâr ilmini bilen evliyâdan kalbine doğan tecellîden dolayı ilâhî aşka tutulanlara, mutlak güzelliğin şiddetiyle vecd hâlini yaşayanlardan Hakk'a olan sonsuz aşkından dolayı tüm sorumlulukların ötesine geçerek "hatiften gelen ses"le tasavvufî bir aydınlanma yaşayanlara kadar tasavvufî deliliğin hemen hemen her boyutunda Türk-İslâm kültürünün beslediği olgusal hakikatlerin yanında İslâm sanatının tevhidî özünün de tesiri olduğu muhakkaktır. Şamandan velîye uzanan ilâhî ve kutsal olana dair ritüel ve yorumlar, daima ilâhî aşkın tepe noktasındaki anlayış ve yaşayışları yansıtır.

Hiç kuşkusuz halkın algıladığı deli/delilik olgusuyla hakikat ehlinin algıladığı deli/delilik olgusunun kesiştiği ortak bir yön varsa da tasavvufî derinlik bu ikisi arasında ıstılâhî manada farklı yorumlar da meydana getirmiştir. Kültür, bünyesinde barındırdığı her türlü olgu ve değeri dönüştürdüğünden tasavvuf kültürünün yapısı ve hakikatleri göz önüne alındığında delilik olgusuna yüklenen manalar da kültürün diğer unsurlarından tabiî olarak etkilenecektir. Ayrıca bu unsurları etkileyip dönüştürecektir. İşin özünde şu hakikat yatmaktadır ki Türk-İslâm kültür ve medeniyet dairesinde bu toplumun kurucu ve dönüştürücü yapısı ilâhî aşkın cezbesiyle deli olmuş zümrenin varlığını evvela Allah'ın hikmetine ve daha sonra Kur'ân-ı Kerîm'deki "hüsn" ilkesine bağlamıştır. "Onları akıllı insanların karşısında bir ibret gibi görmüş-

[64] Pala, s. 124.
[65] Pala, s. 300.
[66] Pala, s. 301.

tür. İlâhî tecellînin ağırlığından kendini kaybeden mecnûnlar, meczûblar da toplum tarafından göründükleri gibi kabul edilmiştir."[67] Hatta Hakk'a âşık olan delilerin Allah tarafından topluma verilmiş bir emanet olarak görülmeleri derin bir hoşgörü kültürünü de beraberinde getirmiş, İslâm medeniyetinin sûfîleri başta olmak üzere Türk-İslâm sahasındaki diğer sûfîler de delilerin Allah'ın hikmetini ve hakikatini taşıdıklarına inandıklarından onların vâkıf oldukları hakikatin arkasında yatan ilâhî ve kutsal manaları irdelemeye çalışmışlardır. "İlm-i ledün" veya "bâtinî akîde" olarak bilinen bu yorumlama süreci sûfî hâllerinin metafizik boyutlarının nasıl yaşandığını göstermeye yöneliktir. Bunun hâlen dışavurumu ise yukarıda da izaha çalıştığımız gibi tasavvufî delilik yansıması olarak karşımıza çıkacaktır.

## 2.3. KUTSAL DELİLİK (MECÂNÎNÜ'L-HAK)

Orta Çağ İslâm toplumunda "Mecnûn" tipi bağlamında delilik olgusunu ve deliliğin tasavvufî ve kültürel boyutlarını merkeze alan araştırmasıyla tanınan Michael W. Dols, kutsal delinin ifade ettiği kültürel ve dinî formları kutsal delinin, dışarıdan bakıldığında içinde yaşadığı toplumun kural ve normlarına uymayarak aykırı davranışlar sergilediğini, iç dünyasında ise dinî bir ülkünün peşinde olan yahut mistik deneyimle aydınlanmış kimse olduğunu vurgulayarak izah etmeye çalışmıştır.[68]

"Kutsal deli" kavramını "ilâhî aşk delisi" veya "Tanrı aşkını cezbe hâlinde yaşayanlar" olarak da kategorize etmek mümkündür. Normal ve anormal ikileminin çok ötesinde bir delilik davranışını karşılayan bu tabir; her türlü düşünce, söz veya makûl hareketin dışında kendilerine özgü bir vecd hâlini yaşayan velî dervişler için kullanılan bir kavram olarak da karşımıza çıkmaktadır. Hakk'ın manevî ve metafizik algıda en yakın dostu olarak telâkkî edilen bu kutsal deliler, çoğu zaman hukukî ehliyete sahip olmadıkları için toplum tarafından ötekileştirilmemişler ve bazen de "sırların sırrına" vâkıf olup bu hâli ifşa ettikleri için de ulema ve fukaha tarafından bu hâllerine cevaz verilmeyerek katledilmişlerdir.[69]

---

[67] Bayat, s. 27.

[68] Michael W.Dols, **Mecnûn: Ortaçağ İslâm Toplumunda Deli,** Çev. Didem Gamza Dinç, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 463.

[69] Bayat bu mevzuyla ilgili eserinde şöyle bir bilgi nakletmektedir: "Sûfî Zünnûn Mısrî delicesine söylediği bazı fikirlerinden dolayı zindana atılmış, takip olunmuş, dostları tarafından terk edilmiştir. Hallâc Mansûr idam edilmiş, Seyyîd Nesimî'nin derisi yüzülmüş, Oğlan Şeyh İsmayıl Maşukî İstan-

Öte yandan Hakk'ın kutsal adalet ve rahmet düzenini tesis etmek için toplumun umumî geleneklerine ve dinî yaşantılarına uygun düşmeyen birtakım yenilik fikirleriyle ortaya çıkan peygamberler ilk kutsal deli yaftasını yiyerek dinî ve kültürel manada o toplumun sarsılmaz akîdeleri bağlamında daima deli muamelesi görmüşlerdir. Hz. İbrahim'den Hz. Peygamber'e kadar Allah'ın kanunlarını tesis etme yolunda toplum önderliği yapan bu peygamberler tesis etmeye çalıştıkları düzenin ihtiva ettiği ilkelere inanılmadığı için aykırı, esrik, deli gibi etiketlerle toplum dışına itilmişlerdir. Güzel sözleri ve etkileyici davranışlarıyla toplumları etkiledikleri görülen peygamberlerin büyücülükle bile ilgilerinin olduğunun söylenmesi de onların Hak âşıklıklarının toplum tarafından tam olarak idrak edilemediğinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu peygamberlerden kimi toplum tarafından anlaşılmak istenmediğinden, kimi gösterdiği kerâmetlerden, kimisi de köhnemiş geleneklere karşı bir tutum besleyerek kutsal deli olarak etiketlendiğinden kendilerinden sonra bu anlayışı ve değerleri devam ettirmek isteyenlerin de bu adla anılmasında ilham sahibi olmuşlardır.

Deli görünümlü bu kutsal velîler daha çok ibâdet, riyâzet ve tâat yoluyla Hakk'a ulaşan tasavvuf ehli değil, ibâdet ve tâata önem vermeden cezbe, keşif ve aşk yoluyla Hakk'ı içinde bulanlardır. Delilikleri (hem de kutsal deli olmaları) fukaha sınıfına göre dinin temellerini sarsmaya hedeflenmiştir. Çünkü zahirî ibadetleri tümüyle inkâra dayanmaktadır. Gösterdikleri kerâmetleri, hâl ve tutumları genelde ilâhî kökene bağlandığından halkın nezdinde kutsaldırlar.[70]

Kutsal delilerde tasavvuf kültürü daha sistemleşmeden evvel gördüğümüz bu aşk hâlinin tasavvuf kültürü giderek sistemleştikten sonra tasavvufî delilikle bütünleştiğini söylemek mümkündür. Ancak kutsal deliler özel bir zümreyi teşkil ettiğinden tasavvufî deliliğin umumî algısı içinde ayrı bir bağlamda değerlendirilmelidir. Bayat eserinde mecnûn ve meczûb tiplerinden farklı olarak kutsal delilerin ilâhî aşka kavuşma noktasında kullandıkları metotları özelleştirerek şöyle bir ifadeye yer verir:

> *"Ancak insân-ı kâmil olma yolunda onların kullandıkları metod farklıdır. Aşkın bir damlası, Hüsnü Mutlak'ın sadece tecellâsı âşıkı rüsva edip mecnûn veya meczûb etmeye yettiği halde, mecânînü'l-Hakk aşkın kadehini içse de tecellânın ilâhî güzelliği karşısında şaşırsa da bunları olgunlaşma olarak algılar, mecnûnluk edip fenâfillâhta kalmaz, bekâbillâha geçer, irşad yetkisine ulaşır, Allah'ı*

bul'da meydanda darağacında sallandırılmış, Bosnalı Hamza Bâlî öldürülmüş, Pir Sultan Abdal katledilmiştir."(s. 176.)

[70] Bayat, s. 198.

*cemal vasfıyla müşâhede eder. Çünkü o, bir rehberin yönetiminde dervişliğin seyr-i sülûkundan geçip velîlik makamına ulaşmıştır. O nedenle velînin deliliği ilm-i ledün kapısından geçerek tasavvuf yolunu tutması ile gerçekleşmiştir."*[71]

Dols'un deyişiyle bu mistik tecrübeyle aydınlanmış kimse, her ne kadar bazen aykırı, bazen melâmî olarak algılansa da ilâhî aşk ile aklı, metafizik algıyla ilmî içtihadları sentez ederek kendilerine özgü bir Hak âşıkı kavramını tasavvuf kültürüne de aktarmışlardır. Aşk ve ilâhî cezbenin daha baskın olduğunu unutmayarak şunu da eklemek gerekir ki kutsal deliler her ne kadar derin bir vecd hâli yaşasalar da yaptıklarının ve söylediklerinin bilincindedirler fakat toplum onları "tuhaf ve anormal" olarak algılamakta ısrar etmiştir.

Kısaca ifade etmek gerekirse kutsal delilerin dinî ve ahlâkî tecrübeyle başlayıp vecd ve sekr hâliyle tepe noktasına ulaşan ilâhî aşk delilikleri vahdet inancına da vurgu yapmaktadır. Allah'tan başka hiçbir varlığı göremeyecek kadar "Hak'ta Hak olan" bu zümre toplumun kabul ettiği şer'î hükümlere uymayan bazı ifade ve davranışlarından dolayı da kınanmışlardır. Lâkin ortada şöyle bir hakikat durmaktadır ki kutsal deliler, birden ilâhî cezbeye tutulan meczûblar gibi değil, seyr ü sülûklarını devam ettirirken velîlik makamından kutsal delilik makamına Allah'ın lütfuyla nail olanlardır. Öte yandan kutsal deliler zümresi içine mecnûn veya meczûb gibi zümreleri de katıp değerlendirmek mümkündür.[72]

## 2.4. AKILLI DELİLİK (UKALÂU'L-MECÂNÎN)

"Akıllı delilik" kavramına tasavvuf kültürü açısından bakıldığında her ne kadar kendi içinde kavramların temel anlamları göz önüne alındığında bir paradoksu gösterir gibi dursa da bazı sûfîlerin tasavvufî hâl ve makamlarında yaşadıkları bağlamında düşünüldüğünde kendi içinde tutarlı bir açıklamayı zorunlu kılmaktadır. "Akıllı delilik" kavramının muhatabı olan "akıllı deliler", mutlak varlık olan Allah ile insan arasındaki "varlık perdesi"nin yarattığı kesret âleminin kalben ve fikren farkındadırlar ve bu farkındalık Allah ile fânî insan arasında bir "ikilik" meydana getirmiştir. Bu ikiliği meydana getiren varlık perdesi velî veya sûfî için deliliğin temelini teşkil etmektedir. Başka bir ifadeyle, bu ilâhî deliliğe vesile olan yön ise Al-

[71] Bayat, ss. 155-156. (Müellifin özgün yazımı korunmuştur.)
[72] Nitekim Dols, akıllı delileri izah ederken bir yerde şöyle bir belirlemede bulunur: "Akıllı delilerin çoğu tıpkı kutsal deliler (meczûblar) gibi görünüşlerine dikkat etmezlerdi…" (s. 450)

lah'ın bilinmek istemesi (mahabbet-i ilâhî) sebebiyle kâinattaki tüm mevcudatı yaratması ve bunun neticesinde de vahdetin kesretle perdelenmiş olmasıdır.[73] Tasavvuf zümresi içinde kendine özgü bir tasavvufî anlayış meydana getiren akıllı deliler, "delilik" olgusunu hâlen yaşarken "akıllı" kavramına yükledikleri tasavvufî göndermeleri deliliğin dışavurumunun bilinçli bir yapısı olduğunu vurgulamak olarak telâkkî etmişlerdir. Yaşayış biçimleri ve tasavvufî anlayışları konusunda farklı yorumlar olsa da akıllı delilik kavramı etrafında yapılan tespit ve yorumların en belirgin noktası, bu zümrenin kutsal delilik ve tasavvufî delilik olgusuyla birçok müşterek noktasının bulunmasıdır. Akıllı delilerin ilâhî aşkın cezbesinin tesiriyle deli görünmeleri tasavvufî delilik olgusunu çağrıştırırken manevî ve bâtinî bir hâlde gerek kişiyi gerekse toplumu akıl yoluyla idrak ve kavrama melekelerinin farkında olmaları noktasındaki becerileri bu zümreyi hem bâtinî hem de zâhirî hâlleriyle beraber düşünmeye muktedir olduğumuzu göstermektedir. Bütün bunlardan da anlaşıldığı gibi, bu kişilerin delilik davranışları ve tutumları zahirî yönleriyle, akıllılıkları ise hikmetli ve ilâhî veçheli sözlerle ilgilidir. Onların zâhirî hâlleri ile bâtınî durumları arasındaki çarpıcı farklılık tanımlanmalarına da aksetmiştir.[74]

Bu yorumdan yola çıkarsak akıllı deliler, tasavvufî aşk ve cezbe hâlini manevî ve bâtinî manada kalben idrak etmekle beraber irfanî bilgi ve tecrübenin dünyevî ve uhrevî cephelerine vâkıf olan ilâhî aşk delileridir. Bu mezvuda, müstakil bir eser telif eden Ebu'l-Kâsım en-Nîşâbûrî (Neysabûrî) (ö.406/1016), eserinin mukaddimesinde, "Dünya halkının sıfatlarına zıtlarının karıştığı gibi akıllarına da delilik karışmıştır. Delilikten nasibini almayan hiçbir akıllı yoktur."[75] diyerek eserini böyle bir zemin üzere temellendirmiş gibidir. Neysabûrî'nin eserinde aktardıklarına göre, hakikat ehlinin ve tasavvufî akîdenin nazarında deli, dünyaya (kesrete) meyleden, dünya (kesret) için çalışan ve dünya zevkine düşkün olan insan topluluğudur.[76] İşte akıllı deliler mutlak varlık ile fânî varlık arasındaki bu perdenin/örtünün ortadan kaldırılmasıyla birlik fikrine ve hâline ulaşanlardır ki onlar artık dünyanın geçici zevklerine ve fânî güzelliklerine meyletmeyerek deliliklerini Allah'ın sıfatlarını ve mutlak-

[73] Ayşegül Akdemir**, Klâsik Türk Edebiyatında "Delilik" Kavramı-Fuzûlî, Nâ'ilî, Fehîm-i Kadîm, Şeyh Gâlib Dîvânları ve Fuzûlî'nin "Leylâ vü Mecnûn" Mesnevîsi**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2008, s. 16.
[74] Akdemir, s. 50.
[75] Ebu'l-Kâsım en-Nîşâbûrî (Neysabûrî), **Ukalâu'l-Mecânîn (Akıllı Deliler)**, Çev. Yahya Atik, Şule Yayınları, İstanbul, 2018, s. 19.
[76] Neysabûrî, s. 25.

lığını makûl bir anlayışla besleyerek ilâhî cezbeyi farklı bir yaşayış biçimiyle idrak etmişlerdir. Zira Neysabûrî'nin eserinde aktadığı şu rivâyetler de bu fikri destekler niteliktedir:

> *Vehb b. Münebbih: "Âdem, deli olarak yaratılmıştır. Eğer deliliği olmasaydı hayattan zevk almazdı." demiştir.*
> *Yusuf b. Esbat rivâyet ediyor: "Süfyan Sevrî'ye delinin kim olduğu soruldu. Süfyan, "Doğruyu batıldan ayıramayandır." dedi. Fudaly b. İyad diyor ki: "Allah seni Selâm Evi'ne çağırdı, fakat sen dünyada kalmayı tercih ettin. Seni düşmanın şeytandan sakındırdı fakat sen her zaman ona yaklaştın. Sana nefsine uymamanı emretti fakat sen sabah akşam nefsine uyuyorsun. Ahmaklık değil midir yaptığın?*[77]

Yukarıdaki rivâyetlerden birinde delinin doğruyu bâtıldan ayıramadığı ifade edilmiştir. Akıllı deliler ise daha evvel zikrettiğimiz gibi ilâhî aşkın cezbesini hâlen yaşamakla beraber vahdet-kesret, hak-bâtıl gibi hem tasavvufî hem de akîdevî bazı olguların idrakinde oldukları için halkın anormal davranışlar gösteren deliler için kullandığı adlandırmaların çok ötesinde tasavvufî bir adlandırmaya muhatap olmalılardır. Öte yandan akıllı deliler, bu çok yönlü farkındalıklarıyla irfanî ve hikemî bilginin vecdiyle de mâsiva olgusunun yarattığı "ikilik"i insanlara hatırlatarak onların bu hakikatlerle hemhâl olmalarına vesile olmuşlardır. Dünya hayatıyla ilgilenmeyen, geçici zevklere kalbini kapatan, yaşayış ve sözleriyle halkın nazarındaki deli imgesinin ötesinde bir delilik imgesi yaratan ve hatta söylem ve yaşayış şekilleri yüzünden bazen ötekileştirilen bu zümrenin oluşturduğu deli tipi, zâhirî bilgilerle bâtinî bilgileri mezcederek irfanî anlamda toplumsal bir misyon edinmiş kişilerdir. Veciz ve hakîmâne sözleriyle her türlü zümreden kişiye hakikat yolunu gösteren bu zümrenin deli tipleri, akıllı hâllerini perdeleyerek aslında delilik hâllerini akıllı hâlleriyle süslemektedirler. Bunu ifşa ve izah ederken bile çarpıcı bir farklılık ve farkındalık oluştururlar:

> *Amr b. Müdrik anlatıyor: Deli Abdan, bir gün Benî Teymullâh kavmine uğradı. Onunla eğlenip eziyet ettiler. Onlara; "Ey Benî Teymullâh, dünyada sizden daha hayırlı olan bir kavim bilmiyorum." dedi. Onlar, "Nasıl oluyor?" dediler. Abdan; "Benî Esed kabilesi'nde benden başka bir deli yok. Onlar da beni bağladılar ve zincirlediler. Sizin ise, hepiniz deli fakat içinizde bağlanmış bir tek kişi yok!"dedi.*[78]

Bu mevzudaki yargılarımıza en münasip örneklerden biri de yine Neysabûrî'nin akıllı delilerinden Uleyyan'dır:

---

[77] Neysabûrî, ss.25-26.
[78] Neysabûrî, s. 163.

*Hasan Kûfî rivâyet ediyor: Adamın biri Uleyyan'a; "Deli mi oldun?" dedi. Uleyyan; "Gafleti kastediyorsan, evet; marifeti kastediyorsan, hayır." dedi. Adam; "Mevlâ ile aran nasıl?" dedi. Uleyyan; "O'nu tanıdığımdan beri O'ndan uzaklaşmadım." dedi. Adam; "Ne zamandan beri O'nu tanıyorsun?" dedi. Uleyyan, "İsmimi delilerin içinde olmasını takdir ettiği günden beri!" dedi.*[79]

Bu rivâyet de göstermektedir ki Neysabûrî'ye göre akıllı deliler zümresi, ilâhî perdenin sırrına vakıf olamayarak ikilikteki deliliği idrak edemeyen gaflet ehli değil, bizzat marifet ehli olup bu perdenin gerisinde yatan vahdet olgusunun idrakinde olanlardır. Akdemir bu olgunun gerçekliğinden yola çıkarak akıllı delilerin "toplumsal şuuraltının sözcüsü durumunda"[80] olduklarını da ilgili çalışmasında zikretmektedir.

Özetle söylemek gerekirse akıllı deliler zümresi, ifranî ve hikemî bilginin kendilerinde saklı bulunduğu sûfî şahsiyetlerdir. Bu bilge hâllerinin altında hem dinî ve ahlâkî manada hem de tasavvufî cezbeyi Allah'ın iradesi neticesinde hâlen yaşamaya muktedir olduklarından bu fânî âleme gösterdikleri tavır daha çok toplumsal misyonları gereğidir. Ayrıca akıllı deliler hem kesbî hem de vehbî olarak bir marifet ve mükâşefe yaşadıklarından bu marifet ve cezbe zümresi "tarîk-i şüttâriyye"[81] zümresi olarak kıymetlendirilirler. Öte yandan Allah aşkından dolayı deli dîvâne olan sûfî, mecnûn ve meczûblara verilen unvan olarak bilinen "Behlül-i Dânâ" tipi hakkında İbn Arabî'nin söyledikleri akıllı deliler zümresi için dile getirmeye çalıştıklarımızı özetler mahiyettedir. İbn Arabî'ye göre Behlüllere "delilerin akıllıları" denmesinin sebebi, onların deliliklerinin açlık gibi doğal bir nedenden ötürü mizaçlarının bozulması nedeniyle olmamasıdır. Bilakis delilikleri, kalpte sökün eden ilâhî tecellî ve kalbin bu tecellînin etkisiyle ansızın çarpılması nedeniyledir. Bu tesir sebebiyle akılları Allah katında haspsedilmiştir.[82]

[79] Neysabûrî, s. 121.
[80] Akdemir, s. 51.
[81] "Tarîk-i şüttâriyye", sûfî âşıkların ve cezbe haline tutulmuş velîlerin ilâhî aşk yolunda aşk, muhabbet, cezbe ve vecdi öncelemesine dayanan bir marifet ve muhabbet yoludur.
[82] Nurullah Koltaş, "Tasavvufta Bir Taarruf ve Mükâşefe İmkânı Olarak Cezbe", **Marife Dinî Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 17, Sayı: 1, 2017, s. 125.

## 2.5. İSLÂM MEDENİYETİ SAHASINDA DELİLİK

İslâm medeniyetinin tesirini gösterdiği bütün kültürel ve edebî sahalarda delilik olgusunun akıl hastalığının ötesinde bir hâl olarak algılanması ve "Tıbb-ı Nebevî"[83] gibi çeşitli ruhî sağaltım yöntemlerine çeşitli vesilelerle başvurulması deli/mecnûn/meczûb gibi kavramların hem kültürel hem de sosyolojik hakikatlerini ifade etmesi bakımından bir inceleme sahası oluşturmuştur. Bu bağlamda fiziksel ve özellikle ruhî belirtileri olan deliliğin tedavisinde manevî sağaltım yöntemlerinin kaynak olarak kullanılması ruhî sağaltımın önemini bir kere daha görmemizi sağlamaktadır. İslâm kültür ve medeniyet sahasında bu bedenî ve ruhî delilik belirtileri Allah'ın ilâhî bir işareti olarak telâkkî edilmekle beraber delilik hastalığına yakalanmış olanlara bazen meczûb yakıştırmaları yapan bile olmuştur. Tevhidî akîdenin tabiî bir neticesi olan bu eğilim, bilimsel manada izah edilebilecek bir delilik olgusunu bile ilâhî ve dinî bir içtihadla izah etmek akla verilen önemin simetrik bir yansıması olarak da okunabilir.

Daha evvel bazı vesilelerle ifade etmeye çalıştığımız gibi İslâm medeniyetinde bu rûhî belirtileri olan delilik olgusuyla sosyokültürel bir bağlantısı olan tasavvufî delilik olgusu daha çok meczûb, dîvâne ve mecnûn tipleriyle şekillenmiştir. İleride izah edeceğimiz gibi bu kavramlar ilk sûfî tabakat kitaplarından tarikatler dönemi tabakat kitapları da dahil olmak üzere geniş bir yelpazede kendine yer bulmuştur. Tasavvufî delilik veya kutsal deliliği konu alan tasavvufî risaleler dahil olmak üzere birçok edebî metinde delilik (cünûniyet) olgusunun birçok yönüne atıf yapıldığı görülmektedir. İslâm kültür ve medeniyet sahasında özellikle ilâhî cezbeyi derin ve müteâl bir sûfî hâliyle yaşayan ve velîlik ile delilik arasında bir çizgide duran Allah âşıkları, bazı söz ve hâllerinden mazur ve ehliyetsiz görülmüşlerdir. Bu zümre, Allah'ın onları bu cezbe hâlinde meskûn bıraktığına inandıkları için dinin emir ve ya-

[83] "Tıbb-ı Nebevî" usulünün mahiyeti hakkında Mervecan Çermeli'nin *Delilik Paradoksu: Mir'at-i Cünûn Bağlamında Bir İnceleme* (İz Yayıncılık, İstanbul, 2020.) eserinde verilen şu satırlar İslâm medeniyeti sahasında deliliğin algılanışı ve tedavi yöntemlerinin kaynağı ve mahiyeti hususunda mühim bilgiler içermektedir: "Kur'ân-ı Kerîm'de gerçekte fiziksel hastalıklara bildiğimiz anlamda şifa olacak ilaçlarla ilgili fazla bilgi yoktur. Müslüman düşünürler bu sebeple insanın metafizik yanının fiziksel sağlığıyla doğrudan ilgili olduğunu kabul etmiş ve metafizik sağlığın fiziksel faydalarını vurgulamışlardır. İslâm kaynaklarında somatik anlamda tedaviye ilişkin en birincil kaynaklar hadisler olmuştur. Bu hadislerin şekillendirdiği, sağlık ve hastalık konularıyla ilgili Hz. Muhammed'in yaşamı ve açıklamalarına dayanan bilgi sistemine "Tıbb-ı Nebevî" denmiştir." (s. 49)

saklarından muaf oldukları mevzuundaki fikirleriyle İslâm kültürüyle İslâm tasavvufunun birleştiği noktada bir bakış açısı geliştirmişlerdir.

Çağın insanlarına geniş bir kültürel, psikolojik ve sosyolojik değerler ve ihtiyaçlar sunan tasavvuf kültürü, İslâm kültür ve medeniyeti içinde özellikle "aşk ve cezbe" yolunu pekiştirerek bunu sûfîler için hâl ve makam mertebesinde telâkkî etmiştir. Bu da akıl hastalığının ötesinde bir okumayı ve yorumu zorunlu kılmıştır. İslâm medeniyet sahasında tesirini gösteren bu delilik olgusu, bir yandan "seyr ü sülûk etmeden Hakk'a eren velî" tipleri için bir tasavvuf zümresi meydana getirirken diğer yandan "sâlik mezcûblar" ve "mezcûb sâlikler" gibi farklı adlandırmalara ve hâllerin değişkenliğine zemin hazırlamıştır. Bu sosyal ve kültürel hakikatin ayrıca "Horasan ekolü" olarak bilinen melâmîmeşreb eğilimli tasavvufî harekette de vücud bulması İslâm tasavvufunda tasavvufî dîvânelik olgusunun farklı bir çehresini meydana getirmiştir.[84]

Dols'un eserinde, özellikle akıl hastalıklarının tedavisi ile ilgili Abbasî, Emevî, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde uygulanan yöntemler konusunda verdiği bilgiler tıbbî deliliğe karşı İslâm toplumlarının sağaltım ve hoşgörü ilkelerini hiçbir zaman ikinci plana atmadıkları konusunda bilgi ve bulgular içermektedir. Bu gerçekçi ve insanî yaklaşım hiç kuşkusuz bazı mistik uygulamalarla birleşerek tasavvuf kültürünün de tıbbî sağaltım ve tedavilerde kullanılabileceğini akla getirmektedir. Özellikle Osmanlı sahasında gördüğümüz "bimarhâne" ve "tımarhâne" gibi şifaî kurumlarda salt tıbbî uygulamalar değil, ayrıca tasavvuf musikisinden İslâm sanatlarına kadar birçok uygulamanın da tedavilerde kullanılması insanın beden ve ruh olarak bir bütün olduğu ilkesini de akla getirmektedir. Bu hassasiyet "mikrokozmos" ve "zübde-i âlem" olan insana verilen değerin de başka bir ifadesidir.

Öte yandan yukarıda ara başlıklar etrafında izah etmeye çalıştığımız gibi İslâm toplumlarında delilik ve mecânîn ehli tasavvufî olguların tek bir kavramla değil birden çok müteradifî kavramla karşılanıp izah edilmesi mevzunun geniş bir kültür sahasında teneffüs ettiğine de işarettir. Aralarında bazen kültürel ve toplumsal bazen ıstılâhî manada farklılıklar olsa da odak noktası almaya çalıştığımız tasavvufî

[84] Mustafa Altunkaya, "Horasan Tasavvuf Ekolü ve Özellikleri", **Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Volume 11/2, Winter 2016, s. 145.

aşktan doğan tasavvufî delilik olgusu aşka, yeni bir yönelim, nitelik ve maksat kazandıran meczûb anlayışı, klâsik Arap anlatılarında aşk deliliğini de içinde eriterek, tasavvufî aşk şeklinde adlandırılan bir hakikat muhataplığı ve bir edebiyat üretmiştir.[85] Hiç kuşkusuz erken İslâm toplumlarından sonra giderek tesirini görmeye başladığımız sûfizm veya velî kişilik tipleri İslâm toplumlarının her sahasında Müslümanları mecnûn, meczûb ve dîvâne gibi kavramlarla karşılaştırarak bunların tasavvufî, kültürel ve hatta sosyolojik hakikatlerini tartışmaya açmış, bu olgularla hemhâl olanları toplumdan izole etmemiştir. Bu kavramların tekke ve tasavvuf kültüründe geniş yankı bulmasıyla tasavvuf akîdesine yeni çehre kazandırılmıştır. Tasavvufî deliliğin İslâm toplumlarındaki bu bâtinî yorumu, bir yandan tıbbî delilik hastalığının ruhanî tedavisi için bir alternatif oluştururken diğer yandan da kutsal deli, akıllı deli, romantik deli, tanrısal deli, kültürel deli gibi birçok tasavvufî kavramla Müslüman toplumlarında ilâhî hakikatlere yeni bir bakış açısı ve yeni bir tasavvufî içtihat da kazandırmıştır. Buna mukabil bazı mutasavvıfların tarikat ehli olmayan meczûb veya dîvânelere karşı takındıkları hoşgörülü ve iyi niyetli tutumlara bazı âlimlerin karşı çıkması bu kültürel ve sosyolojik olgunun diğer kutbunu da göstermektedir. Zira, "İbn-i Teymiyye, Allah ile ermişler ve meczûblar arasında var olduğu kabul edilen bağları, evliya türbelerinin ziyaretlerini putperestçe bulur; bunların yanlışlığını Kur'ân'a yaslanarak ortaya koyar."[86]

Mevzuya İslâm sanatlarının umumî estetik anlayışı ve varlığı anlamlandırma biçimleri açısından baktığımızda da aynı menzile varabiliriz. İslâm sanatlarının İslâm medeniyeti toplumlarındaki müşterek tesirleri ve ilkeleri tüm Müslüman coğrafyalarda bahsettiğimiz tasavvufî delilik olgusunun anlaşılması ve anlamlandırılması hususunda yeni bakış açıları getirmiştir. Sûfîlerin edebiyat ürünlerinin derin yapısında da kendini hissettiren bu estetik algı, tasavvufî delilikle ilgili birçok eserin toplumlar tarafından alımlanmasında ve yorumlanmasında tevhidî akîdenin gözetilmesini ve Kur'ân-ı Kerîm'in evrensel mesajlarının göz önünde bulundurulmasını zarurî bir durum kılmıştır. İslâm toplumlarının sanatın her dalında gözettiği bu estetik algı tesiri ve yaygınlaşma alanı ne olursa olsun tasavvuf kültür ve edebiyat sahasında delilik olgusunu da temel bazı hakikatlerle açımlamıştır.

[85] Narlı, s. 39.
[86] Narlı, s. 39.

Orta Çağ İslâm toplumlarında kısaca gördüğümüz bu kültürel ve toplumsal algı, Osmanlı modernleşme çabalarının kendisini hissettirdiği zamanlarda da devam etmiştir. Modernleşme çaba ve çalışmaları bir üst yönetim kültürü kadroları oluştursa da Anadolu coğrafyasında deliliğe ve delilere olan bakış geleneksel özelliğini devam ettirmektedir.[87] Klâsik Osmanlı tasavvvuf metinlerinde delilik olgusu genellikle tanrısal ve Kur'ânî bir yorumla ele alınırken bu yorum modern Osmanlı metinlerine bu hâliyle tesir etmekle beraber hayatın gerçekliği ile sosyoekonomik olguların da eserlere yansıdığını söylemek mümkündür. Örneğin, Reşat Ekrem Koçu da İslâm toplumlarında geniş müsamaha ile karşılanan son delilerden söz eder. Azgın, caniyâne tecavüzleri olmayan delileri İstanbullular, İslâmiyet'in şefkat kaynağından gelen duygunun tesiriyle hoş tutmuş; hatta halkın büyük bir kısmı, onların hâlinde ilâhî bir cezbe görerek birbirini tutmaz sözlerine, çıkardıkları acayip seslere, naralara, garip garip tavır ve hareketlerine bir mana, bir haber, biz gizli işaret diye bakmıştır.[88]

İslâm toplumlarındaki tasavvufî deliliği ve ilâhî aşk deliliğini kültürel ve toplumsal manada ortaya koyan Neysabûrî'den alıntıladığımız şu iki nakil, İslâm kültür ve medeniyet sahasındaki tasavvufî delilikle ve delilerle ilgili algıyı yansıtması bakımından mevzumuzu özetler niteliktedir:

> *"Abdullah b. Behlül diyor ki:*
> *İnsanlar içinde değeri ve itibarı olan her akıllı, aşk konusunda delidir. Hayatın sefaletini ancak âşık olan bilir."*[89]
>
> *Muhammed bin Yahya es-Sûlî anlatıyor: Abdullah b. Mu'tez hastalandı. Babası ziyaretine geldi ve ona; "Oğlum, senin başına ne geldi?" dedi. Abdullah şöyle dedi:*
>
> *"Ey azarlayanlar, beni azarlamayınız. Onun yüzünün güzelliğine bakın, bana hak vereceksiniz. Bakınız, ondan daha güzelini görüyor musunuz? Eğer onun benzerini görürseniz beni azarlayınız. Bende aşk deliliği var. Bende başka bir delilik yok. Aşk deliliği, deliliğin deliliğidir."*[90]

---

[87] Osmanlı modernleşme sürecinin devam ettiği Batılılaşma çalışmaları zamanında Anadolu coğrafyasında toplumsal, kültürel ve tasavvufî bağlamlarda deliliğe ve delilere olan bakış açısı İstanbul'un özellikle az gelişmiş ücra semtlerinde de kendisini hissettirmiştir. Üç nesle tanıklık eden Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Ben Deli miyim?* ve *Deli Filozof* gibi eserlerinde Osmanlı modernleşme algılarındaki delilik olgusunu mizahî bir üslûpla gözler önüne sermeye çalışmıştır. Bu bağlamda deliliğin toplumsal, kültürel ve edebî yansımları mevzuunda daha ayrıntılı bir okuma ve inceleme yapmak için ayrıca şu teze de başvurulabilir: Merve Sultan Akçakaya, **Türk Edebiyatında Deliliğin Sosyolojik Dinamikleri, (**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karaman, 2021.

[88] Narlı, ss. 46-47.

[89] Neysabûrî, s. 45.

[90] Neysabûrî, s. 45.

Delilik ve aşk kavramlarının birbiriyle iç içe olduğu ilâhî aşk ve cezbeyi, bu bağlamda tasavvufî deliliği anlatan tüm eserler, İslâm medeniyet sahasında daima Mutlak Varlık'a kalben ve hâlen ulaşmanın bir vesilesi olarak telâkkî edilmiştir.

## 2.6. TÜRK-İSLÂM EDEBİYATI SAHASINDA DELİLİK

Fizyolojik bazı fonksiyonların tam ve teşekküllü işlev görmemesinin yanında insanın ruhî ve manevî yapısında meydana gelen bazı duygu ve algı sapmalarının sosyal ve kültürel bağlamda "delilik" olgusuyla açıklanageldiği söylenebilir. Bunun ötesinde ilâhî aşk ve cezbe hâlinin bir yansıması olarak tarif edilen tasavvufî deliliğin sadece İslâm kültür ve medeniyet sahasında değil, Türk-İslâm edebiyatı eserlerinde de kendine yer bulması bu mevzuun müstakil bir literatür teşkil ettiğini de göstermektedir. Tabakat türü ve tasavvuf ilmini izah eden eserlerde ve hatta tarikatlar döneminde yazılan tabakat kitaplarının yanında kıssa veya menâkıbnâme türündeki eserlerde karşımıza çıkan bu durum, tasavvuf tarihi boyunca birtakım ekollerin de tesiriyle Türk-İslâm edebiyatı sahasında kendini hissettirmiştir. Bu bağlamda İslâm tasavvufunu edebî manada yansıtan ilk eserlerden Batılı tarzda kaleme alınan modern roman ve hikâyelere kadar birçok müstakil eser kaleme alınmıştır. Türk-İslâm edebiyatının teşekkülü ve tekâmülü aşamasında dîvânelik, mecnûnluk, tasavvufî delilik kavramları etrafında kaleme alınan eserler "ilâhî cezbe, vecd, sekr, ilâhî aşk, muhabbet" gibi tasavvufî ıstılâhların yorumları kapsamında meydana gelen bir anlayışın oluşturduğu manevî alt yapı içerisinde vücut bulmuştur. Bir başka deyişle söylemek gerekirse *Divân-ı Hikmet* başta olmak üzere ilk edebî ve tasavvufi eserlerden başlayarak tasavvuf ilminin bir yorumu ve edebî sahadaki yansımaları olan bu dîvânelik ve ilâhî aşk temalı hikâyeler, hem Horasan Melâmîliğinin tesiri altındaki Türkistan coğrafyasında hem de bu Melâmî anlayışın tesirini gördüğümüz Anadolu sahasında mühim bir yere sahiptir. Allah'a ve ilâhî hikmete duyulan aşkın ifadesi olan birçok tasavvufî hikâye hem sanatsal hem de kültürel algı bağlamında toplumları biçimlendiren ve onlara yön veren edebiyat ürünlerinin doğmasına da zemin hazırlamıştır.

Anadolu sahasında belirtilerini gördüğümüz bu tasavvufî delilik hikâyelerinin kültürel ve edebî alt yapısını oluşturan birkaç eserden bahsetmek mevzumuzun idrak edilmesi noktasında faydalı olacaktır. Zira, burada zikredeceğimiz tasavvuf ilmine

dair eserler ile buna benzer nice eserin İslâm tasavvufunun kültürel manada ne kadar önemsendiğini ve İslâm coğrafyalarında ne kadar yayıldığını göstermesi açısından da mühim bir yere sahiptir. Tasavvuf anlayışını ve kültürünü izah eden bu eserlerin yanında özellikle Ferîdüddîn Attâr'ın (ö. 618/1221) *İlâhî-nâme*, *Esrâr-nâme*, *Musîbet-nâme* gibi edebî nitelikteki eserlerinde geçen ve üzerinde çalıştığımız mecmuanın da tasavvufî hikâyeler bağlamında kaynaklarından birini oluşturan mesnevileri ile *Tezkiretü'l-Evliyâ* adlı eseri, Anadolu sahasında hem bu eserlerin çevirileri hem de bu eserlerden ilham alınarak yazılan müstakil eserlerle geniş bir tasavvufî delilik hikâyelerinin tertip edilmesine kaynaklık ve zemin teşkil etmiştir.[91] Hatta, Attâr'ın yukarıda zikrettiğimiz üç mesnevisinin Anadolu sahası ve diğer İslâm coğrafyalarındaki tercümelerinin pek çoğunda mecnûn, meczûb ve deli tiplerinin hikâyelerine sıkça rastlanmaktadır. Bu tercümelerin bir kısmı doğrudan çeviri mahiyetinde iken bir kısmı Attâr'ın bu mesnevilerinin karma bir çalışması olarak karşımıza çıkmaktadır. Attâr'ın bu üç eserine aldığı kıssa ve menâkıb mahiyetindeki tasavvufî delilik hikâyeleri bu alanda yazılmış ilk numuneleri barındırması bakımından da farklı bir öneme sahiptir. Örneğin, XV. asrın ikinci yarısında Akkoyunlu sahasında (Tebriz'de) yaşadığı sanılan Ahmedî mahlaslı bir mütercimin *Tercüme-i Esrâr-nâme* adlı eseri, Attâr'ın yukarıda zikredilen mesnevilerinde ve tezkiresinde geçen bazı manzum ve mensur hikâyelerinden derlenerek tertip edilmiştir.[92] Akkoyunlu sahasında yapılan

[91] Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili* adlı eserinin "Kerâmet" bölümünü izah ederken Ferîdüddîn Attâr'la ilgili şunları nakletmekle beraber kıssa ve menâkıbnâme türü eserlerin tasavvufî mahiyetini ve bunun kültürel ve edebî göstergelerini de açık bir şekilde sunmaktadır: "Ferîdüddîn Attâr, "Peygamberlerin haberlerinden, (Ya Muhammed) kalbini teskin edeceğimiz kıssaları sana anlatıyoruz. Bu vasıtayla sana hak, müminlere de bir öğüt ve hatırlatma gelmektedir." (Hud, 12/120) meâlindeki âyete atıfta bulunarak şöyle demektedir: "Cüneyd'e sordular, evliyânın kerâmet ve menkıbelerinin anlatılmasında müritler için ne fayda var? Cüneyd dedi ki: Onların sözleri ulu ve yüce Allâh'ın askerlerinden bir askerdir. Onunla kalbi kırılmış müridin kalbi güçlendirilir, mümin bu askerden yardım görür." (s. 288.) Uludağ, aynı bölümün ilerleyen sayfalarında harika ve kerâmet kavramlarının tasavvufî önemini ve tasavvufla ilgisini açıklarken tasavvufî kıssa ve menâkıbnâmelerin doğuş sebeblerinin de altında yatan temel hakikate vurgu yapar gibidir: "Tasavvufî hayal ve tasavvur tarzı, bu gibi menkıbeleri üretmeye, yaymaya; üretilenleri çeşitli kalıp ve şekillere sokmaya, birine ait bir kerâmeti başka birine uyarlamaya ve bütün bunları kabullenmeye oldukça müsaittir." (s. 322.) (Süleyman Uludağ, **Tasavvufun Dili**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016.)

[92] Gönül Ayan'dan sonra Tebrizli Ahmedî'nin bu mesnevisine atıf yapan bir doktora tezi kaleme alan Ahmet Kartal, (bk. Ahmet Kartal, **Osmanlı Medeniyetini Besleyen Kültür Merkezleri ( XI. Asırdan XVI. Asrın Sonuna Kadar Türk Edebiyatı ile Fars Edebiyatının Münasebetleri**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1999.) bu çalışmasından hareketle ve konuyu tekrar ele alarak yazdığını belirttiği "Tebrizli Ahmedî'nin Esrâr-nâme İsimli Eseri Üzerine Düşünceler" adlı çalışmasında [Bu çalışma, Ahmet Kartal'ın "**Aynadaki Söz: Farsça ve Türkçe Bazı Mesnevilerin Mukayesesi**" (Doğu Kütüphanesi Yayınları, İstanbul, 2019.) adlı çalışmasının içinde de yer almaktadır.] Tebrizli Ahmedî'nin *Esrâr-nâme*'sindeki 25 hikâyeyi Attâr'ın *Musîbet-nâme*'sinden, 3 hikâyeyi Attâr'ın *Esrâr-nâme*'sinden, 2 hikâyeyi Attâr'ın *Tezküretü'l-Evliyâ*'sından ve 1 hikâyeyi de Attâr'ın

bu tercüme, Anadolu sahasında kaleme alınan bu mahiyetteki eserlere de ilham kaynağı olmuş ve edebî kaynaklık teşkil etmiştir. Anadolu sahasında Attâr'ın bu eserinin tercümesinden çok evvel tertip edilen mesnevilerde-özellikle Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî-i Manevî* adlı eserinde- ilâhî aşk/cezbe türünden hikâyelere rastlanmakla beraber bu mevzuda müstakil ve geniş kapsamlı bir eser olarak Anadolu sahasında geniş akis bulan eser, Tebrizli Ahmedî'nin tercüme ettiği bu mesnevidir.[93] Bununla beraber kıssa ve menâkıbnâme türü eserlerin yanında hem halk edebiyatı ürünlerinde hem de klâsik Türk şiiri eserlerinin bazılarında karşımıza çıkan bu olgu, birçok zengin kültürel ve edebî malzemenin yaygınlaştığının da bir göstergesidir. İlerleyen sayfalarda daha geniş bir şekilde izah edeceğimiz gibi *Divân-ı Hikmet*'ten *Hüsn ü Aşk*'a kadar tasavvufî mahiyet içeren birçok eserde -gazel, kaside ve özellikle mesnevilerde- tasavvufî delilikten veya ilâhî aşktan ötürü mecnûn veya meczûb olanların hikâyeleri müstakil bir çalışmanın mevzuu olmakla beraber bu tip hikâyelerin nüshanın temel tertip noktasını oluşturduğunu burada bir kez daha zikretmek gerekir.

Bu mevzuda daha evvel de ifade ettiğimiz gibi müstakil bir eser kaleme alan ve bu sahada mevzuyu en geniş manasıyla delillendiren Ebu'l-Kâsım en-Neysabûrî,

---

*İlâhî-nâm*e'sinden tercüme ettiğini belirlediğini dile getirmektedir. Ayrıca Tebrizli Ahmedî'nin bir hikâyeyi de Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî*'sinden tercüme ederek eserine aldığını kaydetmektedir. (s. 222) Daha ayrıntılı bilgi ve mesneviler ile ilgili tezkirede geçen hikâyelerin karşılaştırmalı tablosu için Ahmet Kartal'ın bahsettiğimiz eserindeki makalesine müracaat edilebilir.

[93] Akkoyunlu (Tebrizli) Ahmedî'nin tercüme ettiği bu eser hakkında ilk derli toplu çalışmayı Gönül Ayan yapmıştır. Bu çalışmalarının birincisinde Tebrizli Ahmedî'nin bu tercümesinin yurt içi ve yurt dışında 19 nüshasını tespit ettiğini ve aralarından seçtiği 5 nüsha üzerinden tenkitli metin hazırladığını ifade etmektedir. Bu eser, Türk Tarih Kurumu tarafından Ankara'da 1996 yılında yayımlanmıştır. Bu neşirden yıllar sonra Ayan, bir makale ile bu eseri tekrar akademi gündemine taşımıştır. (Tebrizli Ahmedî ve Esrâr-nâme İsimli Mesnevisi", **Turkish Studies/ Türkoloji Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 2/3, Yaz 2007). Öte yandan, Ayan'ın bu ilk çalışmasından sonra Akkoyunlu Ahmedî'nin *Esrâr-nâme Tercümesi'yle* ilgili bizim tespit edebildiğimiz üç yüksek lisans ve bir doktora çalışması olduğu söylemek gerekir. Bu çalışmaları burada zikretmeyi faydalı görüyoruz:

1-Tüba Ceylan, **Tebrizli Ahmedî'nin Esrâr-nâme Tercümesi**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007.

2-Özlem Tegün, **Tebrizli Ahmedî-Esrâr-nâme (Metin-Açıklamalı Dizin**), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli, 2008.

3-Çağlayan Yılmaz, **Ahmedî (Akkoyunlu) Esrâr-Nâme Tercümesi (İnceleme–Metin–Dizin**), (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2011.

4-Gülşen Gazel, **Tebrizli Ahmedî'nin Esrâr-nâme Adlı Eseri (Transkripsiyonlu Metin Çeviri-İnceleme)**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş, 2022.

İncelemeye çalışacağımız *Kısas-ı Mecânîn* mecmuası Tebrizli Ahmedî'nin yaptığı *Esrâr-nâme Tercümesi*'nden hikâyeler barındırmakla beraber tertip bakımından farklılıklarının bulunduğunu da burada zikretmek gerekir. Ayan'ın tespitlerine göre Attâr'ın farklı eserlerinden tercüme edilen bu hikâyeler toplamı sadece *Tercüme-i Esrâr-nâme* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Tebrizli Ahmedî'nin böyle bir tertip düzenine göre eseri tercüme etmesi bazı hikâyeleri özellikle seçtiğini ve eserinde belirli bir tematik bütünlük güttüğünü göstermektedir.

eserinde Arapçada "deli" kelimesinin müteradifleri olarak kullanılan otuz kelimeden bahsetmektedir.[94] En-Neysabûrî'nin bu eseri tabakat mahiyetinde olup eserini "akıllı deliler" ile "bedevî deliler" olmak üzere iki bölüme ayırmış ve bu iki bölümde yer alan Allah dostları için kısa kıssalara ve menâkıb türü küçük hikâyelere yer vermiştir.

Türk-İslâm edebiyatı sahası eserlerinde gözlemlediğimiz mecnûn (çoğ. mecânîn), dîvâne, meczûb gibi kavramların tasavvufî alt yapısını oluşturan ve dolaylı yoldan temel hakikatlerini izah eden en müstesna eserlerden biri hiç kuşkusuz Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) *Risâletü'l-Kuşeyriyye* adlı eseridir. Tasavvuf ilminin temel ıstılâhlarını izah eden ve bu mevzuda hükümler getiren bu eser, özellikle "sahv/sekr", **"**tecâvüd/vecd/vücûd" ıstılâhları ile "mahabbet" hâlini meşhur sûfîlerden deliller getirerek sistematik bir hâlde sunmaya çalışmıştır. Bu kavramların burada özellikle zikredilmesinin ana sebebi, tasavvufî delilik hikâyelerinin baş tipi olan mecânîn ehlinin gösterdiği hâl ve davranışların altında yatan temel psikolojik ve kültürel olgunun esasen bu kavramların özellikle kıssa ve menâkıbnâme türü eserlerdeki izdüşümleri olduğu yargısını kuvvetlendirmesidir. *Risâletü'l-Kuşeyriyye*'den hususen seçtiğimiz bu kavramlar her ne kadar doğrudan tasavvuf ilmine dair sistematize edilmiş kelimeler olsa da bu kavramların tasavvufî mahiyetteki edebî eserlerde kendine yer bulması çok zordur. Zira, tasavvuf ilmi Türkistan sahasından başlayarak Anadolu sahasında da özellikle bu hikâyelerle yayılmış ve bu vesileyle birçok mesnevi kaleme alınmıştır.

Sözlükte, sekr veya sükr/seker; mestlik, mest olmak, esrimek, sarhoşluk ve sarhoş olmak; sekran/mest, sarhoş/bî-hûş anlamına gelmektedir. Sahv veya suhuv/sahve ise sarhoşluğu geçmek, aklı başına gelmek, ifâkat, ayılmak, sâhî/huşyar, sarhoşluğu geçmiş olan, ayık manasındadır.[95] Bu bağlamda, sûfî hayat anlayışında ve bunun yansıdığı tasavvufî eserlerde mutlak güzelliğin karşısında muhabbet ve aşk duygularıyla kendinden geçme (vecd) daima manevî ve bâtinî bir sarhoşluğun (sekr hâlinin) başka bir ifade biçimi olmuştur. İlâhî cezbe vesilesiyle duyulan şiddetli aşk ve coşku hâli, sûfînin veya sâlikin akletme ve hüküm verme melekelerinin ortadan

[94] En-Neysabûrî Arapçada **"mecnûn"** kelimesinin dışında bu kavramın müteradifi olarak kullanılan şu kelimelerle ilgili malûmat vermektedir: "**ahmak, ma'tûh, ahrak, mâik, rakî', memsûs, muhabbel, envek, bûhe, zevle ve mûte, arhât, evlak, mehvûs, helbâce, luka, cezb, hecâce, reşâun, zehden, melağ, ca'bes, me'lûş, müteyyem, ehvec, hâim, müdelleh, ebleh, müstehter, vâlih, hebenka."** Bu isimleri zikrettikten sonra müellif şu notu da kaydetmektedir: "İşte bunların hepsi delilerin adlarıdır. Manaları deli ve ahmak ayarındadır." (ss. 35-41.)

[95] Uludağ, s. 477.

kalkmasına sebep olduğundan Allah aşkıyla cezbeye ve deliliğe tutulanlar Yûnus Emre'de ifadesini bulan "bir zaman uslu olsa her dem deli olma hâli"nin açık bir göstergesidir.[96]

Kuşeyrî, eserinde sekr hâlini şu cümlelerle izah ederek bazı şiirlerden örneklerle fikirlerini temellendirmektedir:

"Sekr ise sadece vecd sahipleri için bahis konusu olur. Kul, cemal vasfı ile mükâşefe hâline erdirildi mi (yani sûfî cemal tecellîsini ve kemal sıfatlarını temaşa etti mi) sekr hasıl olur, ruh neşelenir, kalp aşk hislerine gark olur."[97]

Burada da görülmektedir ki klâsik Türk şiiri eserleri ile tasavvufî kıssa ve menâkıbnâme türündeki eserlere de yansıdığı gibi sûfîler, ilâhî aşk ve muhabbetle ilgili his ve hâllerini dile getirmek için mutlak varlığın ilâhî hikmetinden ve sonsuz güzelliğinden de ilham alarak "ilâhî sarhoşlukla" ilgili bazı kelimeleri mecazî (alegorik) bir biçimde kullanmışlar ve bunu "aşk sarhoşluğu" biçiminde dile getirmişlerdir. Sâlikin bütün duyarlılıklarını kaybetmesi ve kendinden geçerek ilâhî güzellikte coşması, manevî sarhoşluk ve mest olma hâlinin en açık dışavurumudur. Öte yandan, Uludağ'a göre, ilâhî muhabbet ve aşktan kaynaklanan sekr, sâlikin yaptığının ve söylediğinin farkına varmaması, eylemlerini ve konuşmalarını şer'î hükümler ve ahlâk kuralları çerçevesinde tutmaması neticesini de doğurabilir.[98] Dinî ve şer'î hükümlere uygun düşmeyen bu türlü coşkulu çıkışlar ve söyleyişler sekrin sûfîye veya kula Allah tarafından bahşedilmiş bir hâl olduğunu göstermektedir.

Sekr halinde söylenen sözlerden bir kısmı şer'î hükümlere aykırı olabilir veya öyle zannedilir. Aslında bu tür sözlerin şer'î ve zâhirî hükümlere uygun düşmeyen bir yorumu vardır. Fakat bu yorumu herkesin anlaması ve kabul etmesi beklenmeyeceğinden onlarla konuşurken tartışmayı kesmek, böylece işin içinden çıkmak ama evliya aleyhinde de bulunmamak gerekir. Bundan dolayı, "Bâyezîd'i sözler ve hâlleriyle baş başa bırakınız, bunlar galebe ve sekr hâlinde söylenmiş olabilir." nakli ile

[96] Özellikle klâsik Türk şiiri metinlerinde şairlerin kendilerine hitaben "**bülbül-i şeydâ, dil-i mecnûn, deli gönül, dil-i dîvâne…**" şeklinde seslenmeleri Yûnus Emre'nin ifade etmek istediği manadan pek de uzak değildir.

[97] Abdülkerim Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi,** Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019, s. 165.

[98] Uludağ, s. 480.

Kuşeyrî'nin "Âşıklar, söyledikleri sözlerden dolayı kınanmazlar." sözleri bu bağlamda değerlendirilmelidir. [99]

Tasavvufî metinlerde çokça karşılaştığımız bu manevî sarhoşluk ve ilâhî cezbe hâlinin klâsik Arap şiirindeki "hamriyye"lerde ve klâsik Türk şiiri metinlerinde dikkatimizi celp ettiği bu konunun uzmanlarınca da malûmdur. Örneğin, Bağdatlı Rûhî'nin (ö. 1014/1605-1606) "Sanman bizi kim şîre-i engûr ile mestiz/Biz ehl-i harabâttanız mest-i elestiz" ve Seyyid Nesimî'nin (ö. 820/1417 [?]) "Şöyle mestim tâ kıyâmet dahi hûşyâr olmazam/Çün beni vahdet meyinden eyledi ol yâr mest" mısraları tasavvufî metinlerin temelini teşkil eden "tevhidî akîde"nin yansımalarından ibarettir.[100]

Öte yandan Kuşeyrî, "vecd" ıstılâhı mevzuunda da şu fikir ve tespitlere yer vermektedir:

> *"Tevâcüt, izah edildiği tarzda vecd halinin başlangıcıdır. Tecâvütten sonra vecd hali gelir. Vecd kasıt ve zorlama olmaksızın sâlike gelen ve kalbine tesadüf eden(ve onu kendinden geçiren) bir şeydir. Bunun için şeyhler derler ki: Vecd bir müsâdefedir.(Kulun iradesinin tesiri olmaksızın Allah'tan gelen bir feyz, lütuf ve ihsandır.) Vecd halleri, evradın (belli zamanda belli sayıda yapılan ibadet ve zikirler) meyveleridir. Bir kimse virdini ve vazifesini fazlalaştırdıkça Allah da onun hakkındaki lütfunu ziyadeleştirir."*
>
> *"Üstad Ebû Ali Dekkâk'ın şöyle dediğini duymuştum: "Tecâvüt kulun istiabını gerektirir.(Yani kulu kaplayan manevî haller meydana getirir.) Vecd, kulun istiğrakını icap ettirir.(Onu manevî heyecanlara gark eder.) Vücut, kulun helâk ve yok olmasını gerektirir. Kul bu konuda, önce denizi gören, sonra gemiye binen, en nihayet denize açılan kimse gibidir."*[101]

Allah aşkıyla manevî sarhoşluk (vecd hâli) yaşayan sâlikin/sûfînin/kulun aşk ve muhabbet mertebesinde mutlak varlıkta kendini kaybetmesi onun devamlı surette bu hâli yaşamasıyla ilgilidir. Tasavvufî hikâye ve kıssalarda sekr ve vecd hâliyle buldukları manevî hazdan ötürü bu hâlden çıkmayan birçok sûfînin/sâlikin hâlleriyle karşılaşılabilir. Bunun yanında bu vecd hâlinin kulda iradesi dışında gayrıihtiyarî bir şekilde Allah lütfuyla meydana gelmesi de tasavvufî delilik olgusunu izah eden diğer bir yöndür. Ayrıca gerek vecd ve sekr hâlinde gerekse aşk ve muhabbet makamında olan sûfîlerin ortaya koydukları hâl ve söyleyişler marifet denilen ilâhî bir bilgi türünün de zuhur etmesini beraberinde getirebilir. Birtakım tasavvufî hikâyelerde de kulun kalbine doğan bu vecd hâlinin sûfîyâne ve ârifâne bir tarzda ifadesi görülebilir.

---

[99] Uludağ, s. 481.
[100] Şiir örnekleri Uludağ'ın bu eserinden alınmıştır. (s. 485)
[101] Kuşeyrî, s.156.

"Allah, sözlerin en güzelini uyumlu ve zevkle tekrar tekrar okunan bir kitap olarak indirdi. Rablerinden korkanların, bundan etkilenip tüyleri ürperir, böylece bedenleri de kalpleri de Allah'ın zikriyle yumuşar." (Zümer 39/23) âyet-i kerîmesinde de görüldüğü üzere bütün kendinden geçme ve ilâhî hikmetle sarhoş/mest olma hâllerinin ana kaynağı Allah'ın sûfîlerin ve sâliklerin kalplerine doğurduğu bu yüce aşk ve muhabbet duygusudur.

Bu yüce aşk ve muhabbet duygusunun bir tesiri olarak nüshanın birkaç yerinde de karşılaştığımız gibi, cezbelenen sâlikin çıkardığı ses, "sayha atmak, nara atmak, çığlık koparmak, haykırmak" gibi sözlerle ifade edilir. Bu hali anlatmak için iç geçirme, hıçkırma, derin derin nefes alıp verme anlamına gelen "zefir-şehik" tabirleri kullanılır. Yesevîlikteki zikirde dervişler testere gibi ses çıkardıklarından buna "zikr-i erre" denilmiştir. Zefir ve şehik, Kur'ân'da cehenneme atılanların zırıltıları ve çığlıkları anlamında kullanılmıştır.[102]

Mutlak güzelliğin ve hikmetin sahibi olan Allah'a duyulan sonsuz aşk ve muhabbet (mahabbet) hissi, tasavvufî delilikle çok yakından ilişkili bir hâldir. Tasavvufî deliliği ve ilâhî aşktan ötürü kendinden geçmeyi konu edinen birçok mecnûn, dîvâne ve meczûb hikâyesinde kulun Allah'a duyduğu derin ve sessiz muhabbetinin kemikleşmiş tezâhürleri karşımıza çıkar. Zira, kulun Allah'a duyduğu hakikî mahabbet, bu kulun kalbinde ezelden tahkim edilmiş bir hakikat olup kelime ile ifade edilmeyecek kadar derunî bir histir. Bu hâl ve his insanı Allah Teâlâ'yı mütemadiyen zikretmeye, O'nun rızasını her şeyden üstün tutmaya, ünsiyet ve ülfetini kalbi ile O'nu zikrederek bulmaya ve O'na karşı içinde samimî bir heyecan duymaya sevk eder.[103] Kuşeyrî eserinin bir başka yerinde de bu aşk ve muhabbet hâlini "hubab" kelimesinin manasından yola çıkarak şöyle izah eder: "Şöyle de denilmiştir: Şiddetli yağmurlar sebebiyle yükselen su üstündeki kabarcık ve damlacıklara "hubab" denir, mahabbet ise hubab'dan gelir. Bu görüşe göre mahabbet, sevgilinin cemâlini görme heyecanı ve iştiyakı içinde bulunan bir kimsenin kalbinin coşmasıdır."[104]

İlâhî aşk ve bundan neş'et eden ilâhî cezbe hususunda tasavvufî delilik hikâyelerine ıstılâhî manada tesir eden eserlerden biri Ahmed Gazalî'nin (ö.

[102] Uludağ, ss. 473-474.
[103] Kuşeyrî, s. 405.
[104] Kuşeyrî, s. 406.

520/1126) *Sevânihü'l-Uşşâk (Âşıkların Hâlleri)* adlı Farsça eseridir.[105] Turan Koç ve Mehmet Çetinkaya'nın müştereken hazırladıkları bu eserin girişinde ifade edilen fikirler, sûfîlerin tasavvufî aşk ile özellikle vecd, cezbe, şevk kavramları etrafında tasavvufa bakışlarının başka bir ifadesidir. Daha evvel de ifade ettiğimiz gibi mutasavvıf âlimlerin kaleme aldıkları bu tip eserlerin tasavvufî hikâyelerde tesirini göstermemesi düşünülemez. Bu iki hazırlayıcının tespitleri de bizi doğrular mahiyettedir. Bu iki yazara göre tasavvuf tarihine âşina olan herhangi bir kimse aşkın, hemen hemen bütün sûfîlerin hayatında oynadığı rolün anlam ve önemini iyi bilir. Zaten bu sûfîler, tasavvufî hayatın esasını semâ', aşk, vecd, cezbe ve şevk olarak görürler. Birkaç isim zikretmek gerekirse Bâyezîd Bestâmî (ö.260/874), Ebu'l-Hasan Harakânî (ö. 425/1034), Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr (ö. 440/1049), Ahmed Gazâlî ve Ferîdüddîn Attâr (ö. Milâdî 1230) gibi Horasan erenlerinin çoğunun sûfîliğinde bilgiden çok aşk ağır basar. Tabii tasavvuf söz konusu olduğunda, bilgi ya da irfan ile aşktan iki ayrı okul olarak söz etmek hiç de doğru olmaz. Ama bu sûfîlerin iki kutbu arasında bir tutum farkı olduğu da açıkça ortadadır; biri, nihaî gâyeye yönelişte entelektüel ve irfanî yaklaşımı öne alırken diğeri, his ve heyecandan beslenen vecdli bir tutuma ağırlık verir.[106]

Ahmed Gazalî'nin eserindeki yirmi beşinci fasıl, girişte ifade edilen bu fikirleri destekler mahiyette görüşler içermektedir: "Âşık, maşuku görünce içine bir ızdırap ve sızı düşer çünkü onun varlığı iğretidir ve yüzünü yokluk kıblesine çevirmiştir. Onun vecd hâlindeki varlığı işin hakikatini anlayıncaya kadar mustariptir. Âşık henüz tam olarak pişmemiştir. Vuslatta iyice pişince kendinden geçer, zira âşık aşkta pişince aşk varlığını kaplar."[107]

---

[105]Ahmed Gazâlî**, Sevânihü'l-Uşşâk (Âşıkların Halleri),** Haz. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, Hece Yayınları, Ankara, 2019. (Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* adlı çalışmasında *Sevânihü'l-Uşşâk* hakkında bilgi verip fikir öne sürerken Ahmed Gazâlî ile kardeşi İmam Gazâlî arasındaki tasavvufî meşrep farkı dikkate değerdir: "Ahmed Gazâlî, tasavvufta ağabeyi İmam Gazâlî'den farklı bir yol tutmuştur. İmam Gazâlî tasavvuf anlayışında şer'î hükümlere öncelik verirken, o aşk ve vecde önem veren bir tasavvuf anlayışı sergilemiştir." (s. 99)

[106] Ahmed Gazâlî, s. 6.

[107] Ahmed Gazâlî, s. 41. (Ahmed Gazalî'nin bu satırları ile Sinan Paşa'nın (öl. 891/1486) *Tazarrunâme* adlı eserinin "İşâret-i Evsâf-ı Aşk" adlı bölümünden aldığımız şu satırlar arasında tasavvufî manadaki ilâhî aşkın mahiyeti bakımından pek farklılık yok gibidir: "Aşk bir makâm-ı vahdânîdür/Cezbesi cezbe-i nûrânîdür.", "Aşk halk gözünde dîvânâlıktur/Aşk kendi vücûduna bîgânalıktur.", "Aşk ezel kadehinden bî-hûşlıktur/Aşk iki âlemi ferâmûşlıktur.", "Aşk bir cûştur, anun da şeydâları var/Aşk bir hurûştur, anun da deryâları var." (Mustafa Kara, "Sinan Paşa ve Aşk", **Doğu Batı**, Sayı: 26, Ankara, 2004, ss. 259-277.)

Ahmed Gazalî ve onun gibi tasavvufî aşkı ve cezbeyi bir sûfî bakış açısı olarak gören mutasavvıf âlimlerin aşk telâkkîsinin bir ucu "seyr-i cemâl" ve "kesb-i kemâl" ise diğer ucu da maşukta mahvolma (fenâfillâh) derecesinde vecd ve sekr hâlinde bulunmadır. Bunun tasavvufî hikâyelerdeki umumî tezâhürü ise mecnûn, meczûb ve dîvâne tiplerinde karşımıza çıkmaktadır.[108]

Burada son olarak tasavvufî delilik hikâyelerinin kültürel ve sosyolojik zeminini meydana getiren bir eserden daha bahsederek dîvâne, meczûb, mecnûn ve müteradifi kavramların Türk-İslâm edebiyatı sahasında kazandığı manaları izah edeceğiz ve bu manaların yansıdığı birkaç esere gönderme yapacağız.

Ziyâeddin Nahşebî (ö. 751/1350) *Silkü's-Sülûk* adlı eserinin on sekizinci silkinde "müteabbidân, mecânîn, avam, meşâyih" kelimelerini izah ederken "mecânîn" tipiyle ilgili şunları kaydetmektedir: "İkinci sınıf, içleri süslü dışları harap olanlardır. Bunlar mecnûnlardır."[109] Nahşebî eserinin başka bir yerinde de insanlardan zuhur eden olağandışı hâllerin ilim önderleri tarafından yapılan tasnifini verdikten sonra bizim de mecmuada sıkça karşılaştığımız durumdan bahsetmektedir.[110]

Türk-İslâm edebiyatı sahasında takip edebildiğimiz bu tasavvufî delilik olgusunun kısa ve menâkıbnâme türü içinde yer alan eserlerdeki tezâhüründen çok evvel özellikle İslâmiyet öncesi Türk toplumlarında (Türkistan coğrafyasında) şamanlığın delilik olgusuyla ilgisinin olduğunu Bayat'ın eserinden hareketke söylemek mümkündür. Şamanlık sürecinin İslâm öncesi Türk toplumlarında takip edilebilen özel statülü bir hâl olması onun özellikle kültürel delilik olgusu etrafında düşünülmesine ve bu bağlamda incelenmesine de zemin hazırlamıştır. İslâmiyet sonrası Türk toplumlarında görülen "kutsal delilik" olgusunun şamanlık sürecini yaşayan özel statülü toplum önderleri için de geçerli bir hâl olduğunu söylemek gerekir. "Bu anlamda şaman biraz mecânînü'l-haktır, coşkuya kapılması ile meczûbdur, anlaşılmaz şeyler

[108] Fuzûlî'nin şu beyti aşk makamının mahiyetini ve derecesini ifade etmesi bakımından mühimdir: **"Vâdi-i vahdet hakîkatte makâm-ı ışktır/Kim müşahhas olmaz ol vâdîde sultandan gedâ"**

[109] Ziyâeddin Nahşebî**, Silkü's-Sülûk (Ariflerin Yolu)**, Çev. Mustafa Çiçekler, Halil Toker, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 48.

[110] Ziyâeddin Nahşebî, s. 40. (Meûnet-Maûnet- kavramı TDVİA'da şöyle tanımlanmaktadır: "Herhangi bir mümine yardımcı olmak üzere Allâh tarafından yaratılan olağanüstü durumlar anlamında terim." Nüshada maûnet (meûnet) olayına örnek olabilecek en bariz durumlardan birisi de mecnûn veya meczûb tiplerin deliliklerinin tesiriyle yaşadıkları ilâhî cezbe ve coşku hallerinde "**nara vurma"**ları ile **"hatiften ses**" gelmesi olaylarıdır. Bu tipler doğrudan Allâh ile özel bir aşka bağlı yakınlık içindedirler ve bu aşka bağlı yakınlık meczûb ve mecnûn tiplerde bir anda meydana çıkan ilâhî bir lütuf mahiyetindedir.

konuşması ile psikolojik delidir. O halde Türk kültüründe şaman, deli doluların, mecnûnların, meczûbların, mecânînü'l-hakların selefidir."[111]

Türk halk anlatılarında mühim bir yeri bulunan Dede Korkut hikâyelerinin hem şamanlık ritüellerinden hem de İslâmiyet'in yavaş yavaş tesirini gösteren tevhidî akîdelerinden beslenerek Türk-İslâm sahasında Bayat'ın deyişiyle "mito-sembolik" ve "etno-psikolojik" özellikler göstermesi deliliğin "alplık modeli" bağlamında farklı ve özgün kültürel bir değer meydana getirdiğinin de göstergesidir. Dede Korkut anlatılarında karşımıza çıkan Deli Dumrul, Deli Karçar, Deli Dündar, Deli Evren ve Deli Karabudak gibi deli tiplerinin tasavvufî tesirlerden çok evvel kültürel bir alplık modeli etrafında biçimlenmesi aslında tasavvuf kültüründe farklı rol modelleri ve kültürel olgularla karşımıza çıkacaktır. Bu tiplerin yiğit, cesur, gözüpek, güçlü olmaları gibi kişisel özellikleri, tasavvufî akîdenin ve tasavvuf kültürünün gittikçe yaygınlaşmaya başladığı Türk toplumlarında velîlik ve delilik arasında üçüncü bir kültürel ve sosyolojik hakikatin gerçekleşmesini sağlamıştır. Bir başka deyişle halk nezdinde çok ayrı ve mühim bir rol ve makam teşkil eden bu alplık modeli bağlamındaki deliler tasavvuf kültürünün de tesiriyle özellikle menâkıbnâme türündeki eserlerde de gördüğümüz gibi artık İslâmî bir misyon yüklenmeye başlamışlardır.

Tasavvufî akîdenin ve tasavvuf kültürünün daha da yaygınlaşmasıyla beraber özellikle Arap ve Fars edebiyatının bu mevzuya bakış açısı Türkçe eserlerde de çok açık bir şekilde kendisini göstermeye başlamıştır. Bu itibarla, Türk-İslâm edebiyatı sahasında "deli" ve "delilik" kavramlarının özellikle "mecnûn (çoğ. mecânîn), cünûn" kavramları ile olan ıstılâhî veya kültürel ilintileri bağlamında ve onların müteradifleri olan kelimelere yer veren hikâyeler müstakil bir çalışma alanı olarak tekâmül etmiştir. Bu bağlamda Ayşegül Akdemir'in çalışmasına göre Türk-İslâm edebiyatında "deli" ve "delilik" kelimelerinin müteradifleri olarak çok sık kullanılan kavramları şöyle sıralamak mümkündür: âşüfte, sevdâ, meczûb, cünûn, cünûniyyet, mecnûn, dîvâne, dîvânegî, şeydâ, şeydâî, bî-hûş, bî-mağz, bî-dimâğ, nâ-hıred[112] Bu kavramların Neysabûrî'nin eserinde ifadesi geçen delilik kavramlarıyla benzerlikler taşımasının yanında bazı farklılıkların olduğu da görülecektir. Zira, bu kelimelerin

[111] Bayat, s. 57.

[112] Ayşegül Akdemir, **Klâsik Türk Edebiyatında "Delilik" Kavramı (Fuzûlî, Nâ'ilî, Fehîm-i Kadîm, Şeyh Gâlib Dîvânları ve Fuzûlî'nin "Leylâ vü Mecnûn" Mesnevîsi)**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2008, s. 10.

ekserisi Fars edebiyatı kaynaklıdır. Öte yandan, özellikle Yûnus Emre'de ve ilk dönem Anadolu sûfîlerinin eserlerinde gördüğümüz "esrik (esrük), delü (deli), çılgın, şûride, meftûn, sarhoş, mest" gibi sözcükler de hem dinî-tasavvufî eserlerde hem de klâsik Türk edebiyatı eserlerinde deliliğin temel kurgusal kavramları olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle klâsik Türk şiirinin mazmun dünyasında çok defa karşılaştığımız gibi beşerî aşktan ilâhî aşka/cezbeye doğru evrilen anlatılar ve şiirler kesretten vahdete doğru bir mükâşefe manası içerdiğinden tevhidî olgunlaşmaya ulaşmanın delilik kavramıyla ilişkilendirildiği görülür.

Tasavvufî cünûniyet veya tasavvufî delilik kavramlarının bu alandaki çeşitli kıssalara ve klâsik Türk şiiri metinlerine yansıyan biçimlerini yukarıda kısaca izah etmeye çalıştığımız yorumlardan anlaşılacağı üzere edebî mahiyette izler taşımakla beraber "cünûn (deli)" kavramının kültürel ve tasavvufî arka planındaki göstergelerini bazı eserler bağlamında temellendirmeye de ihtiyaç vardır.

"Deli" kelimesiyle ilk defa Divânû Lügâti't-Türk'te karşılaşıyoruz. Divânû Lügâti't-Türk'te "telü: Oğuz lehçesinde ahmak."[113] manasıyla verilen bu kelime Türk kültürüne özgü sosyolojik bir mana içerir. Öte yandan bu eserde "esrük: "Sarhoş (sakran)"[114] kelimesi de tamamen Türk kültürü odaklı bir kelimedir.

Türk-İslâm kültür ve medeniyet sahasındaki ilk dinî, ahlâkî, didaktik ve tasavvufî eserler bu eserden sonra dinî ve tasavvufî manada delilik olgusunu İslâm kültür ve medeniyet sahasındaki manalarıyla edebî eserlerde işleyecek ve özellikle Hoca Ahmed Yesevî (ö.562/1166), hikmetlerini içeren *Divân-ı Hikmet* adlı mecmuada yukarıda sıraladığımız kavramları ilk defa dinî ve tasavvufî mahiyyette kullanacaktır[115]:

> "Muhabbetin kadehini içen **dîvâneler,**
> Kıyâmet günü ağzından ateş saçar dostlar" (20. hikmet, s. 92)
>
> "**Mecnûn** misâli geçirip iki cihândan
> **Divâne** eyleyip eyle beni rüsvâ-yı Muhammed" (41. hikmet, s. 124)
>
> "Muhabbetin kadehini içip raks eyleyen
> **Dîvânelik** makâmına girdi dostlar

[113] Mahmud el-Kaşgarî, **Divânû Lügâti't-Türk**, Çev. Mustafa S. Kaçalin, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2021, s. 462.
[114] Mahmud el-Kaşgarî, s. 182.
[115] *Divân-ı Hikmet*'te "**dîvâne**" kelimesi 21 yerde, "**deli"** kelimesi 4 yerde ve "**mecnûn**" kelimesi de 18 yerde geçmektedir. (Hoca Ahmed Yesevî, **Divân-ı Hikmet**, Editör: Mustafa Tatcı, Çev. Hayati Bice, Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara, 2017.) Bu çalışmaya alınan hikmetler bu eserden alıntılanmıştır.

Aç ve tokluk, kâr ve zarar hiç bilmeyen
**Sarhoş olup** raks ve semâ yaptı dostlar" (85. hikmet, s. 192)

"**Delilik** içinde başını yaranın kanı gider
Zikrini söylese, Allah kendisi Bir ve Var'ı

Seherlerde kan ağlamak kâr ve varı
**Âşıkları** her gün yüz bin gâzî olur" (100. hikmet, s. 219.)

"Kırk dokuzda aşkın düştü, tutuşup yandım
**Mecnûn** gibi eş ve dosttan kaçıp kayboldum" (6. hikmet, s. 60)

Marifetin bostanında **deli** ol
Aşk kapısını Mevlâm ona açar olacak" (229. hikmet, s. 443)

"Hakk yâdını söyleyip özünü **mecnûn** edince,
Kanatlanıp havaya doğru uçar dostlar" (76. hikmet, s. 178)

Diğer yandan, Yusuf Has Hacib (ö. V./XI. yüzyıl) ) tarafından XI. asırda kaleme alınan *Kutadgu Bilig* adlı eserde deli ve delilikle ilgili beyitlere de rastlanmaktadır.[116] Ancak bu beyitlerde geçen deli ve delilikle ilgili kelimeler tasavvufî bir akîdeyi yansıtmamakla beraber daha çok Divânû Lügâti't-Türk'te olduğu gibi kültürel ve sosyolojik hakikatlere, ahlâkî değerlere ve kimi toplumsal normlara atıf yapmaktadır.

Türk-İslâm edebiyatı sahasında tasavvufî ve ilâhî aşkın bir tezâhürü olarak delilik olgusunun yansımalarını müstakil bir edebî metin olan *Divân-ı Hikmet*'le başlatmanın mümkün olduğunu dile getirmiştik. Öte yandan, Horasan merkezli ve tesirli bir tasavvufî anlayışın özellikle Attâr'ın tasavvufî fikirlerinden ve eserlerinden etkilendiği ve bu durumun da Anadolu'da tasavvuf merkezli edebiyat muhitlerinin teşekkül etmesinde büyük bir rol oynadığını tekrar etmek yerinde olacaktır. İlâhî aşk ile cezbelenen ve melâmîmeşrep dervişler Anadolu'nun dağınık ve parçalanmış siyasî, sosyal ve kültürel ortamlarında ilk müstakil eserlerini meydana getirmekle beraber bu tasavvufî yaşantıyı ve akîdeyi de sistemleştirmeye başlamışlardır. Bu ilk dönem eserleri hiç kuşkusuz dinî-tasavvufî bir edebiyatın temelini oluşturmakla beraber bundan sonra kaleme alınacak eserlerin de ilham kaynağı olmuştur. Gerek müs-

[116] *Kutadgu Bilig*'de **"deli"** kelimesi "**telwe (tilwe**)" şeklinde geçmektedir. (Yusuf Has Hacip, **Kutadgu Bilig**, Çeviriyazı ve Günümüz Türkçesi: Yaşar Çağbayır, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2019, s. 117 (b. 295), 126 (b. 473), 142 (b. 741), 154 (b. 963), 214 (b. 2099), 242 (b. 2655), 284 (b. 3441), 443 (b. 6394), 452(b. 6545), 455 (b. 6589) Ayrıca, Emek Üşünmez, *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü* adı altında yaptığı yüksek lisans çalışmasında "deli" kelimesinin karşılığı olarak **"telwe**" kelimesinin yanında **"telbe (deli, mecnûn)**" kelimesini de karşılık olarak vermektedir. (Emek Üşenmez, **Karahanlı Türkçesi Sözlüğü**, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kütahya, 2006, s. 398.

takil eserlerde gerekse ilerleyen asırlarda hem mesnevilerde hem de mürettep divanlarda karşımıza çıkan bu ilâhî aşk kaynaklı delilik olgusu geniş bir araştırma sahasını da meydana getirmiştir. Hatta özellikle kıssa ve menâkıbnâmelerden başlayarak ilâhîlerde, nefeslerde, siyerlerde, tezkiretü'l-evliyâ türü eserlerde, gazavatnâmelerde, ilâhînâmelerde, pendnâmelerde, gazel ve kadiselerde, muzice ve kerâmet odaklı manzum ve mensur eserlerde bahsettiğimiz ilâhî aşk deliliği vurgusu bazı tezlere ve çalışmalara da mevzu teşkil etmiştir.[117]

Anadolu sahasında Eski Anadolu Türkçesinin ilk ürünlerini kaleme alan Yûnus Emre ile Farsça geleneği sürdüren Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî-i Manevî* adlı eseriyle beraber yine Eski Anadolu Türkçesinin en mühim mümesillerinden biri olarak bilinen Âşık Paşa'nın (ö. 733/1332) *Garib-nâme* adlı eseri ile Gülşehrî'nin (ö. 717/1317'den sonra) Attâr'dan yarı telif yarı tercüme suretiyle dilimize kazandırdığı *Mantıku't-Tayr* adlı eseri Türk-İslâm edebiyatının Anadolu sahasında teşekkülünü hazırlayan kurucu eserler olarak kabul edilebilir. Bu eserlerde özellikle tasavvuf akîdesinin ve tasavvufî cezbe ve aşkın yalın bir dille ifade edilmesi de bundan sonra yazılacak eserlerin de bu tip bir edebî zeminde teşekkül etmesine vesile olmuştur.[118] Bu bağlamda, Fuzûlî'nin (ö. 963/1556) *Leylâ vü Mecnûn* mesnevisi baş-

[117] Mevzumuz bağlamında yukarıda bahsettiğimiz eserlerin dışında burada birkaç eseri daha toplu olarak vurgulamakta fayda görüyoruz: 1-Yenişehirli Avnî, **Mir'at-i Cünûn (Delilerin Aynası)**,Haz. Abdulkadir Erkal, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2014. 2-Yusuf Çetindağ, **Mecnûn Kitabı**, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2015. 3-Enfî Hasan Hulus Halvetî, **XVI. ve XVIII. Asırlarda Yaşayan Velîler ve Deliler (Tezküretü'l-Müteahhirîn**), Haz. Mustafa Tatcı, Musa Yıldız, H Yayınları, İstanbul, 2019. 4-Ayşegül Akdemir, **Klâsik Türk Edebiyatında Delilik Kavramı (Fuzûlî, Nâ'ilî, Fehîm-i Kadîm, Şeyh Gâlib Dîvânları ve Fuzûlî'nin "Leylâ vü Mecnûn" Mesnevîsi)** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2008. 5-Didem Gülçin Erdem, **Denizli Halk Kültüründe Deliler ve Delilik** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli, 2016. 6-Eyüp Öztürk, **İbnü's-Serrâc ve Müvelleh Dervişler (Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb İsimli Eseri Bağlamında**) (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011. 7-Merve Sultan Akçakaya, **Türk Edebiyatında Deliliğin Sosyolojik Dinamikleri** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karaman, 2021. 8-Hilal Aydın**, Toplumsal Cinsiyet ve Estetik Özerklik Bağlamında Türk Edebiyatında Delilik ve Kadın)** (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2014.

[118] Mehmet Narlı, eserinde Akdemir'in ilgili tezine vurgu yaparak seçtiği şairlerin divanlarında delilik dilinin merkezî bir konum teşkil ettiği vurgusunu yapmaktadır. Eski Anadolu Türkçesinin teşekkül devresinden sonra Anadolu'da kendisini gösteren klâsik Türk şiiri nev'ileri tasavvufî aşk ve delilik bağlamında zengin bir delilik dili ve literatürü teşkil etmiştir. Hatta Narlı'ya göre "Osmanlı şiirindeki âşık, aklın içindeki deliliğin, toplumun içindeki toplum dışılığın, çokluğun içindeki tekliğin dilidir." (s. 63) Bu bağlamda, gerek Eski Anadolu Türkçesinin teşekkül devresinde karşımıza çıkan yukarıda zikrettiğimiz ilk dönem eserlerde gerekse Osmanlı muhitlerinde kendisini gösteren klâsik Türk şiiri metinlerinde tasavvufî aşk ve ilâhî delilik olgusu etrafında "sevdâ, âşıklık, şeydâlık" çerçevesinde bir sekr ve vecd halinin kendisini hissettirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu tip metinleri izaha

ta olmak üzere aynı isimle yazılan diğer mesneviler, Şeyh Gâlib'in (ö. 1213/1799) *Hüsn ü Aşk* adlı eserinde kimi karakterlerin (Monlâ-yı Cünûn) tasavvufî delilikle ilişkilendirilmesi, *Yûsuf u Züleyhâ* merkezli tasavvufî aşk mesnevileri burada sayabileceğimiz örnek eserlerdir. Öte yandan Anadolu sahasındaki bu kurucu metinler yanında klâsik Türk şiirinin tekâmülü evresinde karşımıza çıkan hemen bütün tasavvufî karakterli eserlerde ilâhî ve kutsal deliliğin ortaya çıkışında temel insiyakın "muhabbet (aşk)" merkezinde toplandığını söylemek mümkündür. Tasavvufî mesnevilerde, gazel ve kasidelerde karşımıza çıkan bu aşk olgusunun özellikle beşerî aşktan ilâhî aşka doğru bir anlatım ve anlayış seyri içermesi metinlerin ana odak noktasını oluşturmaktadır. Daha evvel bir vesileyle ifade etmeye çalıştığımız gibi özellikle Bâyezîd-i Bistamî'de ifadesini bulan "sekr" ve "vecd" hâlinin ilâhî ve kutsal aşka ulaşmak için akıl ve iradenin terk edilmesi yönünde zuhur etmesi klâsik Türk şiirinin umumî metinlerinde "sarhoşluk, esriklik, çılgınlık" gibi kavramların doğmasına vesile olmuştur.

Bununla beraber vahdet-i vücût felsefesinin de bu tasavvufî delilik olgusunun edebî yönden pekişmesine kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. "Kesret-vahdet" ikilemi etrafında şekillenen aşk anlayışının altında yatan esas sebebin kesret âleminden vahdet âlemine doğru bir seyr ü sülûk geliştiren manevî yolcunun yaratmadaki aşkın cazibesine vâkıf olması tasavvufî ve ilâhî deliliğin odağında yer alır. Tasavvufî aşk ehli ilâhî hakikate ulaşmak için kesret âleminde duyduğu bu hayretten vahdet âlemine doğru tasavvufî aşk yolculuğunda sonsuz aşk âleminin sırlarını keşfetmiştir. Bu bâtinî ve manevî idrak klâsik Türk şiiri metinlerinde çokluktan tekliğe doğru ulaşmanın mısralarıyla doludur:

> "Akıl çün fenâya vara delü olan ne başara
> Delülere sensin çâre delü oldum pes netmeyem"[119]

---

çalıştığımızda ilâhî aşk ve delilik arasında kurulan bu yatay ilişkinin aslında "deliliğin aşkta mündemiç" bir edebî form olarak karşımıza çıktığını da söylebiliriz. (Narlı, s. 59.) Narlı'nın Akdemir'den alarak verdiği malûmata göre *Fuzûlî Dîvânı*'nda "cünûn" kelimesi 27, "mecnûn" kelimesi 2, "dîvâne" kelimesi 13, "şeydâ" kelimesi 15, "deli" kelimesi ise 2 defa geçmektedir. Bunun yanında *Nailî Dîvânı*'nda "cünûn" kelimesi 19, "mecnûn" kelimesi 7, "dîvâne" kelimesi 4, "şeydâ" kelimesi 3 defa; *Şeyh Gâlib Dîvânı*'nda "cünûn" kelimesi 36, "mecnûn" kelimesi 4, "dîvâne" kelimesi 30, "şeydâ" kelimesi 7 ve "deli" kelimesi ise 2 defa tekrarlanmıştır. Son olarak *Fehîm-i Kadîm Dîvânı*'nda "cünûn" kelimesi 60, "mecnûn" kelimesi 19, "dîvâne" kelimesi 34, "şeydâ" kelimesi ise 3 defa geçmektedir. (s. 64.)

[119] Vasfi Babacan, **Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyyesi ve Dîvânı (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)**, Doruk Yayımcılık, Ankara, 2017, s. 367, 429, 366, 369. (Babacan bu eserinde tasavvufî deyimler ve mecazlar arasında "delü olup taga düşmek" ve "dîvâne olmak" söz gruplarını da zikretmek-

Yûnus Emre'de takip ettiğimiz bu söyleyiş tarzının ve mevzuyu ele alış şeklinin benzerini *Garib-nâme*'de de görmek mümkündür:

"Cânı esrük aklı tâze gönli kân
Bî-nişândan virür ol her dem nişân"[120]

"Kanı ol kim alkış ister uludan
Vasf-ı hâlin dinlesün ben delüden"[121]

"Eydür uş ben karşu durmışvan sana
Işkıla sen bana her dem baksana

Neyçün olursın sen iy bülbül delü
Ne revâdur olmak ussından alu"[122]

"Âşık elden koma ol yâr etegin
Tâ kim ilte ol seni Hakk'a degin

Cümle sözden maksud ol yâr belgülü
Her kim anı bilmedi kaldı delü"[123]

Dinî-tasavvufî şiir literatürü içinde bâtinî düzlemdeki delilik hâlinin bir yansıması olan "akıllı delilik" ile *Leylâ vü Mecnûn* mesnevinde yankısını bulan kutsal (ilâhî) delilik kavramlarının bazen müteradifi olmak bakımından iç içe geçtiği görülmektedir. Hatta Dols, *Leylâ ve Mecnûn* ile *Yûsuf u Züleyhâ* mesnevilerini romantik delilik bağlamında da değerlendirmektedir.[124] Bunun yanında mecnûn tipler ile meczûb tiplerin mana boyutları ve ilâhî aşkı algılayış biçimleri bakımlarından birbirlerinin yerlerine kullanıldığı da görülmektedir. Her ne kadar bu kavramlar nüshada ve yukarıda bahsettiğimiz metinlerde birbirlerinin manalarını karşılayacak bir şekilde kullanılsa da neticede bu kavramların neş'et ettiği müşterek tefekkür anlayışı tasavvufî bağlamda "vahdet-i vücut" anlayışından yola çıkarak "hüsn-i mutlak"a kavuşma iradesidir. Kesret âleminin tüm geçici heveslerine müptela olan kulun yaşadığı hâl nasıl ki Allah'ın yüce zâtından uzaklaşarak deli olma hâlini karşılarsa, ilâhî aşk yolcusu için de onun mutlak güzelliğinin ve adaletinin karşısında tasavvufî bir esriklik yaşamak kutsal/ilâhî cünûniyetin bir göstergesidir. Bu bağlamda, Gülşehrî'nin yarı

---

tedir. Ayrıca eserin dizin bölümünde tasavvufî delilik bağlamında şu kelimlerin de geçtiğini eklemek gerekir: âşüfte (s. 466), bî-hod (s. 486), cûş (s. 508), esrük (esrik) (s. 548), Mecnûn (s. 654), vâlih (s. 764), müstağrak (s. 667),

[120] Âşık Paşa, **Garib-nâme**, Haz. Kemal Yavuz, İstanbul, 2000, s. 318.

[121] Âşık Paşa, s. 167 (Şairin burada kendisine "ben delü" diye hitap etmesi manalıdır.)

[122] Âşık Paşa, s. 333.

[123] Âşık Paşa, s. 515. (Bu alıntının ikinci beytinde fânî âlemde edilen cümle kelamın o yâr (Allâh) için olduğu dile getirildikten sonra bu hakikate vakıf olamayanların "delü" olarak nitelendirilmesi ilâhî aşk deliliği vurgusundan öte kesret âlemindeki gaflete vurgu yapmaktadır.)

[124] Dols, s. 399.

tercüme yarı telif kabul edilen eseri *Mantıku't-Tayr*'da benzer tasavvufî yolculuğun alegorik bir şekilde sunulduğunu görürüz. Mesnevinin muayyen yerlerinde kullanılan "dîvâne, delü, meczûb, mecnûn, delilik" kelimeleri tasavvufî delilik ve ilâhî menzile kavuşma noktasında bizlere ipucu sunmaktadır:

"Çünki meczûb oldı vü buldı fenâ
Kalmadı sençileyin cân u tene"[125]

"Giderüz sîmurga biz dîvâneler
Kutlu olsun baykuşa vîrâneler"[126]

"Şeyh ayakla hôd delü olmışıdı
Aklı nefsinden alu olmışıdı

Işkıla çün esriyüp rüsvâ olur
Tersi kılmaz Tanrı'dan tersâ olur"[127]

İslâm kültür ve medeniyet sahasında tasavvufî aşk ve delilik algısının pekişmesinde ve daha geniş bir kültürel sistem oluşturmasında hiç kuşkusuz *Leylâ vü Mecnûn* mesnevilerinin özel bir yeri vardır. Dols'a göre "romantik bir deli" olan Mecnûn'un beşerî aşkın etrafını merkez alarak şekillenen bu Arap edebiyatı menşeli tasavvufî hikâyenin Türk-İslâm edebiyatının sahasına evvela beşerî bir algıyla girip daha sonra ilâhî ve tasavvufî aşk yörüngesinde yoğunlaşan bir okuma evrenini oluşturduğunu da burada dile getirmek gerekir. Geleneksel ilâhî deli ve âşık tipini temsil eden Mecnûn'un ona atfedilen bu lakabı bile kesret âleminden vahdet âlemine doğru yaptığı yolculukların temelindeki kültürel görüntüyü de ifade eder. Mecnûn bir yandan klâsik âşık tipinin sıkıntı ve cefa çekme, ayıplanma-kınanma (melâmet), âşüfte-hâl gezme, tüm aklî melekelerini yitirme gibi hususiyetlerini yansıtırken diğer yandan tüm dünyevî arzularından vazgeçerek ve masivanın tüm geçici güzelliklerini ilâhî bir güzelliğe hamlederek tasavvufî bir âşık tipinin de temsilcisi konumundadır. Onun için bu görünen âlem (Leylâ'nın geçici sureti) ortadan kalkmış, Hak ile arasında olan perde sıyrılmış ve Hakk'ın ilâhî aşk taayyünü gerçekleşmiştir. Klâsik Türk şiiri metinlerinde kesret âleminin izahının hususen saç ve zincir mazmunlarıyla sağlanması âşığın bu geçici âleme aşk zinciriyle bağlanıp dîvâne olması ancak beşerî aşkı idrak noktasıdır ve bu idrak noktasından sonra âşığın bu dağınık ve perişan hâlleri vahdet âlemine yolculuğun cefası olarak telâkkî edilir. Mecnûn aşkın metafiziği

[125] Gülşehrî, **Mantıku't-Tayr**, Haz. Kemal Yavuz, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, s. 251. (Erişim Tarihi: 25.04.2022)
[126] Gülşehrî, s. 93.
[127] Gülşehrî, s. 32.

boyutunda artık ruhî bir olgunlaşma sürecini yaşarken çılgınlık, esriklik, dîvânelik hâllerinin somut bir tipi olmaya başlar. Şeyh Gâlib'in "Mürg-i kafes-âmûz-ı şifâ-hâne-i mevciz/Zencir-be-gerden niçe dîvâneleriz biz"[128] ile "Esirdi cûş-ı muhabbetle ehl-i sevdâ hep/Dimağa bûy-ı cünûn verdi rûzgâr-ı bahâr"[129] beyitleri bu telâkkînin bir yansıması olarak kabul edilebilir. Öte yandan bu hikâye tiplerinin sadece isimlerinden yola çıkmak bile bize bu tip hikâyelerin altında yatan temel hikmeti de keşfetmemize vesile olacaktır. Leylâ isminin "gece, karanlık" kavramlarıyla ilgili olması tasavvufî metinlerde kesret âleminin mazmunu olarak telâkkî edilir. İnsan, ruhî tekâmülü bakımından her zaman çokluktan tekliğe yönelmek zorundadır. Bu kesret âlemindeki karanlığı veya geçici parçalanmışlığı gören Kays, giderek ilâhî hikmete vâkıf olma yolunda Mecnûn tipine doğru evrilecektir. İşte tasavvuf "dünyadan geçmenin" (kesretten vahdete yükselmenin) iradesini (mürid), talebini (tâlib) harekete geçirir; yolunu (seyr-i sülûk) öğretir. Çokluğun heves, arzu, beklenti, iktidar bağlamında gelenekle, kültürle, kanunla örülmüş bir nizamı vardır. Bunlara tutsak olmadan, bunlardan geçmeye yönelmek düzenin dışına çıkmaktır. (Kays'ın Mecnûn süreci budur.) Toplumsal anlamda delilik işte bu aykırılaşma, ötekileşme ile ilgilidir.[130]

Bu bağlamda, bu mezkûr mesnevinin klâsik Türk şiiri metinlerine izdüşümlerinden birkaç örnek vermek tasavvufî delilik-Mecnûn tipi arasındaki sosyolojik ve kültürel bağdaşmaya da kapı aralayacaktır.

> "Bu hâlden oldıdı hayrân Vâmık u Azrâ
> Bu ışkdan oldıdı şeydâ Leylî vü Mecnûn"[131]

---

[128] Şeyh Gâlib, **Dîvân**, Haz. Muhsin Kalkışım, Akçağ Yayınları, Ankara, 2013, s. 299.
[129] Şeyh Gâlib, s. 297.
[130] Narlı, s. 57.
[131] Çetindağ eserinde bu beyiti şerhederken "hayret ve delilik" bağlamında şunları kaydetmektedir: "Aşkın en ziyade karşılaşılan iki görünümü "hayret" ve "çılgınlık"tır. Aşk kime çarparsa çarpsın ya şaşırtır ve hayran bırakır ya da delirtir ve çıldırtır. Bazen de aşkın evveli hayranlık ve sükûnet, sonrası çılgınlık şeklinde tecellî edebilir." (s. 142) Bu şerh bağlamında Abdulkadir Erkal'ın "Hayret'ten Dîvâne'liğe Divan Şiiri" adlı makalesini burada zikretmek yerinde olacaktır. Erkal, bu makalesinde, tasavvufta hayret makamı ve divan şiirine yansımalarını incelerken Süleyman Uludağ'dan yaptığı alıntıdan yola çıkarak hayret makamını şöyle tanımlamaktadır: "Arapça 'şaşmak, şaşırmak' gibi anlamlara sahip olan hayret, tasavvufta, kalbe gelen bir tecellîyle sâlikin düşünemez ve muhakeme edemez hale gelmesidir." (s. 218) Hayret makamı ile ilgili mutasavvıflardan delillere de yer veren Erkal, makalesinin bir yerinde konumuzla ilgili olarak da şunları kaydetmektedir: "Tasavvufta hayret makamı, sâlikin mutlak hakikati bulma yolculuğunda önemli bir merhaledir. Cezbe içindeki sâlik eğer bu makamı aşamazsa cünûna (deliliğe) düşme tehlikesi ile karşı karşıya kalır, vahdet yerine, deliliğe varır." (s. 219) Bunların yanında divan şiiri olarak adlandırdığı klâsik Türk şiirinde özellikle "vadi-i hayret, âlem-i hayret, hayret-i aşk, reh-i hayret" gibi kavramlarla karşımıza çıkan bu kelimenin özellikle "dîvâne, mecnûn, cünûn, sergerdan, meczûb, vâlih ü hayran" gibi kelimelerle tenâsüplü bir şekilde kullanıldığını da ifade eden Erkal, hayreti tasavvufî ıstılâhta sâlikin seyr ü sülûk sırasında kalbine doğan ilâhî tecellîler karşısında kendinden geçmesi ve mecnûnvâri bir hâl yaşaması şeklinde de yo-

"Mecnûnu görse vahşet ider akla bend olan
Zevk-i cünûnu âşık-ı Leylâ olan bilir"[132]

Klâsik Türk şiirinin müstakil eserler bağlamında en müstesna eserlerinden biri hiç kuşkusuz Yenişehirli Avnî'nin (ö. 1883) *Mir'at-i Cünûn* adlı eseridir. Mehmet Çavuşoğlu'nun TDVİA'da "Birtakım psikopat tipleri mizah üslûbuyla tarif ettiği eseridir."[133] diye tanımladığı bu eser hakkında bir çalışma yayımlayan Abdülkadir Erkal, çalışmasının giriş bölümünde eserle ilgili olarak şunları kaydetmektedir:

> *"Osmanlı edebiyatında delinin 'mecnûn, cünûn' aslî anlam çerçevesinde ele alındığı eser oldukça azdır. Bu şekliyle anlatılan bu haller genellikle 'gazel' nazım şekliyle kaleme alınan şiirlerde karşımıza çıkmaktadır. Yenişehirli Avnî'nin yazmış olduğu Mirat-i Cünûn bunun aksine deliler ve delilik üzerine yazılmış müstakil bir eser olması bakımından bu yönüyle de ayrı bir önem arz etmektedir. Şair, delileri ve deliliği Osmanlı şiiri anlam çerçevesindeki 'aşkın halleri' olarak değil de psikoz sınırları içine yerleştirip bu şekliyle değerlendirmiştir."*[134]

Yukarıda verilen ifadelerden de görüldüğü üzere *Mir'at-i Cünûn*, tasavvufî bağlamda ilâhî aşk deliliğini ifade eden bir anlatı formunda değildir. Belki Osmanlı coğrafyasında kendisini artık daha sert ve kaçınılmaz bir şekilde hissettiren Batılılaşma eğilimlerinin neticesinde delilik olgusu daha toplumsal ve bireysel psikoloji bağlamına oturmaya başlamıştır. Ayrıca eserde görülen mizahî üslûptan da toplumun delilik olgusu etrafında artık tasavvufî akîdenin dışında daha çok seküler bir bakış açısını yansıtmaya başladığını söylemek mümkündür. Bu eser üzerinde teferruatlı bir çalışma yapan Çermeli ise eserinin "Mir'at-i Cünûn'da Delilik" bölümünde deli tipinin Türk-İslâm kültüründeki sosyolojik hakikatine dikkat çekmektedir.[135]

Klâsik Türk edebiyatının tezkire geleneği içinde "deliler ve velîler"le ilgili en müstesna eserlerden biri de müstakil mahiyette ve bestekâr-mutasavvıf Enderunî Burnaz (Enfî) Hasan Ağa (ö. 1724) tarafından kaleme alınan *Tezkiretü'l-Müteahhirîn* adlı kitaptır. Eserin ön sözünü kaleme alan Mustafa Tatcı eserle ilgili kısaca şunları

---

rumlamaktadır. (Teferruatlı malûmat ve örnek beyitler için müellifin şu makalesine müracaat edilebilir: Abdulkadir Erkal, "Hayret'ten Dîvâne'liğe Divan Şiiri", **Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Volume 9/12, Fall 2014, p. 215-234, Ankara-Turkey.)

[132] Çetindağ, s. 178.

[133] Mehmed Çavuşoğlu, Yenişehirli Avni Bey, **TDVİA**, Cilt: 4, İstanbul, 1991, s. 124.

[134] Abdulkadir Erkal, **Mir'at-i Cünûn (Delilerin Aynası)**, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2014, s. 20.

[135] Çermeli, s. 124. (Yenişehirli Avnî Bey'in eserindeki yirmi yedi deli tipinden birkaç örnek vermek yerinde olacaktır: nasihat delisi, bedevî deli, kerâmet delisi, şâir-i âşüfte-şuur, mal delisi, şecî…" Eserle ilgili teferruatlı bir malûmat için Erkal ve Çermeli'nin bu eserleri incelenebilir.)

kaydetmektedir: "Bu eser umumiyetle XVI.-XVIII. asırlarda İstanbul'da, kısmen de Bursa, Edirne ve sair Balkan şehirlerinde yaşayan bazı erenler ve Hak meczûblarıyla ilgilidir."[136]

Mezkûr eserin İslâm tasavvufu ve klâsik Türk kültürü içindeki en müstesna yeri hiç kuşkusuz sûfî tabakat tarzı eserlerin son numulerinden biri olmasıdır. Eseri hazırlayan araştırmacının verdiği malûmata göre Enfî Hasan Ağa'nın yirmi seneden fazla bir zaman içinde gördüğü, tanıdığı, duyduğu meczûb ve sûfîlerin hâl tercümelerini, hatıralarını, tasavvufî anlamda tefekkür ürünü olan ince ve derinlikli sözlerini derlediği bu eser, yazıldığı dönem İstanbul'unun konuşma ve yazı dilini yansıtan güzel bir üslûpla kaleme alınmıştır.[137]

Tezkirenin muhtevasının ve maksadının daha iyi izahı bakımından bazı velîler ve delilerle ilgili biyografi niteliğindeki malûmatı burada örneklemek yerinde olacaktır. Enfî Hasan Ağa'nın tezkiresinde "Der-Beyân-ı Ahvâl-i Kalıcı Seyyid Mehmed el-Meczûb (k.s.)" başlığı altında bu meşhur velî meczûbla ilgili verdiği malûmat dikkate değerdir:

> *"eş-Şeyh es-Seyyîd Mehmed el-Hüseynî el-Bekrî el-ma'rûf beyne'n-nâs Kalıcı Delisi(k.s.) mecâzibin ulularından idi. Ve mecmû'-yı vaktinde mecâzib ondan havf u haşyet üzere idi ve onun vardığı yerlerde gayrı mecâzib gelmez idi ve gayet de mutasarrıf idi ve bir rütbede tasarrufu vardı ki ta'bir olunmaz, kasirü'l-kamet ve semiz cismi vardı… Arkasında zenbil, mahalle mahalle gezip der idi ki "Sokakları ve mahalle aralarını süpürüp pâk edin ki ihrak olmasın. Eğer murdar olursa ihrak olur." der idi ve ekseri öyle vaki olurdu."*[138]

Enfî Hasan Ağa'nın ahvalini izhar ettiği bir başka meczûb ve Allah dostu da Dalkavuk Osman El-Meczûb'dur. Hasan Ağa, "Der-Beyân-ı Ahvâl-i Dalkavuk Osman el-Meczûb" başlığı altında şunları kaydetmektedir:

> *"Dalkavuk Osman el-Meczûb, aslı Karadeniz sevahilindendir. Bir gemide yelkenli iken cezbetu'llâh'a yetişip meczûb-ı sırf olmuştur. Tophane Camii'nin orta kapısı haricinde yatar-kalkar idi. Tophane Cami'i müezzinlerinden Çakal Müezzin nakleder ki: "Bir gece nısfü'l-leyl cami'ye geldim, bir garib sada işitdim. Ali Paşa Türbesi kapısında oturmuş ve başını açmış.*
>
> *Der ki:*
>
> *"İlâhî! Senin kazaya ve belâyana Tophane halkı tahammül etmezler, onlar zaiflerdir. Senin deryaların mütehammildir. Deryalarına at, kazaya ve belâyanı diye münâcât eder idi ve daima samt u sükût idi"*[139]

---

[136] Enfî Hasan Hulus Halvetî, **Tezkiretü'l-Müteahhirîn (Velîler ve Deliler**), Haz. Mustafa Tatcı, Musa Yıldız, H Yayınları, İstanbul, 2019, s. XI.
[137] Enfî Hasan Hulus Halvetî, s. 50.
[138] Enfî Hasan Hulus Halvetî, s. 99.
[139] Enfî Hasan Hulus Halvetî, s. 105. (Bu iki velî derviş ve mutasavvıfın yanında diğer Allâh dostu bazı meczûbların ve dîvânelerin isimlerini buraya kaydediyoruz. Daha teferruatlı malûmat için bu

Klâsik Türk şiirinin son mesnevi eserlerinden birini teşkil eden *Hüsn ü Aşk*'ta "Hüsn" ile "Aşk"ın muhabbet mektebinde rehberlerinin "Mollâ-yı Cünûn" olması, tasavvufî aşk bağlamında deliliğin ve dîvâneliğin bir mürşitte vücut bulması tesadüfî olmasa gerektir. İlâhî cezbe ve muhabbete gark olan sâlikin/kulun/dervişin/Hak yolcusunun bu tasavvufî hâlinin anlatımının temelinde hiç kuşkusuz kültürel olgular yanında yıllarca klâsik Türk şiirini beslemiş İslâm tasavvufunun da geleneksel kodlarını hatırlamak yerinde olacaktır. Klâsik Türk şiirinde "*Hüsn ü Aşk*"a gelene kadar birçok mesnevide ve şiir metninde karşımıza çıkan bu tasavvufî delilik olgusunun ilâhî cezbeye tutulma anlatılarıyla beraber düşünüldüğünde nasıl bir tasavvufî kompozisyon ve literatür meydana getirdiği görülecektir. Şeyh Gâlib'in tasavvufî aşkı konu edinen bu mesnevisi de "Coşku dolu bir şekilde çölde dolaşan dîvâneyiz" mısra-yı bercestesinden hareket ederek söylemek gerekirse akla ve dünyevî arzulara minnet etmeyen sûfîlerin nazarında Mollâ-yı Cünûn rehberliğindeki aşk yolculuğunun[140] yorumu mutlak ve tek güzel bir varlık olarak telâkkî edilen Hak'ta tekrar vücut bulmak, nihayete ermektir. Mesnevinin iki kahramanı "Hüsn" ve "Aşk"ın derslerinin baştanbaşa razılık üzerine kurulması ve razılığa teslim oluşları tamamiyle Munlâ-yı Cünûn (Mollâ-yı Cünûn) adlı pîrin rehberliğinde gerçekleşecektir.[141]

Edep mektebinde hocalık yapan Mollâ-yı Cünûn Hüsn ve Aşk'a sevgi ve aşk üzerine dersler verir. Mecnûnu anımsatan adıyla bu tip aşkın bir çeşit delilik olduğunun da telmih yoluyla bir göstergesi niteliğindedir. Gözünü karartmadan ve aklî olan kolaylıklardan vazgeçmeden gerçek aşka ulaşmak mümkün değildir. Bu yolu öğretenin de bir çılgın, cinlenmiş bir deli olarak karşımıza çıkması zekice bir kurgunun ürünüdür.[142] Eserde, "Sıfât-ı Cünûn" başlığı altında tasvir edilen bu pîrin Şeyh Gâlib'in nazarında "cünûn/dîvâne" kavramıyla nitelendirilmesi, Allah'ın hikmetleri-

---

esere müracaat edilebilir: Elfi Kadın, Kadı Delisi Mehmed Efendi el-Meczûb, Bayrakdar Mehmed Dede el-Meczûb, İlyas Dîvâne Şücâ Efendi. Bu malûmatın yanında eserin sonunda hazırlayanlar tarafından "Meczûbların Kâmilleri" olarak atılan başlığın altında da birtakım dîvâne ve meczûbların hâl tercümeleri hususunda malûmat verilmektedir. Bu bölümün nihayetinde bir cümle vardır ki mecâzib-melâmet ve kerâmet hususunda veciz bir söyleyiştir: "Ma'lûm ola ki taife-i mecâzibin melâmetleri ziyâde oldukça kerâmetleri izdiyâd olur." (s. 162)

[140] Ki bu tasavvufî aşk yolculuğunun kapısını, hiç kuşkusuz, Attâr *Mantkut't-Tayr* adlı eseriyle açmıştır.

[141] Şeyh Gâlib**, Hüsn ü Aşk**, Çev. ve Haz. Abdülbâkî Gölpınarlı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s. 168.

[142] Özlem Önder, **Hüsn ü Aşk'taki Yolculuk Sürecinin İnsanın Olgunlaşmasına Etkisi** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Programı, İzmir, 2006, s. 56.

nin daha evvel ifade etmeye çalıştığımız gibi ancak "sekr, vecd, aşk" üçgeninde bir muhabbetullâha ulaşma yoluyla özdeşleştirilmesidir. İlgili başlık altında bir okuma yapılması tasavvuf kültüründe delilere ve deliliğe bakış açısını yansıtan bazı emarelerle dolu olduğunun görülmesine vesile olacaktır. Edep mektebinin pîri "düşünce dalına çıkmaz; yolu, düşüncesi taşlık yere sapmaz."[143] Bunun yanında, o, "Allah'a bile serkeşlik eder, bundan dolayı da korkmaz, onu ateş de yakmaz."[144] Mollâ-yı Cünûn, "Başına buyruk bir padişahtır, tepeden tırnağa dek uryan askerleri vardır."[145] Öyle ki "Belâ ikliminin şeyhülislâmı sözlerinden dolayı hiçbir hüküm altına da girmez."[146]

Aşk'ın bu "Edep Mektebi"nde Mollâ-yı Cünûn'dan ilâhî aşk hususunda ders alması ve bunun tasavvuf yolu için bir çıkış noktası gibi telâkkî edilmesi ilâhî cezbeye ve vecd hâline bir gönderme olarak okunabilir. Mollâ-yı Cünûn tipiyle bu aşk yolculuğunun delilik ve müteradifi kavramlarla tasvir edilmesi mutlak güzele ve mutlak varlığa ulaşma noktasındaki algının bu eserde tekrar edilmesidir. Mecmuada da karşılaştığımız üzere bu mesnevide de Aşk'ın bu cezbeli hâlinden dolayı kalbinin sıkıştığı ve gönlünün daraldığı hâllerde Allah tüm kudreti ve rahmetiyle ona yardım eder. Muhabbet yolunun halis yolcusu Aşk'ın bu hâlinin cezbe, vecd ve cünûn gibi kavramlarla ilişkilendirilmesi Hüsn'e, yani Allah'a olan teslimiyet yolunda ve ilâhî hakikat nazarında aklın ve bedenin tüm melekelerini yitirmesi hadisesine vurgu yapılmasıyla ilgilidir. İbrahim Kâfi Dönmez'in ifade ettiği gibi cünûniyet bir tasavvuf terimi olarak dervişliğin ilk, sekr hâlinin de son basamağının ifadesidir.[147]

Mollâ-yı Cünûn'un yukarıda aktardığımız hâlleri "cünûn" kavramıyla açıklanabildiği gibi "meczûb" kavramıyla da izah edilebilir. Zira, Mollâ-yı Cünûn betimlenirken karşımıza çıkan davranışları, aklî ehliyetten muaf tutulan meczûbların dinin emir ve yasaklarından âzâde olmaları olgusunu da akla getirmektedir.[148]

Son olarak şunu ifade etmekte fayda vardır ki İslâm estetiğini akla getiren "Hüsn" ile tasavvufî aşka vurgu yapan "Aşk" arasındaki muhabbeti içeren bu mesne-

[143] Şeyh Gâlib, s. 169.
[144] Şeyh Gâlib, s. 169.
[145] Şeyh Gâlib, s. 169. ("Uryan gezmek" burada Melâmî bir tavrı hatırlatmakla beraber tasavvufî manada meczûbların ve dîvânelerin deliliklerinin bir dışavurumu olarak da yorumlanabilir.)
[146] Şeyh Gâlib, s. 169. (Bu tercüme mısra dîvânelerin ve mecnûnların şer'î manada akıl kayıtlarından mazur görülmesi usulünü hatırlatmaktadır.)
[147] İbrahim Kâfi Dönmez, "Cünûn", **TDVİA**, Cilt: 8, İstanbul, 1993, s. 129.
[148] Daha ayrıntılı malûmat için bk. Süleyman Uludağ, "Meczûb", **TDVİA**, Cilt: 28, Ankara, 2003, s. 286.

vi, İslâm'daki güzellik anlayışı ile bu güzelliğe ulaşmak için Allah'ı vecd, sekr ve dîvânelik hâlleriyle zikreden kulların arasındaki "tehvîdî güzelleştirme" bağlamında da okunabilir.

İslâm güzellik anlayışının odak noktasında olan "tevhid anlayışı"nın tüm ilâhî güzellikleri sadece Allah'ta birleştirmesi ve bunu kalben idrak eden kulun/sâlikin/sûfînin bu görkem ve ilâhî cezbe karşısında akıl ehliyetini yitirmesi ve bunun neticesinde mazhar olduğu cezbe hâliyle sürekli Allah katında olduğuna inanılan bu zümrenin velâyet ve melâmet makamlarını da teşkil etmesi İslâm güzellik anlayışının İslâm tasavvuf kültürüne yansıması olarak da okunabilir.

# ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
# KISAS-I MECÂNÎN'İN TASAVVUFÎ DELİLİK, CÜNÛNİYET VE DÎVÂNELİK BAKIMLARINDAN TAHLİLİ

Zahriye kaydında "*Kısas-ı Mecânîn-Diger Kısas-ı Mecânîn*" olarak kaydedilen bu mesneviyi incelemeye tâbi tutmadan evvel daha önce de bir vesileyle dile getirdiğimiz gibi mesnevinin XV. asırda Akkoyunlu sahasında yaşamış ve Tebrizli Ahmedî (ö. 884/1480'den sonra) adıyla maruf bir mütercime ait *Esrâr-nâme Tercümesi*'nin mecmua niteliği de gösteren yeni bir nüshası olduğunu söyleyebiliriz. İran tasavvuf kültürünün ve şiirinin en mühim şahsiyetlerinden biri olan Ferîdüddîn Attâr'ın eserlerinden seçilerek Türkçeye tercüme edilmesiyle tertip edilen bu eser hakkında Gönül Ayan'ın yaptığı çalışmada eserin 19 nüshasına yer verilmiştir. Özlem Tegün, yüksek lisans çalışmasında ise Ayan'ın çalışmasının muhtevası ve şekli konusunda malûmat verdikten sonra kendisinin tespit ettiği ve çalışmaya kaynaklık eden bir 20. nüshadan bahsetmektedir. Bu 20. nüsha Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesine kayıtlıdır. Ayrıca Çağlayan Yılmaz hazırladığı doktora tezinde eserin G. Ayan tarafından tanıtılan on dokuz nüshasının künyesini verdikten sonra Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesindeki nüshayı tanıtmayı yeterli gördüğünü ifade etmiş ve bu nüshayı *Tercüme-i Esrâr-nâme*'nin 20. nüshası olarak kabul etmiştir.[149] Bunların yanında mecmua üzerinde çalışmalarımız devam etmekte iken bu mecmua üzerinde Gülşen Gazel'in bir yüksek lisans tez çalışması olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız.[150] Biz bu yüksek lisans çalışmasından farklı olarak ilgili

[149] Yılmaz, s. 22. Müellif incelemeye aldığı nüshanın Fuad Köprülü'nün özel kütüphanesinde mevcut bir nüsha olduğu kaydını verdikten sonra bu nüshanın Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi'nde (No: 917'de) bulunduğunu da haber vermektedir. Öte yandan Yılmaz, tezinde (2011) *Esrârnâme Tercümesi* üzerine yapılan çalışmalar hakkında haber ve bilgi verirken Tüba Ceylan'ın 2007'de yaptığı çalışmasından bahsetmiş ancak Özlem Tegün'ün 2008'de yaptığı çalışmayı zikretmemiştir. Özlem Tegün de Tüba Ceylan'ın 2007'de tamamladığı çalışmasından bahsetmemiştir.

[150] Bk. dipnot 93. (Gülşen Gazel çalışmasının GİRİŞ bölümünde Tebrizli Ahmedî'nin *Esrârnâme* isimli eserinin farklı nüshaları üzerinde daha önceden birkaç kez çalışma yapıldığından bahsettikten sonra dipnot göstererek sadece Özlem Tegün ve Tüba Ceylan'ın çalışmalarını zikretmiştir. Bu tercümeyle ilgili ilk çalışmayı yapan müellifenin Gönül Ayan olduğunu "Araştırmanın Konusu" başlığı altında zikretmiş ancak tezinin bu dipnot kısmı ile kaynakça bölümünde Çağlayan Yılmaz'ın 2011'de kaleme aldığı doktora tezinden bahsetmemiştir. Bu tespitlerin yanında çalışmamız devam ederken tespit ettiğimiz bu durumdan dolayı biz mecmuanın transkripsiyonlu metin kısmını teze almamayı uygun görüyoruz. Zira Gazel, çalışmasının sonuna bu mecmuanın transkripsiyonlu metnini de eklemiştir. Ayrıca metin tahlili kısmındaki örnekler de herhangi bir intihal sıkıntısı doğmaması için transkripsiyonsuz haliyle alıntılanmıştır. Örnek beyitler için de daha evvel zikrettiğimiz gibi bizden evvel yapılan çalışmalara müracaat edilmiştir.)

mecmua bağlamında tasavvufî delilik, cünûniyet ve dîvânelik gibi kavramlar odağında nüshayı incelemeye ve tahlil etmeye çalışacağız. Tekrara düşmemek ve mevzuya farklı bir bakış açısı getirmek adına inceleme kısmında seçeceğimiz örnekleri mevzunun özgün yayını yansıtacak bir şekilde takdir edeceğiz. Ayrıca örnekler için kullanacağımız beyitleri de *Esrâr-nâme* tercümeleriyle ilgili daha evvel zikrettiğimiz akademik çalışmalardan seçme yoluna gideceğiz.

Mecmuanın zahriye kaydı Attâr'ın ünlü eseri *Esrâr-nâme* adını çağrıştırmasa da üzerinde çalıştığımız eserin Attâr'ın çeşitli eserlerinden mürekkep bir mecmua olduğunu ve adının da *Tercüme-i Esrâr-nâme* olarak bilindiğini yaptığımız metin mukayesesinde tespit etmiş bulunmaktayız.[151] Bu bakımdan biz bu çalışmamızda bu tercüme eser mürettep bir mesnevi usulüne göre yazılmasa da yukarıda belirttiğimiz usul ve amaçlar doğrultusunda ve Gülşen Gazel'in yüksek lisans çalışmasından farklı bir özgün bakış açısı ve değerlendirmelerle eseri incelemeye çalışacağız.

Yukarıda verdiğimiz malûmat ışığında mecmuanın inceleme kısmına geçmeden evvel bu eserin tasavvuf kültürü içindeki mahiyetini ve "esrâr" kelimesinin dinî-tasavvufî eserlerdeki yansımasının ıstılâhî kökenleri hakkında birkaç bilgi ve yoruma ihtiyaç olduğunu düşünmekteyiz. Bu bakımdan, evvela *Esrâr-nâme* tercümelerinin Anadolu kültür ve edebiyat sahasında pek muteber olmasının altında yatan temel hakikati "esrâr" kelimesinin tasavvufî bağlamları bakımından izah etmeye çalışmakla beraber eserin daha nesnel ve daha somut bir şekilde incelenip anlaşılabilmesi için bazı *Esrâr-nâme* tercümeleri hakkında kısa bilgiler vermekle iktifa edeceğiz.

Öyleyse şu soruyu sormak gerekirse "esrâr (tek. sırr)" kelimesinin altında yatan tasavvufî hakikat ve edebî gizem nedir? Tebrizli Ahmedî'nin Attâr'dan tercüme ettiğini Ayan'dan öğrendiğimiz bu *Esrâr-nâme Tercümesi*'nin yanında *Esrâr-nâme* adı altında yazılan başka eserlerin de mevcudiyeti bahsi geçen kelimenin tasavvuf kültürü ve edebiyatı nezdindeki itibarını da kuvvetlendirmiş olmaktadır. Öte yandan mecmua bağlamında düşündüğümüzde "esrâr" kelimesinin "mecânîn, dîvâne, deli" gibi kavramlarla ne gibi bir alakası vardır ki müellifi ve müstensihi belli olma-

[151] Bu eserin *Esrâr-nâme Tercümesi*'nin yeni bir nüshası olduğunu kanıtlamak adına şu tespiti yapmak yerinde olacaktır: Ayan'ın eserinin "Hikâyet-i Hatm-i Kitâb" bölümünün 1831. beyti "Çünki 'Attâr'un sözi oldı tamam / Ahmedî'ye değdi nevbet iy hümâm" iken ilgili mecmuanın 1895. beyti de "Çünki 'Attâr sözleri oldı tamâm/Ahmedî'ye değdi nevbet ey hümâm" biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Yine Ayan'da 1846. beyit "Bu durur sözden murâdum iy hümâm/ Oldı ESRÂR-NÂME nazmı çün tamâm" şeklinde geçerken bu nüshada bu mısralar 1910. beyitte şöyle geçmektedir: "Budurur sözden murâdım ey hümâm / Oldı Esrâr-nâme nizâmı çün tamâm"

yan bu esere *Kısas-ı Mecânîn* gibi bir isim verilmiştir? Bir başka deyişle müellifi ve müstensihi belli olmayan eseri kaleme alan veya çoğaltan zât, bu eserin muhtevasının Tebrizli Ahmedî'nin *Esrâr-nâme Tercümesi* olduğunu bilmiyorsa herhangi bir mesele yoktur. Eğer bu nüshanın Tebrizli Ahmedî'nin *Esrâr-nâme Tercümesi* olduğunu bildiği hâlde bu esere neden farklı bir isim verdiği sorusunun cevabını bulmaya çalışmak tabiî olarak akla gelecektir. Çalışmamızın kapsamı dışında olduğunu düşündüğümüz için bu son tespitlerimizi sual düzeyinde bırakmayı münasip görüyoruz ancak bu soru ve tespitler bu çalışmayla hemhâl olacak araştırmacılar için her zaman güncelliğini koruyacaktır.

"Esrâr" kelimesinin altında yatan tasavvufî evren, muhabbetullâhtan ve ilâhî aşktan doğan vecd ve sekr hâlinin sûfînin kalbinde özel bir hâl ve idrak durumudur. Bir başka deyişle, ilâhî aşktan doğan sırlara vakıf olan mutasavvıflar ve ilâhî aşk delileri böyle bir mertebe ile taltif edilmişlerdir. Zira Kuşeyrî (ö. 465/1072) mezkûr eserinde "Sûfîlerin esasları ve prensipleri, sırrın müşâhede (ulûhiyyeti seyr ve temâşâ) mahalli olduğunu icap ve ifade etmektedir. Nitekim ruhlar, aşk ve mahabbet, kalpler ise irfan ve marifet mahallidir."[152] diyerek ulûhiyyeti ve ilâhî güzelliği menzil olarak ortaya koyan ilâhî aşk delilerinin Hakk'ın sırlarına vakıf olmaktaki müstakil idrakleri onların başka bir dilden konuşmalarına zemin hazırlamıştır.[153] Kuşeyrî aynı eserinde "Hür ve asil kişilerin kalpleri sırların mezarıdır."[154] derken de aslında ilâhî aşka gark olmuş kişilerin Allah'ın sırlarına vâkıf olmaya çalışmaktan başkaya meyletmeyeceklerini ifade etmeye çalışmaktadır.

Bununla beraber Süleyman Uludağ sözlüğünde bir tasavvuf terimi olarak "esrâr" kelimesini "Sâlikin Hak'ta ve Hakk'a erdiği noktada "Benim Allah'la öyle bir vaktim var ki, o vakitteyken ne bir resul ne de bir melekle ilgilenebilirim." sözünün hükmüyle incelmesi ve erimesi." şeklinde izah etmektedir.[155] Uludağ aynı eserinin "sırr" maddesinde yukarıda ifade etmeye çalıştığımız husus hakkında tanımlama-

[152] Kuşeyrî, s. 182.
[153] *Mantıku't-Tayr* ifadesinin altında yatan hakikat bu bağlamda değerlendirilmelidir.
[154] Kuşeyrî, s. 182.
[155] Uludağ, s. 127.

lar yaptıktan sonra "sırr" kelimesini bir maddede "ilâhî cezbe" olarak nitelendirmektedir.[156]

Uludağ'ın "sırr" kelimesini "ilâhî cezbe" hâliyle ilişkilendirmesi zannımızca tesadüfî değildir. Gönül ehlinden ve keşf sahiplerinden olan ilâhî aşk delileri ve tasavvufî cezbe hâlinde bulunan dîvâneler bu irfanî bilgilerin az sayıda gönül ehline müjdelendiğini bilip buna göre amel etmektedirler.[157] Necdet Tosun'un TDVİA'daki makalesinde kaydettiği birtakım malûmat fikirlerimizi bu bağlamda desteklemektedir.[158]

"Esrâr" kavramının klâsik Türk şiiri literatüründe mecnûn tipiyle özdeşleştirildiğini gördüğümüz bu mecmuanın evvelâ Şeyh Attâr'dan Tebrizli Ahmedî'nin tercümesiyle Anadolu sahasına ulaşması ve buradan da başka tercümelerle yaygınlaşması deyim yerindeyse bir *Esrâr-nâme* literatürünün meydana gelmesine de zemin hazırlamıştır. "Esrâr" kelimesinin ıstılâhî manası ve mahiyeti üzerine tasavvufî yorumlar getiren ve bu bağlamda nice eserler kaleme alan mutasavvıflar ve İslâm âlimleri, *Esrâr-nâme* kavramını neredeyse müstakil bir klâsik Türk şiiri türü mertebesine ulaştırmışlardır. Ayan'ın eserinde zikrettiğine göre bu kelimenin ıstılâhî mahiyeti ve kültürel derinliğinden ilham ve feyz alınarak kaleme alınan *Esrâr-nâme*ler sınırlı sayıdadır. Onun verdiği malûmata göre *Esrâr-nâme'*leri ile tanınan şair ve âlimler şunlardır: Ahmedî-i Tebrizî (ö. 884/1480'den sonra), Molla Abdullah Simavî (İlâhî) (ö. 896/1491), Huzurî-i Mevlevî (16. asır), Şeyh Latifî (ö. 972/1565)[159] Ayan aynı sayfada verdiği diğer bir malûmatta ise Şeyh Ebu'l-Hasan-ı Larendî'ye ait bir *Esrâr-nâme'*nin olmadığının kesinlik kazandığını, Gülşenî'nin *Raz-nâme* adlı eserine de *Esrâr-nâme* dendiğini kaydetmektedir. Ayrıca Murâdî (Sultan Üçüncü Murad)'nin de

---

[156] Uludağ, s. 317. (Uludağ bu malûmatı verdikten sonra "sır" kelimesiyle ilgili diğer kavramları şöyle sıralamaktadır: sırlamak, sırr-ı Hak, sırr-ı hakikat, sırr-ı hal, sırr-ı halk, sırr-ı ilim, sırr-ı kader, sırr-ı rubûbiyet, sırr-ı sır, sırr-ı tarikat, sırr-ı tecelliyat, sırri, sırriyye)

[157] "Esrâr" kelimesinin tasavvuf tarihi ve kültürü içindeki serencamı modern anlamdaki Türk şiirinde de bir tema ve imge konusu olmuştur. Anadolu'da neş'et eden İslâm tasavvuf kültür ve edebiyatının geleceğe bıraktığı en köklü miras, yüzlerce yıl bu topraklarda harmanlanarak çok müstesna edebî damarlar meydana getiren bazı kelimelerin daima şiirle hemhal ve hemdem olmasıdır. Merhûm Sezai Karakoç'un *Zamana Adanmış Sözler* adlı eserindeki "Sürgün Ülkeden Başkentler Başkentine" şiirindeki şu mısra tabiri caizse Attâr'ın ve nice sûfînin kalbine ve ruhuna ilham olan ilâhî aşk estetiğinin Karakoç'taki yansımasıdır: "Sırların sırrına ermek için sende anahtar vardır." (Diriliş Yayınları, İstanbul, 1985, s. 29.) Attâr ve ondan sonra gelen nice sûfînin gönlünde derin bir idrak ve hâl noktası oluşturan ilâhî aşk güzelliği ve ilâhî aşk deliliği olgusu Karakoç'ta "anahtar" imgesiyle ifadesini bulmuştur.

[158] Necdet Tosun, "Sır", **TDVİA**, Cilt: 37, İstanbul, 2009, s. 115.

[159] Ayan, s. xxxv.

*Esrâr-nâme* adlı bir eserinin olmadığını, müstensihlerin veya katalog düzenleyenlerin Sultan Üçüncü Murad (Murâdî) ile *Mahabbet-nâme* sahibi Seyyid Murâdî'yi birbirlerine karıştırmış olabileceklerini dile getirmektedir.

Burada üzerinde durmayı münasip gördüğümüz bir başka husus da Ahmet Kartal'ın Tebrizli Ahmedî'nin *Esrâr-nâme* adlı eseri üzerine kaleme aldığı inceleme yazısıdır. Bu çalışmanın en özgün yanlarından birisi de Tebrizli Ahmedî'nin *Esrâr-nâme Tercümesi'*nin Attâr'ın diğer eserleriyle ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevi-i Manevî*'si ile olan şekil ve muhteva ilişkisini tablo halinde bizlere sunmasıdır. Örneğin, Tebrizli Ahmedî'nin *Esrâr-nâme Tercümesi*'nde bulunan "Hikâyet Fî Şeyh-i 'Âlî Rahmetü'llâhi 'Aleyh", "Hikâye-i Sultân Mahmûd-ı Gaznevî" ve "Hikâyet-i Bâyezîd-i Pehlevân" hikâyelerinin *Mesnevi-i Manevî*'den tercüme edildiğine dair kayıt mühimdir.[160] Bu hikâyeler mecmuada sırasıyla şu başlıklar altında verilmiştir: Hikâyet-i İbrâhîm Edhem (r.s.) (bey. 972-998), Hikâyet-i Sultân Mahmûd (bey. 1193-1217), Hikâyet-i Bâyezîd-i Bistâmî (bey. 1357-1410).

Bu mukayeseli inceleme hiç şüphesiz mecmuanın diğer nüshalar arasındaki yerini tespit etmek bakımından önem arz etmekle beraber eserin dahil olduğu diğer *Esrâr-nâme* Tercümelerinin Türk-İslâm edebiyatındaki yeri ve önemini daha berlirgin bir hâle getirecektir. Biz de bu bağlamda bu mecmuayı ilgili mevzumuz çerçevesinde muhteva bakımından incelemeye tâbi tutarken daha nesnel, somut ve bilimsel tespitler yapmak adına gerekli görülen yerlerde Gönül Ayan'la ve diğer akademik çalışmalarla mukayeseli bir çalışma disiplinini takip edeceğiz.

Öte yandan, daha evvel de belirli sebeplerle ifade etmeye çalıştığımız gibi üzerinde çalıştığımız mecmuanın hem kıssa hem menâkıbnâme mahiyetinde dinî ve tasavvufî hikâyeleri ihtiva ettiğini söylemek mümkündür. Bu tespitin yanında hikâyelerin dinî-ahlâkî gâye ile ve didaktik bir üslûpla kaleme alındığını da eklemek yerinde olacaktır. Türk-İslâm edebiyatı sahasında kıssa ve menâkıbnâme mahiyetindeki eserlerin dinî-tasavvufî hassasiyetle kaleme alındığı bu alanın uzmanlarınca bilinen bir durumdur. Bunun yanında bu tip hikâyelerde didaktik bir üslûpla bazı tasavvufî ıstılâhların ve kültür öğelerinin izahına çalışıldığı da muhakkaktır. Mecmuada gerek kıssa gerekse menâkıbnâme mahiyetini yansıtan hikâyelerin muhtevası

[160] Kartal, ss. 223-224. (Daha evvel de ifade edildiği gibi bu karşılaştırma tablosuna Şeyh Attâr'ın şu eserleri alınmıştır: *Esrâr-nâme*, *Musîbet-nâme*, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, *İlâhî-nâme*)

dikkate alındığında tasavvufî öğreticiliğin ve hassasiyetin ön plana alındığı da görülecektir.

Bunun yanında, ilgli mecmuanın bir *Esrâr-nâme Tercümesi* olması hasebiyle Türk-İslâm edebiyatı sahasında bir *Esrâr-nâme* türünün de varlığını burada kaydetmeyi münasip görüyoruz. Zira, Şeyh Attâr'ın bu müstesna eserinin Anadolu coğrafyasında birçok tercümesinin yapılması ve bu bağlamda eserler kaleme alınması *Esrâr-nâme* kavramının diğer edebî türler arasında kendisine müstakil bir yer edinmesine zemin hazırlamıştır.[161]

Öte yandan, mecmuanın özellikle muhteva incelemesini kolaylaştırması ve hikâyelerin tertibe uygun bir şekilde incelenebilmesi adına eserde yer alan hikâyeleri kıssa mahiyetinde olan hikâyeler, menâkıbnâme mahiyetinde olan hikâyeler ve müstakil hikâyeler başlıkları altında tasnif etmeyi münasip gördük:

**Kıssa Mâhiyetinde Olan Hikâyeler**

1. Hikâyet-i Dîvâne Bâ-Sultân-ı 'Amîd: Birinci temmet kaydı bölümünde bu hikâye (bey. 1-49) başlıksız yer almaktadır.

2. Hikâyet-i Mûsâ 'Aleyhi's-selâm Berh-i Esved: Birinci temmet kaydı bölümünde bu hikâye (bey. 147-189) "Hikâyet-i Uhrâ" adıyla geçmektedir.

3. Hikâyet-i 'Îsâ 'Aleyhi's-selâm Be-Cüvân-ı 'Âbid: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

4. Hikâyet-i Mûsâ 'Aleyhi's-selâm Be-Zâhid: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır. Hikâye mürettep değildir. 21[a] ve 21[b] yüzünde hat bulunmamaktadır. Ayrıca, 502-518 beyitler, Ayan'ın eserinde belirtilen "Hikâyet-i Fî

[161] Bu bağlamda *Esrâr-nâme* adı altında kaleme alınan bazı eserlerle ilgili şu çalışmalara müracaat etmek faydalı olacaktır: İbrahim Halil Tuğluk, "Lâmekânî Hüseyin'in Esrâr-nâme Tercümesi", **Turkish Studies**, Volume:3/4, Summer-2008; Ayşe Çelebioğlu, "Şeyh Latîfî Ve Esrâr-Nâme Adlı Risalesi", **Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 8, Ordu, 2014; Bahanur Özkan Bahar, "Esrâr-Nâme-i Âşıkân'daki Bazı Hikâyeler", **Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi**, Sayı: 6/2, 2017; İbrahim Kutluk, "Kültür ve Dil Tarihimizin Yeni Bir Vesikası: Attâr'ın Esrâr-nâme Tercümeleri", **İÜ Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 1-2, 1946; Nakşî Ali Akkirmânî, **Esrâr-nâme: İnceleme-Mukayeseli Metin-Tıpkıbasım**, Haz. İsmail Yıldırım, Gece Kitaplığı, Ankara, 2020; Meryem Babacan Bursalı, "Berlin Devlet Kütüphanesi'nde Bulunan Bir Mecmuâ ve Müellifi Bilinmeyen Bir Eser: Esrâr-nâme", **Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 2, Aralık, 2017; Hayati Yavuzer, **Şeyh İlâhî'nin Esrâr-Nâmesi (Hayatı-Eserleri-İnceleme-Metin)**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1988; Elif Gülseven, **Gülşenî-Esrârnâme (Metin-İnceleme**), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1999.

Sultân Mahmûd Ma'a Pîr-i 'Azîz" adlı hikâyesindeki 1438-1456 beyitleriyle muhteva benzerliği göstermektedir. Yine 519-553 beyitler, Ayan'ın eserinde belirtilen "Hikâyet-i Mürîd-i Şeyh Cüneyd Rahmetü'llâhi 'Aleyh" adlı hikâyesindeki 1161-1197 beyitleriyle benzerlik göstermektedir.

5. Hikâyet-i Muhammed 'Aleyhi's-selâm Bî-çâre-i Seyyâh: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır. Hikâye Ayan'da ve *Esrâr-nâme* Tercümeleri ile ilgili daha evvel bahsettiğimiz tezlerde bulunmuyor.

6. Hadîs-i Mustafa 'Aleyhi's-salvetü Ve's-selâm: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

7. Hikâyet-i Mûsâ 'Aleyhi's-selâm: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

8. Hikâyet-i Mûsâ 'Aleyhi's-selâm Bâ-İblîs-i La'în: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

9. Hikâyet-i Dâvûd 'Aleyi's-selâm: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır. Hikâye, iki müstakil hikâyenin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Bir başka deyişle ikinci müstakil hikâyeye ayrı bir başlık açılmayarak tek bir hikâye gibi tertip edilmiş. Zira eserde 1730-1758 beyitler birinci hikâyeyi teşkil etmektedir. Bu hikâye Ayan'da "Hikâyet-i Hazret-i Dâvûd Radıya'llâhu Te'âlâ 'Anh" ismiyle geçmektedir. İkinci müstakil hikâye ise mecmuada 1759-1799 beyitlerindedir. "Çün İskenden bâ-hakîm pür-hıred/Kaldılar zulmet içinde bî-meded" beyitiyle başlayan hikâye Ayan'da "Hikâyet-i İskender Bâ-Hakîm Radıya'llâhu Te'âlâ 'Anh" ismiyle geçmektedir.

10. Hikâyet-i Bel'am: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır. Hikâye Ayan'da "Hikâyet-i İskender Bâ-Hakîm Radıya'llâhu Te'âlâ 'Anh" adlı hikâyenin içinde geçmektedir. (Ayan'da bey.1349-1365)

**Menâkıbnâme Mâhiyetinde Olan Hikâyeler**

1. Hikâyet-i Şeyh Cüneyd-i Bâ-Mürîdân: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır. Hikâyenin 679-701 beyitleri Ayan'la muhteva bakımından büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Ancak 702-716 beyitler Ayan'daki diğer beyitlerle muhteva bakımından örtüşmemektedir.

2. Hikâyet-i Bâyezîd-i Bistâmî Ba-Ca'fer-i Sâdık: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

3. Hikâyet-i Şiblî Dîvâne: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

4. Hikâyet-i İbrâhîm Edhem (r.s.): Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

5. Hikâyet-i Civân-ı Merd: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

6. Hikâyet-i Süfyân Bülbül ü Ez-Be-Ser: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

7. Hikâyet-i Bâyezîd-i Bistâmî: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

8. Hikâyet-i Bâyezîd-i Bistâmî: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

9. Hikâyet-i Hasan-ı Basrî: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

10. Hikâyet-i Bu'l-Hasan: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

11. Hikâyet-i Bâyezîd: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

12. Hikâyet-i Şiblî: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır. Hikâye mürettep olarak 1817-1852 beyitlerde tamamlanmaktadır. Ancak 1853-1895 beyitleri Ayan'da "Hikâyet-i Hatm-i Kitâb" bölümünün içinde geçmektedir.

**Müstakil Hikâyeler**

1. Hikâyet-i 'Azîz Reften-i Bedîde Dîvâne: Birinci temmet kaydı bölümünde yer alan bu hikâye (bey. 50-95) "Hikâyet-i Uhrâ" adıyla geçmektedir.

2. Hikâyet-i Dîvâne: Birinci temmet kaydı bölümünde yer alan bu hikâye (bey. 96-146) "Hikâyet-i Uhrâ" adıyla geçmektedir.

3. Hikâyet-i Şâh-ı Nasr-ı Ahmed Bâ-İlyâs-ı Muhtesib: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

4. Hikâyet-i Hârunu'r-Reşîd Bâ-Dîvâne: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

5. Hikâyet-i Dîvâne Reften-i Ka'be: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır. Hikâyenin $28^{a}$ ve $28^{b}$ yüzünde hat bulunmamaktadır. Bu yüzden muhteva bakımından natamamdır.

6. Hikâyet-i Dîvâne-i Be-Şâh-ı Nûşirevân-ı 'Âdil: Birinci temmet kaydı bölümünde yer alan bu hikâye (bey. 190-224) "Hikâyet-i Uhrâ" adıyla geçmektedir. Ayrıca, birinci temmet kaydı bölümünde yer alan 225-267 beyitler bu hikâyeye müstakil bir başlık olmadan eklenmiştir. Oysa eklenen bu hikâye muhteva bütünlüğü bakımından ayrı bir bölüm oluşturmaktadır. Bu bölüm, ikinci temmet kaydı bölümünde "Hikâyet-i Merd-i Mecnûn" başlığı altındaki hikâyenin içinde bulunmaktadır.

7. Hikâyet-i Merd-i Mecnûn: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır. Hikâyenin 905-935 beyitleri Ayan'da "Hikâye-i Dîvâne-i 'Acem" adlı hikâyenin içinde geçmektedir.

8. Hikâyet-i Pâdişâh-ı Bâ-Dîvâne: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

9. Hikâyet-i 'Abdu'llâh-ı Tâhir Ez-Pîre-zen: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

10. Hikâyet-i Fâzıl-ı Nâmudâr: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

11. Hikâyet-i 'Âlim-i Mu'teber: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

12. Hikâyet-i Dîvâne: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır Hikâyenin 1160-1188 beyitleri Ayan'daki "Hikâye-i Dîvâne-i 'Acem" adlı hikâyeyle benzerlik göstermektedir. Ancak 1189-1192 beyitleri Ayan'daki hikâye sırasına uymamaktadır.

13. Hikâyet-i Sultân Mahmûd: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır. Tek başlık altında verilen bu hikâye, kanaatimizce üç farklı ve müstakil hikâye birleştilerek tertip edilmiştir. Zira, bu hikâyenin 1193-1217 beyitleri Ayan'la muhteva ve tertip bakımından örtüşmektedir. Bu beyitlerde verilen hikâye bittikten sonra hemen akabinde "Nitekim Mahmûd ile Ayâs idi/Bir dem ansız gicse 'ömri pâs idi" beyitiyle (bey. 1218) başlayıp "Anlara bağışla kim buldı yakîn/ Rahmeti'llâhi

‘aleyhim ecma’în” beyitiyle (bey. 1271) biten hikâye ikinci müstakil hikâyeyi ve “Meğer kim ‘Âişe ol sözü şîrîn/Emn-i bustânı cândan gayb-ı şîrîn” beyitiyle (bey. 1272) başlayıp “Pâdişâh otursa tahtında emîn/Mahv olur zerd ü haremi bil yakîn” beyitiyle (bey. 1308) biten hikâye de üçüncü müştakil hikâyeyi teşkil etmektedir. Bahsettiğimiz bu son iki hikâye hem Ayan’da hem de diğer tezlerde bulunmamaktadır.

14. Hikâyet-i Pîr-i ‘Âbid Bâ-Sultân-ı Mahmûd: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır. Hikâye de muhteva ve şekil bakımından mürettep değildir. Zira, bu hikâyenin 1309-1315 beyitleri Ayan’la örtüşmektedir ancak hikâyenin $51^{a}$ ve $51^{b}$ yüzünde hat bulunmamaktadır. Öte yandan devam eden beyitler Ayan’da “Hikâyet-i ‘Âşık-ı Rûy-ı Ka’be vü Mest-i Hudâ” adlı hikâyenin içinde dört beyit eksik olarak geçmektedir. (Ayan’da bey. 1263-1305)

15. Hikâyet-i Şeyh-i A’zam Perverdgâr-ı Gerden: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

16. Hikâyet-i Hindî Be-Tûtî: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

17. Hikâyet-i Hindî-i Şûrîde: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır.

18. Hikâyet-i Ahdise: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır. Hikâye Ayan’da “Hikâyet-i Hatm-i Kitâb” bölümünün içinde geçmektedir. Müstakil bir muhtevası ve konu bütünlüğü yoktur. (Ayan’da bey. 1832-1855)

19. Hikâyet-i Pâdişâh-ı Bâzir-dân: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır. Yaptığımız mukayeseli incelemeye göre bu hikâye Ayan’da ve diğer tezlerde bulunmamaktadır.

20. Hikâyet-i Sultân Mahmûd u Ayâs: Bu hikâye ikinci temmet kaydı bölümünde yer almaktadır. Yaptığımız mukayeseli incelemeye göre bu hikâye Ayan’da ve diğer tezlerde bulunmamakadır.

Malûm olduğu üzere üzerinde çalıştığımız *Esrâr-nâme* tercümesi hem dinî ve tasavvufî özellikler göstermekte hem de hikâyeler ahlâkî ve öğretici göndermeler içermekte olup bu husus bir arada alınıp değerlendirilebilir.

Ayan’ın çalışması ile bizim üzerinde çalıştığımız mecmua arasında mesnevi tertibi bakımından bir mukayese yapıldığında şu neticeye ulaştığımızı söyleyebiliriz:

Ayan'ın çalışması olan *Esrâr-nâme* 84 beyitlik bir girişle başlar. Daha sonra giriş bölümü şu alt bölümlerle devam eder: "Tahmid", "Der-Medh-i Resûl-i Ekrem Sallâllâhu Aleyhi ve Sellem". Konuların işlendiği asıl bölümde birbirinden müstakil otuz dokuz hikâye yer almaktadır. Bitiş bölümü ise "Hikâyet-i Hatm-i Kitâb" adını taşımaktadır. Eserinde sonunda ayrıca bir de "Tarih" beyiti bulunmaktadır. Eser bu hâliyle toplamda 1865 beyittir. Ayan'ın beş nüshadan müteşekkil tenkitli metni görüldüğü üzere mürettep bir mesnevi hâlini göstermektedir. Buna mukabil muhtevasındaki birçok hikâyeden Ahmedî'nin *Esrâr-nâme Tercümesi*'nin 21. nüshası olarak değerlendirebileceğimiz eser ise bu tertip düzenine uymamaktadır. Bu bakımdan ilgili eseri gayrimürettep bir mesnevi olarak tespit etmek yerinde olacaktır. Hiç şüphesiz, bu gayrimürettep durum, hikâyelerin tertip edilmesinde ve muhtevanın da sağlıklı bir şekilde anlaşılmasında ciddi şekilde meseleler ortaya koymaktadır. Müellifi ve müstensihi belli olmayan bu mecmuanın neden bu şekilde tertip edildiğinin cevabını bulmak ilmî açıdan zor görünmektedir. Ancak şu noktayı vurgulamak gerekir ki bu mecmuanın müstensihi kuvvetli bir ihtimalle Ayan'da bulunmayan birkaç hikâyenin dışında eseri çoğaltırken müstakil bir eser kaleme alma endişesi ve ihtiyarıyla elinde bulunan asıl nüshadan değişiklikler yapmak istemiş, bazı beyitleri farklı hikâyelere alarak geçiş düzenini bozmuş ve bazı hikâyelerin içine başka hikâyelerden beyitler ekleyerek yeni bir nüsha veya mecmua niteliğinde bir eser ortaya koymak istemiş olabilir. Eserde hat bulunmayan boş varaklar böyle bir gayrinizamî ve gayrimürettep temâyülü kanıtlar niteliktedir. Öte yandan bu durum, hikâyeleri sağlıklı bir şekilde okuyup değerlendirmeyi de giderek zorlaştırmaktadır. Bu durumu somutlayacak bazı tespitlerimizi şöyle sıralamak mümkündür:

**1**. İkinci temmet kaydı bölümünde $11^{b}$, $12^{a}$ ve $12^{b}$ yüzlerinde hat bulunmamaktadır. $13^{a}$/268 ile $13^{a}$/273 beyitleri ise Ayan'da "Der-Medh-i Resûl-i Ekrem Sallâllâhu 'Aleyhi ve Sellem" bölümü içinde geçmektedir. Yüksek bir ihtimalle hat bulunmayan bu varak yüzlerinde Ayan'da gördüğümüz tahmid veya na't bölümünden beyitler bulunmaktaydı. Elbette bunun tam tersi bir durumu da ihtiva ettiğini akıldan çıkarmamak gerekir. Zira, bu boş yüzler müstensihin gayrinizamî tutumuna bakılırsa başka hikâyelerden parçalara ayrılmış ve sonradan unutulmuş da olabilir.

**2.** Mecmuadaki "Hikâyet-i Şiblî" bölümünde $70^{a}$/1853 ile $71^{b}$/1895 beyitleri Ayan'da "Hikâyet-i Hatm-i Kitâb" bölümü içinde geçmektedir. Yine mecmuada

"Hikâyet-i Şiblî"den hemen sonra gelen "Hikâyet-i Ahdise" (71$^{b}$/1896- 72$^{b}$/1919) ise Ayan'da "Hikâyet-i Hatm-i Kitâb" bölümü içinde geçmektedir.

**3**. Mecmuadaki "Hikâyet-i Dîvâne" bölümündeki 45$^{b}$/1160- 46$^{b}$/1192 beyitleri Ayan'da "Hikâyet-i Dîvâne-i 'Acem" adlı hikâyenin içindeki geçmektedir. Ancak, Ayan'da geçen bu hikâye çoğaltılırken 33 beyit eksik alınmıştır. Tespit ettiğimiz bu 33 beyitin 31 beyiti ise eserdeki "Hikâyet-i Merd-i Mecnûn" adlı hikâyenin 36$^{b}$/905- 37$^{b}$/935 beyitlerinde geçmektedir.

### 3.1. Hikâyelerin Özetleri[162]

**1-Hikâyet-i Dîvâne Bâ-Sultân-ı 'Amîd**[163]**:** Dirlikten (hayattan) çok ölüme rağbet eden (ölümü seven) bir deli (dîvâne) varmış. Karnı aç ve ciğeri dünya dertleriyle kavrulmuş olarak üryan ve dağınık bir kıyafet ile dolaşırmış. Bu *"âşüfte-dil"* in bir gün yolu "*hor u hacîl*" bir surette gezerken Nişâbûr'a düşmüş. Orada birçok mal, mülk ve besili hayvanla karşılaşınca bunların kime ait olduğunu sorup soruşturmaya başlamış. Kendisine, gördüğü birçok mal, mülk ve davarın Sultan Amîd'e ait olduğunu söylemişler. Ayrıca sultanın şehrine girdiğinde orada baştan aşağı murassa elbiseleriyle ve gül yaprağı gibi titreşen tenleriyle ay yüzlü güzellerin (kulların, tazelerin) hoş ve çekici bir şekilde gezindiğine de şahit olmuş. Zayıf ve çelimsiz bir hâlde şehre girdiğinde bu şahit olduğu sahneler ona uçsuz bucaksız bir gökyüzü gibi görünmüş. Ayrıca, mecnûn (deli) bir şeye daha şahit olmuş ki bu onu şaşırtmış. Buna göre, bu mal, mülk ve zenginlik içinde yaşayan insanların çoğu her yana yayılmış ve tüm şeh-

[162] Mecmuada yer alan hikâyelerin özetleri için daha evvel de eserlerini zikrettiğimiz gibi Gönül Ayan ve Çağlayan Yılmaz'ın çalışmalarından istifade etmeye çalışacağız. Ayrıca, hikâyelerin özetleri sunulurken daha evvel de bir vesileyle vurguladığımız gibi bazı hikâye başlıklarının altında birden fazla hikâyenin tek bir hikâye bütünlüğü uyandıracak şekilde başlıksız olarak birleştirildiğini ve bazı müstakil hikâyelerin belirli kısımlarının bölünerek öteki hikâyelerin örgülerine yapıştırıldığını da görmekteyiz. Bu gayrimürettep durumun metnin bütünlüğünde şekil ve mana karmaşasına yol açtığını bir kez daha vurgulamak gerekir. Eserin şekil özelliklerini incelediğimiz kısımda bu karmaşık durumu ve gayrimürettep yapıyı örnekler vererek izah etmiştik. Metin bir *Esrâr-nâme Tercümesi* olduğundan çeşitli karşılaştırmalar yaparak bu durumu daha evvel vurgulamıştık. Öte yandan biz de adlarını zikrettiğimiz bu hikâye özetlerini sunma tertibine riayet ederek mana ve şekil karmaşasını önlemek adına bizden evvel yapılan bu iki çalışmanın tertibini esas alıp daha anlaşılır ve açık bir bütünlük ortaya koymaya çalışacağız. Bizim üzerinde çalıştığımız mecmuada bulunup diğer *Esrâr-nâme Tercümesi* çalışmalarında bulunmayan hikâyelerin özetlerini ise aynı tertip usulüne uygun olarak sunmaya gayret edeceğiz. Netice olarak hikâye başlıklarını esas olarak adlarını zikrettiğimiz çalışmalarda geçen özetleri de göz önünde bulundurarak muhtevanın daha vüzuh bir şekilde ortaya konmasına gayret göstereceğiz.

[163] Mecmuanın birinci temmet kaydı bölümünde bu hikâye başlıksız olarak geçmektedir.

ri kaplamış. Sanki onlar başı sürekli yükseklerde gezen, bu zenginlik, güzellik ve şatafatla gururlanan birer nefis kurbanı olmuşlar. Öyle ki bu halkın pek çoğu Sultan Amîd'in tahtının önünde daha fazla mal, mülk ve dünyalık tamah için üst üste birbirlerini ezercesine firâvân (çok, aşırı) bir sahne oluştururlarmış. Bunları gören ve işiten mecnun (deli) bu durumdan çok müteessir olmuş ve başındaki külâhı havaya atarak *"ârâm-ı cân*" olan o sevgiliye, yani Allah'a hitaben şunlar dökülmüş dilinden: "Bana yarım ekmek bile vermiyorsun, bu eskiyi (külâhı) da al, Şah Amîd'e ver. Senin öz kulun olduğum hâlde bu vaziyete düştüm. Bari beni Şah Amîd'e kul et de, karnım doyunca ekmek bulayım."

*"Canına od düşerek*" dilinden dökülen bu sözler o biçarenin (âvârenin) açlık ile de terbiye edildiğine bir işaretmiş. *"Zü'l-kerem"*e böyle niyaz eden dîvâne kulun ilâhî bir hikmet neticesinde kendisine "*fermân-ı İlâhî*" erişmiş ve nûr-ı ilâhî tecellî etmiş. Bu dîvâne kulun çeşitli dileklerini kabul eden Yüce Allah, onun yaptığı samimî dua ve niyazlar neticesinde kalbindeki odu dindirmeye çalışmış. Canını bir baştan bir başa gamlar kaplayan bu dîvâne kul, Allah'ın didarına layık olmak için onunla "*kıl u kal*" etmeye çekinmediğinden Yüce Allah da ona şöyle hitap etmiş: "Sen bana daima nazar kıl. Benim varlığıma ve birliğime nazar kıldıkça "*cism-i cânından"* dünyalık olarak hiçbir eser kalmayacaktır. İlâhî fermana uy ki o zaman didarımı göreceksin." Yüce Allah dîvâne kulunun kalbine bunları doğurduktan sonra dîvâne kul bir "*nara vurarak"* gönülden bir "*âh çekmiş."* ve ömrünün kuşu arşa seyran eylemiş. Ömrünün kuşu arşa pervaz eylediğinde, başka bir deyişle kalben Allah'ın ipine sımsıkı sarıldığında kalbi ve zikri pejmürde bir halde ne kelâm söylemiş ne Allah'a kıl u kal etmiş ne de daha evvel gördüğü suretleri düşünür olmuş. Başka bir deyişle canını ve ruhunu Yüce Allah'a sunarak bu cisimlerinden ve suretlerinden azade olmuş. Bu olaydan sonra Hak Teâlâ Musa'ya, namazını kılıp o yüzü nur gibi parlayan dîvâne kulu defnetmesi için emir vermiş. Gökten gelen iki civan (genç), dîvâne kulu guslettirdikten sonra, onu ziynetler, inciler ve yakût eşyalarla süslemişler. Hakikî âşıkların *"kûyu*" sevgilinin hikmet ve rahmet kapısı olduğundan o dîvâne kul, kalben bir "*Ey Hakk!"* diyerek bunun âşıkların yegâne sermayesi olduğunu Allah'ı kalben zikretmiş. Kendisine giydirilen "*hülle ton*" içinde Hakk'ın huzuruna revan olan dîvâne kul, dünyada göremediği bu zenginliği ve güzelliği hakikî sevgili olan Hakk rızasını umarak ahiret hayatında yaşamak için artık uhrevî bir yolculuğa

çıkmaya başlamış. Öyleki şimşek çakması ve gürültüsüyle arşa doğru yola koyulduğunda Musa bile bu durumu "*hayrân u zâr*" içinde izleyerek neredeyse lâl olmuş. Bu hayret ve hayranlık cezbesi içinde bu sırrı Hak Teâlâ'ya sormuş. Yüce Allah Musa'ya şöyle emreylemiş: "Yâ Mûsâ benim böyle kullarım, böyle "sad-hezaran bülbüllerim" çoktur. Sen binde birini dahi görmemişsin ancak biz sana bu hikmeti göstereceğiz." Mûsâ o zaman yine Hakk'a secde etmiş ve Hakk'ın kudretinden ve hikmetinden sual olmayacağını dile getirmiş.

**2-Hikâyet-i 'Azîz Reften-i Bedîde Dîvâne**[164]: Bir aziz zat bir mecnûnun hâlini hatırını sormak için onun yanına gider. İki âlemden elini eteğini çekmiş hâlde, baştan ayağa nur içinde bulunduğunu görür. Aç olup omadığını sorunca on günden beri ağzına lokma koymadığını öğrenir. Ona ekmek ve kebap getireceğini söyler. Dîvâne ise, "Yavaş söyle, bunu Hakk duymasın, yoksa senin burada durmana ve bana bir şey vermene engel olur." der. Sözü edilen aziz şaşırır. "Sen Allah'a bizden daha yakınsın, O'nu çok seversin, O sevdiğinden hiçbir şey esirgemez." deyince buna hitaben dîvâne, "Benim suçum O'nu sevdiğimden midir? Sevmeseydim bana bir ekmek verir miydi? O kendisini seveni daima sınar, sen bunu bilmezden gelsen de Hak seni bu durumla daima sınar." der. Ayrıca "Allah beni, bazen aç, bazan yalın ayak, türlü belalara uğratarak imtihan eyler lakin hiç iltifat etmez. Sevmeyenin işini öne alır, sevenin işine de geriye bırakır." gibi şikâyetlerde bulunur. Bunu işiten aziz zat, "Allah sana helva ekmek vermezse, kimseye verdirmezse bunda bir hikmet vardır." der. Dîvâne ise "Hakk, bâkî ve fânî olmak üzere iki ev yaptı. İkisini de nimetlerle doldurdu. Kur'ân-ı Kerîm'de 'Yiyiniz, içiniz, israf etmeyiniz." buyurdu. Ev sahibi yemek hazırlar da korkutarak 'Yeme!' derse o yemek boğazdan geçer mi? Onu kimse yemez, uzağında durur. Böyle bir haber olmasaydı şimdi ben bu şehri yerdim." karşılığını verir. Aziz zât ise buradan uzaklaşmayı teklif eder. Dîvâne o anda bir dua eder ve duası kabul olur. Canını teslim eder. Aziz zât bu işe şaşırır. Onu yıkayıp kefenler. Ulu kişiler toplanıp namazını kılarlar ve evlerine giderler. Aziz zât gece yarısı dîvânenin mezarına gidince meleklerin dîvânenin etrafını alarak Kur'ân-ı Kerîm'i hatmettiklerini ve hatimden sonra dîvânenin ayağa kalkarak meleklere "Hoş geldi-

[164] Mecmuanın birinci temmet kaydı bölümünde bu hikâye "**Hikâyet-i Uhrâ**" başlığı altında verilmiştir.

niz!" dediğini ve yerini sorduğunu, meleklerin de "Yerin Firdevs-i A'la'dur." cevabını verdiklerini görür ve işitir.

**3-Hikâyet-i Dîvâne**[165] : Bir zaman**,** cihandan "el yumuş, kendi halinde, kimseyle dedikodusu olmayan bir "merd-i dîvâne" vardı. On yedi gün yiyecek içecek bulamadı. Nefsine dayanamadı ve bir mescide gitti. Mescitte Hakk'a "naz u niyaz"lar ederek dualar etti. Bir sahan pilavla iki ekmek istedi. Geleceğinden emin olarak bekledi. Gelmediğini görünce, "Ya Rabb, o halde mescidi yık ve beni hemen öldür!" diye yakardı. Ansızın tavandan bir tahta çatladı ve toprak dökülmeye başladı. Dîvâne bunu görünce "Bunu çabuk işittin, çatıyı halkın üstüne yıkarsın, herkesin rızkı senin boynunadır, hakkını isteyen olursa inkâr edip başına toprak saçarsın. Burada beni öldüreceksin. Bari buradan kaçıp çıkayım da uzaktan bakayım." dedi. Dîvânenin dört yanını toprak sardı ve sürüne sürüne, başı gözü yara bere içinde dışarı çıkabildi. Homurdanarak giderken bir kişinin "kulı bile" bir tabak içinde türlü yemeklerle kendisine doğru geldiğini gördü ve bu yiyeceğin kendisine geldiğini öğrenince "İncitmeden vermedi." dedi. Yiyeceği getiren almasında ısrar ettiyse de dîvâne bunu kabul etmedi. Ama gene de bir yudum aldı. Yutar yutmaz coşarak nara kopardı. Ondan sonra kırk yıl yemek yemedi. Çevresi türlü yiyeceklerle dolu olarak her nefesini bayram sevinci içinde geçirdi. Çünkü ona, "Hak cemâli her dem gıda." idi ve o, bu durumu böyle telâkkî eyledi.

**4-Hikâyet-i Mûsâ 'Aleyhi's-selâm Berh-i Esved**[166]**:** Hz. Musa zamanında**,** yeryüzünde bir başka eşi olmayan, görünüşte temiz tıraşlı, gerçekte hâl ehli Berh-i Esved adlı bir dîvâne vardır. Viranelerde oturur, başka hiç kimse ona yaklaşmaz. Bir yıl çok kıtlık olur. Cihan açlık ve kıtlık yüzünden harap ve perişan haldedir. Hz. Musa kırk gün dua eder fakat yağmur yağmaz. Halk arasında, Hz. Musa'nın Allah tarafından reddedildiği dedikodusu yayılır. Hz. Musa, Allah'tan bunun sebebini sorar. Hak Teâlâ ise "Berh-i Esved adlı kuluma git, onun gönlünü hoşnut eyle." der. Yerini öğrenir ve onun bulunduğu yere gider. Selâmdan sonra Berh-i Esved, Musa'ya küs-

[165] Mecmuanın birinci temmet kaydı bölümünde bu hikâye "**Hikâyet-i Uhrâ**" başlığı altında verilmiştir.
[166] Mecmuanın birinci temmet kaydı bölümünde bu hikâye "**Hikâyet-i Uhrâ**" başlığı altında verilmiştir.

tüğünden dolayı Allah'ın rahmet bahşetmesine engel olduğunu söyler. Çünkü Hz. Musa onu ziyarete hiç gitmemiştir. Şimdi, "Sen geldin, küskünlüğüm gitti." der. Hz. Musa'ya "Sen Allah'tan utanırsın, onunla hoş geçinirsin, ben ona öyle bir kötek vururum ki hemen yağmuru sana alırım." der demez elendeki köteği yere vurur. Bunun üzerine yağmur boşanır. Her taraf sulara gark olur. Hz. Musa hayretinden bir kelime dahi söyleyemez olur. Nice gün geçtikten sonra Berh-i Esved'e Allah'ın kendisini hoş görüp görmediğini sorar. O da "Eğer sözüm ona hoş gelmeseydi bu kadar yağmuru sana verir miydi?" der. Bu işe şaşan Hz. Musa'ya Allah şöyle hitap eder: "Sen rahat ol. Kullarımın bana gelmesinde bin türlü yol vardır. Her kulum bana bir yoldan gelir."

**5-Hikâyet-i 'Îsâ 'Aleyhi's-selâm Be-Cüvân-ı 'Âbid:** Meryem oğlu İsa, bir yere giderken yeşillikler içinde güzel bir mescidi ve mihrabı olan yerde tek başına oturan bir "âbid"i görüp burada niçin oturduğunu sorar. Âbid, uzun senelerden beri orada ibadetle meşgul olduğu için zamanın nasıl geçtiğini bilmediğini, Allah'tan bir haceti olduğunu fakat Allah'ın bunu kabul etmediğini söyler. Hz. İsa "Bana hacetini söylersen ben senin için dua ederim." der. Âbid ise "Bana O'nun 'mahabbet"inden bir nebze versin." deyince Hz. İsa dua eder. Hatiften gelen ses ona arzusunun kabul olduğunu bildirir. "Mahabbet"in zikrini duyan âbid, nara vurup yakasını yırtmaya başlar. Mescid ile mihrabı yıkarak şaşkın bir halde kendini dağlara vurur. Bir zaman sonra İsa geri döndüğünde her şeyin mahvolduğunu görür. Allah'a âbidin ölüp ölmediğini sorar. Sağ olduğunu duyunca onu ayaküstü kırk yıl yemeden içmeden "Hû" demekte olduğunu müşahede eder. "Hû"dan kasdının Allah mı olduğunu sorunca Allah sözünü duyan âbid, canını Allah'a teslim eder. Hz. İsa, bu işin sırrını öğrenmek ister. Allah, Hz. İsa'ya şöyle buyurur: "İstediğini yerine getirdim, zerrece verdim. Fazla verseydim derhal mahvolurdu." Hikâyeye göre Hz. Musa da böyle bir hâle düşmüştür, sonra tevbe etmiştir.

**6- Hikâyet-i Mûsâ 'Aleyhi's-selâm Be-Zâhid**[167]**:** Bir gün İmran oğlu Musa, Tûr yönüne giderken nura gark olmuş bir zâhid ona "Allah'ın buyruklarını tuttum.

[167] Bu hikâyenin, mecmuanın 21[a] ve 21[b] yüzlerinde hat bulunmamasından dolayı eksik olarak oluşturulduğunu düşünmekteyiz. Biz buna rağmen Ayan ve Yılmaz'dan hareketle hikâyenin özetini sunacağız.

Senin sözüne kulak verdim. Allah beni bağışlar mı?" diye sormasını ister. Daha sonra bir başka dîvâne âşık "Ben Hakk'ın dostuyum, beni dost eylemesini söyle." der. Az sonra başı açık, yalın ayak bir dîvâne Musa'ya: "Allah'a söyle, o beni böyle başı dönmüş olarak yürütüyor, ne vermişse geri alsın. Sıkıntıdan canım ağzıma gelmiştir. Bana ettiklerinin sebebi nedir? Bundan dolayı O'nu terk ettiğimi söyle." der. Musa bu üçüncü dîvâneyi hoş görmez ve onu ayıplar. Tûr'a gelince Allah'a ilk ikisinin isteklerini bildirir, üçüncüyü gizler. Ancak Allah üçüncüsünün isteğini sorar. Musa, "O çok sözler söyledi ama ben tekrardan utanırım." deyince Allah, " Git, ona selam söyle, O beni terk etse de ben onu terk etmem. O bana doysa da ben ona doymam." der. Musa üçüncü dîvâneye Allah'ın sözlerini getirir. Dîvâne ise "Sen benim sözüme kulak vermedin. Allah'la alışverişimi gördün. Sen Allah'ın kullarına doğru bak. Onların gönüllerine mûtî olasın. Kendini düşünen, Allah'ı düşünmez. Allah herkesi Allah'ı gören eylesin." diye cevap verir.

**7-Hikâyet-i Pîr-i 'Âbid Bâ-Sultân-ı Mahmûd**[168]**:** Sultan Mahmud yanında Ayas ve Hasan olduğu halde irfan sahibi bir piri görmeye gider. Attan inerek karşısına diz çöker. Döşeği parça parça, üstünde yırtık bir hırkası buna rağmen gözleri ışıl ışıl ve dünyadan elini eteğini çekmiş olan bu pirin adı Sedîd-i Anberî'dir. Padişah ondan bir nasihat ister. Bir âyetin ("Allah dilediğini yüce, dileğini zelil kılar.") manasını sorar. Pir, "Hem senin hem de benim hakkımızdadır. Sen mala mülke düştün, zelil olursun. Ben onun varına razı olmadım, gece gündüz dîdârını isterim. Bana bu desti ile hasır yeter. Sen varlığını düşün. Allah bana izzet, sana zillet nasip etmiş. Bari adaletle hükmet." der. Pir kalkıp abdest alarak namaza durur. Şah onun eşiğinde yedi gün yedi gece bekler. Ağlayıp inler. Namaz bir türlü bitmez. Sultan tahtına döner. Kısacası namaz altı ay sürer. Bu Allah'ın kuluna bir inayetidir.

**8-Hikâyet-i Şeyh Cüneyd-i Bâ-Müridân**[169]: Şeyh Cüneyd-i Bağdâdî'nin sabırlı, çok dindar, on yedi günde bir kuru ekmekle beslenen, mescid köşesinde otu-

[168] Bu hikâye, mecmuada üç dağınık parça halinde verilmiştir. Hikâyenin giriş kısmı 1309-1315 arasında, gelişme bölümü 502-518 arasında, gelişme bölümünün bir kısmı ile sonuç bölümü 702-716 arasında görülmektedir. Ayan'da bu hikâye, "**Hikâyet-i Fi Sultân Mahmûd Ma'a Pîr-i 'Azîz**" başlığı altında tertip edilmiştir. (1431-1471)

[169] Bu hikâye, mecmuada bir önceki hikâye ile bütünleştirilerek verildiği için ayrı bir başlık altında tertip edilmemiştir. Halbuki bu hikâye Ayan'da "**Hikâyet-i Mürîd-i Şeyh Cüneyd (r.a.)"** başlığı

ran, ömrünü ibadetle geçiren bir müridi vardır. Bir kişi, kimseye görünmeden bu müride gelerek hatırını sorar. Mürid de onun yüzünü görmek ister. Fakat o, cuma sabahı tanla hazır olmasını, o zaman beraber oturup sohbet edeceklerini söyler. Cuma sabahı, halktan uzak bir yerde buluşurlar. Gelen, yeşil giyimli ve uzun boyludur. Mürid, onun kim olduğunu sorar. Misafir, "Biz ruhaniyiz, her emin kişi bize mahremdir. Biz seninle dostuz." der. Aradan perde kalkar. Mürid, "Cuma'yı beraber kılalım." der. O ise "Senin gördüğünü başkaları görmez, gözleri kusurludur. Nerede otursam huzursuz olurum." cevabını verir. Müridle duvar arasında durmayı kabul eder. Bir ara tebessüm eder. Mürid, tebessümünün sebebini sorunca gördükleri karşısında iğrendiğini söyler. Mürid, onun gördüklerini görmediği ruhaninin yardımıyla mescidin ala kargalarla dolu olduğunu, her kişinin başı üstüne birinin konup birinin kalktığını, bazısının beynini dağıttıtğını, bazısının yüreğini delip soruduğunu, bu arada bir akkuşun orta yerde bir nice şahıs üstünde uçtuklarını görür. Mürid bunların ne demek olduğunu sorar. Ruhani ise, "Her kul Hakk'ı zikretmekte gâfil olursa İblis ona her dem bir yol bulur. Dünyaya tamah Hakk'ı zikretmenin yerini almışsa şeytan ava çıkmış bir avcıdır." der. Mürid bunları işitince üzüntüsünden kendinden geçer.

**9- Hikâyet-i Muhammed 'Aleyhi's-selâm Bî-çâre-i Seyyâh**[170]**:** Ahbar içinde bilgi ve hikmetiyle ün salmış bir merd şunları nakletmiştir: Bir gün âlemdeki tüm insanların dostu ve sevdiği, kendisinden daima emin olunan Hz. Peygamber, yanındaki ashab ile gün gibi oturmuş sohbet ederken kimsesiz bir âdemoğlu Hz. Peygamber'in huzuruna gelip O'na bir müşkülünü arz eder. Ayrıca Hz. Peygamber huzurunda bu cihanda tek destekçisinin ve "yârinin" o olduğunu da ifade eder. Bu hâle ve kelâma mukabilen Hz. Peygamber, bu âdemoğluyla beraber giderek ashabının yanından ayrılır. Hz. Peygamber'in onunla yoldaş olmasına sevinen fakir kul, yolda ilerlerken asıl niyetini aşikâr ederek bunca gündür aç olduğunu ve Hz. Peygamber'in ona yardım etmesini talep eyler. Bu fakir âdemoğlu bir yün eğirdiğini ve bunun karşılığında buğday almak niyetinde olduğunu söyler. Hz. Peygamber onun söylediklerine incinmeyerek, "mücellâ göğsüne hiç gerd konmayarak" ve talebi yerine getir-

altında ve 1161-1197 arasında geçmektedir. Tespitlerimiz göre bu hikâye mecmuada ikiye bölünüp tertip edilmeye çalışılmıştır. Birinci kısım eserde bu başlık altında 679-701 arasında, ikinci bölüm ise 519-553 arasında bulunmaktadır.

[170] Bu hikâye; Ayan, Yılmaz, Tegün ve Ceylan'da bulunmamaktadır.

mekten utanmayarak eğrilmiş yünü satarak onun yerine buğday alıp bu fakir âdemoğlunun otağının yolunu tutar. Hz. Peygamber içinde hiçbir korku ve keder duymayarak içi ferah ve "şad u handan" bir haletle "halvetine geri döner."

**10-Hikâyet-i Şâh-ı Nasr-ı Ahmed Bâ-İlyâs-ı Muhtesib:** Ahmed bin Nasr bir bahar zamanı lale bahçesinde bir sohbet ve eğlence düzenler. Kendisinden evvel sakiler, mutripler ve ay yüzlü güzeller gönderir. İlyas adlı ehl-i sünnet bir "muhtesib" adamlarıyla beraber bunları darmadağın eder. Haberi padişaha ulaşınca İlyas'a "Ey utanmaz, ben seni muhtesip yaptım. Bu ettiğin ne?" diye çıkışır. İlyas ise "Ey Nasr, Allah'tan sen utan. Bunu Allah mı yoksa Peygamber mi buyurdu?" diyerek Nasr'a meydan okur. Bu meydan okumayı padişah hoş karşılar. İlyas'a bir ihtiyacı olup olmadığını sorar. İlyas, bir şey istemez. Padişahın ısrarı üzerine kulları arasında zayıf bir adama bakarak "Ben dileğimi ondan dilerim." der. Padişah dururken kuldan istemesini ayıplayan Nasr'ın ısrarı devam edince İlyas "Bana elli yük buğday ver ve bunu Semerkand'a ilet." der. Nasr ise bunu yapamayacağını çünkü şurada iki adım bağa yürüyünce ayaklarının kabardığını, Nişabur'dan Semerkand'a kadar yaya gitmesinin mümkün olmadığını söyler. O zaman İlyas, bütün bu Horasan ülkesinin boynunda yük olduğunu ve kıyamette sırat köprüsünden bu yükle nasıl geçeceğini sorar. Bunun üzerine Ahmed bin Nasr tevbe ederek sultanlığı, tacı ve tahtı bırakır.

**11- Hikâyet-i Hârunu'r-Reşîd Bâ-Dîvâne:** Hârunu'r-Reşîd, susuz bir çölde giderken yanındaki su biter. Susuzluktan bağrı tutuşunca "Bana bir içim su bulun." der. Asker su aramak için dağılır. Su bulamazlar. Derken bir adam ortaya çıkar. Hârunu'r-Reşîd'in bitkinliğinin sebebini sorar. Susuzluktan olduğunu öğrenince "Ben sana su bulayım, üzülme." der. Suya karşılık ne vereceğini sorar. Mülkünün yarısını bir içim suya değişeceğini söyler. Elini havada sallayan adam bir kadeh suyla döner. Hârunu'r-Reşîd suyu içince gönlüne bir ferahlık gelir. Halife bir kadeh de Mustafa aşkına ister. Dîvâne yine su verir. Sonra dîvâne, "Çölde önüne bir çeşme çıksa mülkünün diğer yarısını da verir misin?" der. Halife vereceğini ifade eder. Dîvânenin yüreğinden bir çeşme akar. Çöl ve ova suya gark olur. Askerler kırbalarını doldurur, atlarını sularlar. Dîvâne doğrulunca çeşme de kaybolur. Dîvâne, "Bir kadeh suya karşılık verilen mülkün ne değeri olur? Ebedî mülk olan ahireti istemelidir.

Adaletle hüküm vermelidir ki çölde susuz kalmayasın. Dinin temeli adalettir." der. Bundan sonra dîvâne kaybolup gider. Hârunu'r-Reşîd "nara urur, yakasını yırtar." Tacını ve tahtını oğluna bırakarak gece gündüz Allah'a kulluk eder.

**12-Hikâyet-i Dîvâne Reften-i Ka'be**[171]: Allah'a tapan ve Hakk'ı gözeten bir âşık dîvâne, Ka'be'ye giderek Ka'be'nin kulbunu tutup zevk ile Allah'a şöyle yalvarır: "Senin ayrılığından mahvoldum. Haccın bütün şartlarını yerine getirdim. Umre de yaptım. Benim gücüm bu kadara yetti. Derdime derman olmadan buradan gitmem. Sana layık işlerim yoktur. Ömrümü seni düşünmekle geçirdim. Beni bağışla." Hem bunları söyleyip hem de nara atarak kendinen geçer. Allah Cebrail'e âşığın âhını tutmasını, yoksa âlemi yakacağını duyurur. Cebrail yere inince deli âşık, ayağa kalkar nara atarak âlemi helâk etmek ister. Cebrail ona engel olur. Hakk'ına durumu arz eder. Yüce Allah, "Sen bu âhı tart, miktarını bana söyle." der. Cebrail kefenin bir tarafına âhı, öbür tarafına dağları, taşları, denizleri ve karaları koyarsa da gene tartamaz. Hak Te'âlâ ne konulsa bu âhı tartamayacağını ve onun miktarını ancak kendisinin bileceğini buyurur.

**13-Hadîs-i Mustafa 'Aleyhü's-Salvetü Ve's-Selâm:** Hz. Peygamber, her zaman gökten meleklerin inerek yeryüzüne dağıldıklarını, inananların nerelerde olduğunu görmek istediklerini söylemiştir. Melekler iyi veya kötü ne görürlerse yazarlar. Bunları Allah'a iletirler. Yüce Allah, onlara kullarının ahvalini sorar. Onlar da "Sen her şeyi bilirsin, biz bir mecliste durmadan evliya sözü okunduğunu, bir kısmının dinlediğini, bir kısmının ise nefisleri ile uğraştıklarını gördük." derler. Allah da "İyileri Firdevs cennetine, diğerlerini de onlara tabi kılın." buyurur. Bu buyruğundan sonra Allah şöyle devam eder: "Zengin bir kimse sofra açsa herkesin ondan yemesini ister. Emir de gelir vezir de. Fakat o fakirlerin yemesini diler. Ey melekler, ben hepsinden üstünüm. Rahmetim yeryüzü ve gökyüzünü kaplar. Verebilmek için bir bahane ararım. Yeri gelmişken hepsini bir bir yazın."

[171] Bu hikâye, mecmuada iki parçalı halde gayrimürettep bir şekilde geçmektedir. Hikâyenin giriş kısmı 672-675 arasında, gelişme ve sonuç kısmı ise 1316-1356 arasında verilmiştir. Ayan'da bu hikâye, "**Hikâyet-i 'Âşık-ı Rûy-ı Ka'be vü Mest-i Hudâ**" başlığı altında geçmektedir.

**14-Hikâyet-i Bâyezîd-i Bistâmi Bâ-Ca'fer-i Sâdık:** Bayezid-i Bistamî halvette iken bir keşişin içeri girdiğini görür. Kim olduğunu sorar. "Bayezid'im." demesi üzerine keşiş kendinden geçer. Boğazını sıkıp başını vurmaya başlar. Bir de bakar ki kendi boğazını sıkmaktadır. Aklı gider. Kendine geldiğinde Allah'a yalvarır. Günahını öğrenmek ister. Gelen ilhamla Ca'fer'den öğrenmesi istenir. Ca'fer-i Sadık'ı bulmak için Bağdat'a giden Bayezid, yolda taşlarla oynayan bir çocuğu görür. İçinden "Selâm versem çocuk cevap vermezse farz onun boynunda kalır, günaha girerim." der. Sonra sünneti terk etmeyi düşünürken bunu da doğru bulmayıp selâm verir. Çocuk da selâmını alır. Çocuk onun selâmını aldıktan sonra "Pirsin lâkin 'baliğ olmadın.', farz ve sünnetin ne olduğunu bilmedin." der. Bayezid bu sözler üzerine şaşırır. Oğlana böyle büyük bir sözü neden söylediğini sorar. Oğlan da "Ey zamanın mürşidi, bir çocuk sözünden neden üzülürsün?" der. Bayezid bunun çocuk sözü olmadığını söyler. Çocuk, "Bırak, kendi kendime oynayayım." deyince Bayezid birlikte oynamayı ve kendisine bu oyunu öğretmesini ister. Çocuk saklambaç oynamayı ister. Bayezid "Ben bu oyunda üstadım." der. Çocuk gözünü yumar, Bayezid arşa çıkar, yedi kat yerden geçer, öküze varır. Öküzün tüyleri arasında saklanır. Oğlan ilk bakışta onu görür. "Ben seni arşta bilirdim, sen esfel-i safilindesin. Sen görünüşte keşişsin." der. Bayezid korkudan fareye döner. Bu defa Bayezid gözünü yumar, çocuk gizlenir. Bayezid; arşı ferşi, on sekiz bin âleminin tüm görünen ve görünmeyen varlıklarını, cennet ile cehennemi arar, bulamaz. Hayran kalıp "Ey canım, görün!" der. Çocuk hemen ortaya çıkar. Çocuğun nerede gizlendiğini öğrenmek ister. Çocuk, "Ben Allah ile sende idim. Sen başka yerde dolaşma, kendi ülkeni ele geçir." cevabını verir. Bayezid çocuğun kim olduğunu sorması üzerine "Ben Ca'fer'im." deyince ayağına düşüp dokuz yıl onun yanında kalarak kemâle erer.

**15-Hikâyet-i Şiblî Dîvâne:** Bir gün Şiblî, Hakk'a yakın ve nefsi ile yabancılaşmış bir dîvânenin "Ey Şiblî, her seher Allah'a yalvararak 'Ey âlemlerin sırrını bilen, kimini akıllı kimini dîvâne kılan, o dîvâne sana, beni niçin böyle kararsız kıldın? Önce atamı ve anamı öldürdün. Derdi ve gamı bana yoldaş eyledin. Elimde mal ve mülk komadın.' dediğimi duyur." demesine razı olmayarak "Böyle söyleme, hem seni hem de beni ateşinde yakar." der. Dîvâne, "Sen bizim aramıza girme, ben ne ısmarlamışsam onu söyle." diye ısrar eder. Şiblî bu sözlerin şeriata uymadığını söy-

leyerek dîvâneyi kendi hâline bırakıp halvete çekilir. Geceleyin sabaha kadar Allah'a yalvarır. Bir ara gözüne uyku girer. Hakk cemalini uykuda görür. Müşkülünü Allah'a arz eder. Yüce Allah, "Ey Şiblî, bana dîvânenin sözünü söylemedin." deyince "Ya Rabb, sen her şeyden haberdarsın, onu ben söylemedim, o söyledi." cevabını verir. Yüce Allah, "Cehennemi yıkıp herkese cennete koysam gerek, o dîvâne bana çok kişiden haber gönderdi. Onun gönlü değil Müslümanı, kâfiri bile cehenneme göndermeye razı olmuyor." der.

**16-Hikâyet-i Dîvâne-i Be-Şâh-ı Nûşirevân-ı 'Âdil**[172]**:** Nuşirevan bir viranede inlemekten vücudu 'nâle dönmüş' yalın ayak, başı açık, özü sözü bir olmuş dîvânenin hâlini sorar. Dîvâne de "Sana kim derler?" der. "Herkes beni 'Âdil' olarak çağırır." cevabını alınca "Sana Âdil diyenler yalancıdır. Zira otuz yıldan beri yiyeceğim ot ve yaprak, yastığım kerpiç, döşeğim toprak, gündüzün vücudumu güneş, geceleri sabaha kadar kar ve kış yakmaktadır." diyerek Nuşirevan'ın âdil olmadığını ortaya koymaya çalışır. Dîvâne ona "Bir gece benimle tâ sehere kadar bu viranede ol. O zaman âdil olursun." deyince Şah-ı Kisra üzülür ve "Bunun işini yoluna koyun." diye emir verir. Dîvâne, "Eksiğim yoktur, ben zenginim." şeklinde itiraz ederek yardımı kabul etmez. Padişah dîvânenin bu hâline hayran kalır.

**17- Hikâyet-i Merd-i Mecnûn**[173]: Bir zamanlar kendi hâlinde bir dîvâne vardır. İnsanların taşlamasından dolayı ortaya çıkmaz. Bir gün sokağa çıktığında çocukların taş yağmuruna tutularak sahraya doğru kaçmaya başlar. Derken dolu da bastırır. Dîvâne yüzünü göğe çevirerek "Ey güçlü ve yüce Allah, sen de mi bu çocuklara uydun?" gibi serzenişlerde bulunur. Hâl ehli ve velî olan bu dîvânenin sözleri Allah'a hoş gelir. Bu gibilerin Allah katında özel bir yeri vardır. Herkesin Allah'a böyle nazı geçmez. Bunun için erenlerin sessizlik, sabır ve kanaatlerini benimsemek gerekir. Yalnızlığı huy edinen âdemin yolunu tutmalıdır. Halkla iyi geçinmelidir. Hak yolundaki kişinin dostu olmaz. Kötülüğe gidenlerin önünden koşarlar. Bir yanda şarap sürahisi bir yanda sevgili olursa ortada zahid kalınır mı? Her taraf kötülüklerle dolu-

[172] Mecmuanın birinci temmet kaydı bölümünde bu hikâye "**Hikâyet-i Uhrâ**" başlığı altında verilmiştir.
[173] Bu hikâye, mecmuanın birinci temmet kaydı bölümünde 225-267 arasında başlıksız olarak geçmektedir.

dur. Boş laflar, hasetler, kötü nazar ve eğri gözlerle çevrili can ve gönül, ara yerde mahpustur. Bu yolda nice canlar kan yutmuş, kemikler kırılmıştır.

**18-Hikâyet-i Pâdişâh-ı Bâ-Dîvâne:** Bir zamanlar bir padişah ovaları dolduran ordusuyla giderken viranede rastladığı bir dîvânenin ayağa kalkmamasının sebebini sorar. O da "Ne sebepten sana hürmet kılayım? Zenginliğinden ötürü ise Karun bile başaşağı oldu. Nemrud olsan bir sinek hakkından gelir. Güzellikte eşsiz isen Hıta ülkesinden bir kâfir olursun. İlmin var, amelin yoksa ikinci İblis'sin. Sarayın cennet olsa içinde Şeddâd'sın. Eğer sen bunlardan biri değilsen ey akılsız ikimiz de aynıyız! Aynı yerden ve aynı yoldan geldik. Aynı yere gideceğiz. İkimiz de öleceğiz. Farkımız ne? Benim senden ne eksiğim var? Bari, bu kibrini bırak, tevazu göstererek Allah'ın razılığını al. Kimseye adaletsizlik etme. Hak, şahları adalet için yaratmıştır. Halk da itaat etmekle yükümlüdür." der ve başını alıp gider. Bu sözlerden yanıp yıkılan şah, dîvânenin adının "Berh-i Esved" olduğunu öğrenir. Meğer o da bu adı daha önce işitmiştir. Şah, Berhi'nin arkasından koşarsa da onun bir anda kaybolduğunu görür. İçini bir hüzün kaplar. Tahtını ve tacını terk eder. Allah yoluna girer.

**19-Hikâyet-i İbrâhim Edhem (r.s.):** Bakın, görün ki İbrahim Edhem Belh tahtını nasıl terk eylemiştir? İbrahim Edhem, eski elbisesini dikerken ipliğin bit kanıyla boyanmasını gören bir "ulu er" onu imtihan ederek "Sen Belh sultanı idin. Tahtını ve tacını bırakarak fakirliği seçtin. Geçimini niye düşünmedin?" der. Bunun üzerine İbrahim Edhem, iğneyi denize atar. Balıklara "Tez olun, iğnemi getirin." diye emreder. Ağzında bir iğne olan binlerce balık ortaya çıkar. Fakat bu iğneler kendisinin attığı iğne değildir. Sonunda gözüne bir iğne saplanmış olarak bir timsah görünür. İbrahim'e Allah'ın selamını söyleyerek iğneyi sunar. Bunun üzerine İbrahim Edhem, o kişiye "Biz Belh sultanı iken deryaya sözümüz geçmezdi. Bak şimdi karaya ve denize sözümüz geçiyor. Allah, cihanı bizim emrimize verdi." der.

**20-Hikâyet-i Civân-ı Merd:** Bir yiğit hac mevsimini kaçırdığı için yüksek sesle ağlayıp âh ederken yanında Süfyân-ı Sevrî bulunur. Dört kere haccettiğini, bunları "bir âha" satabileceğini söyler. Yiğit kabul eder. Alışveriş tamamlanır. Süfyân'a o gece Allah tarafından bir hitap gelir: "Bu ticaretten çok kâr eyledin. O âh elli bin

hacca kabul oldu. Civan ise dört hac alarak elli bini verdi." Gönülden gelen "âh"lardan sakınmalıdır. Nice sultanları helâk, nice dağ ile taşı alt üst eylemiştir. Dahhâk'ı, Keykavus'u, Cemşîd'i ve Fir'avn'ı âh helâk eylememiş midir? İsyan eden pişman olup "âh" ederek özür dilerse Allah kapılı olan kapıları açar.

**21-Hikâyet-i 'Abdu'llâh-ı Tâhir Ez-Pire-zen:** Abdullah-ı Tahir ava gitmek için bir köprüden geçerken bir kadının feryadı üzerine atı ürker. Başından külâhı düşer. Çok kızar. Kadına bağırır. Burada niye durduğunu sorar. Kadın Yemen şahı olan oğlunu günahsız hapse attığını, acı çektiğini, kendisinin de bundan dolayı çok üzüldüğünü ve oğluna acımasını ister. Padişah, kızgınlığından oğlunu ölene kadar hapiste bırakacağını, zindandan çıkarmayacağını ve kimsenin ona yardım etmeyeceğini söyler. Yaşlı kadın işi Allah'a bıraktığını, yardım etmekten pişman olduğunu dile getirir. Meğer kadın "Hâl ehli bir hatundur." Allah'a sığınır ve "Allah'ım sen mi ulusun, yoksa bu mu?" der. Hucend şahı bu sözü duyunca çok üzülür ve "Ben, oğlunu affettim." der. Bunun üzerine şahane bir elbise ile bir at gelip delikanlı üzerine biner. Etraftakiler "Allah'ın azat ettiği" diye tezahüratta bulunurlar. Bu iş annenin himmetiyle olmuştur.

**22-Hikâyet-i Fazlî-i Nâmudâr:** Fazlî bir gün duygulanır. Kendi kendine şöyle seslenir: "Kıyamette peygamberlerin yüzü kızarmaz. Çünkü onlar hadlerini bilirler. Hak yolundan ayrılmazlar. Günah işlemezler. İnsan olan, Mustafa'nın şeriatına uymalıdır. Dünya için dininden geçmemelidir. Allah'ı sevgili bilmelidir. Nefsine uymamalıdır. Daima Allah rızasını gözetmelidir. Gösterişten sakınmalıdır. Zulmetmeyene Allah zulmetmez. Dünyanın sonu yakındır. Hz. Muhammed Mustafa her müşkülü halletmiştir. Şeriatını elden koymamalıdır.

**23-Hikâyet-i Süfyân Bülbül ü Ez-Be-Ser:** Süfyân-ı Sevrî, bir çocuk tarafından kafese hapsedilen bülbülün ağlayıp inlediğini ve çırpınıp durduğunu görür. Dîvâne âşık olduğu için onu bu kafesten kurtarmak ister. Çocuğu çağırıp bir avuç dolusu altın ve gümüş verir. Bülbülü azat eder. Kafesten kurtulan bülbül, bir ağaca konarak Süfyân'a binlerce kez dua eder. Sonra gülistana gülün yanına gidip ağlayıp inleyerek destan okur. Onunla beraber yer ve gök de ağlayıp sızlar. Gece olunca gül-

den müsaade ister. Gül "Bu kadar yıldan beri bana özlem duymaktasın. Şimdi benden ne çabuk usandın, sana ne oldu, nereye gideceksin?" der. Bülbül ise ilk zamanlardaki gibi âşık bir bülbül olduğunu, ondan usanmayacağını fakat kendini azat eden azizin iyiliğini unutmayacağını ve ölünceye kadar onun kapasında kalacağını söyler. Bülbül gündüzlerini gülün yanında gecelerini ise Süfyân'ın hanesinde geçirir. Sabaha kadar ibadet eden Süfyân ile "hem-nefes" olur. Bir zaman sonra aziz Süfyân hakkın rahmetine kavuşur. Bülbül cenazenin üzerinden uçar. Ağlar, inler ve Süfyân'ın mezarını asla terk etmez. Böyle uzun bir zaman geçtikten sonra o da Süfyân'ın mezarı başında can verir. Vefasızlar bülbülün bu vefakârlığından örnek almalıdır.

**24-Hikâyet-i 'Âlim-i Mu'teber:** Bir zamanlar itibar sahibi bir âlim vardı. Gece gündüz sürekli ilimle uğraşmış, dört yüz kitap okumuştur. Dünyayı canı gibi sever, ondan sürekli talepkâr olurdu. O devirde de bir perygamber vardı. Onunla Allah âlime haber göndererek boşa zaman geçirdiğini, dünya güzelliklerini çok sevdiğini, dünyayı gönlünden çıkarmadığını, dünyanın onu Hak'tan ayıracağını, halbuki ona ilmi gelmeyeni getirsin diye bahşettiğini, onunsa gelenleri Hakk'tan uzaklaştırdığını, Hakk'ın sevdiklerini sevmediğini, ilminin âleme fitne gibi yayıldığını bildirmesini ister. Âlimin bunlardan vazgeçmesinin kendisi için çok hayırlı olacağını peygamberden söylemesini emreder.

**25-Hikâyet-i Dîvâne:** Hakk'ın sırlarını bilen bir dîvâne vardır. Allah aşkından inlemekle içi dışı nura gark olmuştur. Bütün isteği Hakk'a "son cevabı" verebilmektir. Aynı durumda olan bir arkadaşı vardır. Öleceği yaklaşınca onu kendine vasi yapar ve ona şöyle vasiyet eder: "Öldüğüm zaman beni sen yıka. Mezarıma bizzat sen koy. Kırmızıya bulanmış şalımı kefen yap. Bir bıçakla sinemi aç, yüreğimin içindeki "hazinemi" gör. Kanımla kefenime, mezarıma ve taşıma 'Onun aşk ateşinin rüzgârıyla bütün yeryüzü ve sular yandı.' diye yaz. Âşık rahmete kavuşur. Vasi ise istenenleri yerine getirir. Naaşın bağrını yarmaya hazırlanırken "hatiften bir nida" gelir. Bu nida "Ey bîedep, sen şah evine girmeye nasıl cesaret ediyorsun? Benim hazineme her kul giremez. Hazinemden elini eteğini çek. Yoksa belini bükerim." der. Dîvâne bu nidayı duyunca aklı başından gider ve "Her şeyi bilen Yüce Allah'ım, ben bir vasiyeti yerine getirmeye çalışıyorum, gerisi senin takdirindir." der. Yüce Allah

ise “O, benim has kulumdur. Sen onun namazını kıl ve kabrini hazırla.” diye buyurur. Dîvâne bunları yerine getirir. Beklerken dokuz feleğin yarıldığını, göklerden meleklerin indiğini, Cebrail’in elinde Burak’la geldiğini ve ölünün etrafını saygıyla çevrelediklerini görür. Cebrail’i Allah’ın selâmını iletir. Bunlardan sonra âşık dîvânenin nurlar içinde mezardan kalkarak Burak’a binip arşa doğru yükseldiğini görür.

**26-Hikâyet-i Sultân Mahmûd:** Gazneli Sultan Mahmud, yarenleri ve askerleriyle ava giderken sırtında ot taşıyan iki büklüm olmuş yaşlı bir adam görüp çok utanır. Yaşlı adam selâm vererek “Kaybettiğin nedir de arıyorsun?” der. Sultan bu pirin adını sorarak bu sözden neyi kastettiğini öğrenmek ister. Pir, adının Mahmud olduğunu, kendisiyle biraz vakit yarenlik etmesini ve birlikte mezara girmesini teklif eder. Pir daha sonra Sultan Mahmud’a şu veciz sözlerle hitap eder: “Diri iken beraber olmasak da ölünce muhakkak beraber olacağız. Sen bu askerine boş yere güvenirsin. Sen bu askerler için boşuna zahmetler çekersin. Özünü halk için “odlara salma” Her şey fanidir, dünya vefasızdır. Dünya ile itibar kazanmak boşunadır. Ecel, hiç kimseye haber vermeden ansızın çıkagelir. Kişi taç sahibi olsa da ölmeye muhtaçtır.”

**27-Başlıksız:** “Hikâyet-i Sultân Mahmûd” başlığı altında 1218-1271 arasında geçen bu hikâye müstakil bir başlıkla verilmediği hâlde bu beyitler arasında müstakil bir hikâye hususiyeti göstermektedir. Zira, 1217. beyitten sonra vezin değişmektedir. Ayrıca diğer hikâyelerin başlangıç usulüne uygun olarak hikâyenin hemen başında şahısların adı zikredilmekte ve müteakib beyitlerde hikâye şahısları muayyen özellikleriyle tanıtılmaktadır. 1218-1271 beyitleri arasında geçen başlıksız hikâye, “Nitekim Mahmûd ile Ayâs idi/Bir dem ansız gicse ‘ömri yâs idi” beyitiyle başlamakta ve diğer hikâyelerde de görüldüğü üzere bu hikâyenin son beyitinde de dua ve niyaz edilmektedir: “Anlara bağışla kim buldı yakîn/Rahmeti’l-llâhi ‘aleyhim ecma’în”

**28-Başlıksız:** 1272-1308 beyitleri arasında geçen bu hikâye de bir önceki hikâyede olduğu gibi “Hikâyet-i Sultân Mahmûd” başlığı altında verilmiştir. Hz. Aişe’nin Hz. Peygamber’den bir hadisi nakletmesi hadisesi üzerine kurulu bu hikâye de bir önceki başlıklı ve müstakil hikâyeye şahıs kadrosu ve muhtevası bakımından

rabıtalı değildir. Zira, 1271'de beyitteki dua ve niyazdan hemen sonra vezin de değişerek hikâye "Meğer kim 'Âişe ol sözi şirin/Emn-i bustânı cândan gayb-ı şîrîn" beyitiyle başlamaktadır.

**30- Hikâyet-i Bâyezid-i Bistâmi:** Bayezid-i Bistamî, dost ve yarenleriyle birlikte Harakan şehrine gelince sevgilinin kokusunu duyar. Nara atarak "Bu şehir bir şaha mesken olur." der. Orada dergâhını kurar. Şöhret bulan binlerce müridi olur. Uzun yıllar onları irşad eder. Sonra dergâhı, Ebu'l-Hasan'a bırakır. Ebu'l-Hasan, henüz doğmamıştır. Yıllar sonra doğar, üç yaşına gelir ve sayısız kerametler gösterir. Büluğa erer, kırk yaşına gelince mürşid olur. Bayezid'in tarihini isteyerek okur. Burada yıllar evvel kendisine selâm gönderdiğini tespit eder. Bayezid'in mezarına "tayy-ı mekân"la gider. Kabirden "Ya Hasan, gel! Uzun yıllardan beri seni bekliyordum. Bana bir aşir Kur'ân oku da sesini duyayım. Allah ile yakınlığını anlayayım." nidasını duyar. Ebu'l-Hasan, Kur'ân okumaya başlayınca bütün âlem nurla dolar. Hatmederek dua ile şeyhin ruhuna bağışlar. Kırk yıl orada ikamet ettikten sonra "icazet" alarak üç adımda geri dergâhına döner. Gece ve gündüz mütemadiyen Allah'ın rızasını aramakla meşgul olur.

**31-Hikâyet-i Bâyezid-i Bistâmi:** Bayezid-i Bistamî'ye bir gün bir halet tecellî eder. Allah'a yalvararak "Kıyamet kopunca cehennemin ağzına varayım. Elime nurdan bir hançer alarak tüm halkı cehennemden kovayım. Böylece cehennemden emin olurlar." der. Bu sırada hatiften bir ses gelir: "Böyle deme, çok zarar görürsün. Ben de senin ayıbını söylerim. Kamu âlem seni taşa tutar."der. Bayezid de "Ya İlâhî, senin izzetinin hakkı için ben ne yanlış söyledim? Sana kimsenin secde etmemesi için halka sır mı açtım?" der. Yüce Allah, "Bizimle dedikodu etme, ikimiz de hakkımıza razı olalım." der. Bu hikâye Ebu Said-i Harraz'a anlatılınca Bayezid'in durumuna çok üzülür. Rüyasında kıyametin koptuğunu, Bayezid'in nara vurarak "Ben bunları tamuya bırakmam." diye bağırdığını, Allah'ın meleklerine Bayezid'i nurdan bir zincirle bağlamalarını emrettiğini görür. Bayezid düşman içine dalmış bir er gibi kükrerken Ebu Said uykusundan uyanır ve Hakk'a şöyle seslenir: "Ey gerçek yol gösterici Allah, Bayezid'in hakkı için bugün itikadımın biri bin oldu. Bu kelâmının Bayezid'e sınırı yoktur."

**32- Hikâyet-i Şeyh-i A'zam Perverdgâr-ı Gerden:** Şöhret ve nam sahibi bir şeyh vardır. Uykusunda kendini dergâha giderken görür. Önüne bir melek çıkagelir. "Bu kadar zenginliğinle Allah'la nasıl yakin olacaksın? Bunlar, senin O'na varmana engel olur." der. Şeyh uykudan uyanınca nesi var nesi yoksa "tasadduk" eder. Kendine bir keçe parçasından elbise diker. Rüyasına aynı melek girer: "Bir keçe parçası ile oraya sığacak mısın? İsa'ya bir iğne engel olmuştur. Bu eski de sana engel olur." der. Şeyh uyanınca onu da verir. Üçüncü gece de rüyasına gelerek yolunu kesen melek, "Her şeyini verdin. Yerinden kımıldama. Özü sana gelecektir." muştusunu verir.

**33-Hikâyet-i Hasan-ı Basrî:** Pirlerin piri Hasan-ı Basrî, varlığını Allah rızası için sarf eden cömert bir velidir. Allah için harcadığı bin dinarı da borçla almıştır. Borç sahipleri ondan borçlarını isterler. Hasan-ı Basrî üzüntüsünden vaaz vermez olur. Cemaat bunun sebebini sorar. O da borcundan dolayı vaaza mecal bulamadığını ifade eder. Cemaat, "Biz aramızda para toplayıp ödeyelim." derler. Basrî bunu kabul etmez. "Ücretle vaaz makbul karşılanmaz." der. Bir taraftan da borç sahipleri sürekli borçlarını isterler. Şeyh yalnız kalınca hâlini Allah' arz eder. Hatiften "Senin borcuna kefiliz. Üzülme. Şimdi pazara git. Orada seni arayan bir kadının elinde yüz bin altın vardır. Kulları, "Ya Hasan!" diyerek seni aramaktadırlar. O güzel kadının yüzüne bakma. O bir ahiret hatunudur. Bünya ile ahireti satın almıştır. Ondan evvel bir kişi gelip elli altını ısrarla vermek isteyecektir. Sakın kabul etme. O hatunun parasını al, borcunu ver. Mescide gidip şevkle vaaz et. Melekler de seni zevkle dinleyeceklerdir." nidası gelir. Hasan-ı Basrî pazara gider. Bir katır yükü altını görür. Ermiş kadın şeyhin ayağına kapanır. "Bir gece rüyamda Peygamber'i gördüm. Bana sabah vakti katıra altın yükle. Hasan-ı Basrî borcu için üzüntü çekmektedir. Senin de komşundur. Komşuluk hakkını yerine getir." der. Hasan-ı Basrî altınları alır. Borcunu ödedikten sonra huzur içinde minbere çıkar. Vaaz etmeye başlar. Melekler, Hızır Peygamber dinlemeye gelirler. Dinleyenler arasında evliyanın da bulunduğu anlaşılır.

**34-Hikâyet-i Bu'l-Hasan:** Bu'l-Hasan, Harakan'da aziz bir şeyhtir. Geceleyin rüyasında Allah'ı görür. O'na elli yıldan beri talip olduğunu, uyumadığını, yeme ve içme tatmadığını, gece gündüz devamlı didarını beklediğini, şimdi ise rüyada gör-

düğünü halbuki uyanıkken görmeyi istediğini arz eder. Yüce Allah, buna kâinatın bile dayanamayacağını ve mahvolacağını söyler. Bu'l-Hasan ısrar ederse de Allah "Bu makam, Hz. Muhammed'in makamıdır. Sen bunu nasıl arzu edebilirsin?" buyurur. Şeyh ısrar edince Allah, "Sana engel olan, kendi muradındır. Gönülden seven kimse sevdiğinin adını ağzına almaz. Sen bana elli yıldan beri talip olduğunu söylüyorsun. Halbuki sen yokken ben 'âdem'de sana taliptim. Her şey benimdir. Senin hiçbir şeyin yoktur. Ben seni istemesem senin beni istemen mümkün değildir. Şükrünü bil, yürü ve git." der. Şeyh uyanınca tevbe edip Allah'tan özür diler.

**35-Hikâyet-i Hindî Be-Tûtî:** Hindû hakîmi Çin şehrine gelir. Çin şahının kasrında demir kafeste esir bir papağan görür. Papağan ondan Hindistan'daki papağanlara selâm söylemesini, kendisinin biçare ve mahpus olduğunu, yanlarına gelmek istediğini fakat çaresinin olmadığını iletmesini ister. Hindû hakîm Hindistan'a döndüğünde şen şakrak bulduğu papağanlara haberi iletir. Bu haberi duyan papağanlar ağaçtan yere yıkılırlar. Söylediğine pişman olan Hindû hakîm Çin'e döner. Durumu papağana anlatır. Bu papağanın da bir âh çekerek öldüğünü görür. Papağanın ölüsünü kafesten çıkarıp ocağa atarlar. Biraz sonra papağan canlanıp uçmaya başlar. Köşkün başına konarak "Dostlarım senin aracılığınla ancak ölürsen bize ulaşırsın haberini göndermişler. Ben de bu 'remz'i yerine getirdim." der. Daha sonra uçup gider.

**36-Hikâyet-i Hindî-i Şûride:** Aşk makamında kemal sahibi bir Hindî (Hindû) vardı. Halkın Ka'be'ye gideceğini anlayınca onlardan Ka'be'ye gitmenin faziletlerini sorar ve öğrenir. Ka'be'ye gitme arzusu onu kendinden geçirir. Yemeden içmeden yürüyerek sonuçta Ka'be'ye ulaşır. Gönlünden bir nida kopararak Ka'be ehline Allah'ın evinin nerede olduğunu sorar. Onlar da "Deli olmayanın bu evin Allah'ın evi olduğunu ve muhakkak sahibinin evde bulunması gerekmediğini bilir." derler. Ancak Hindû feryat figan eder. Kendini taşlara çarparak "Bu evin sahibini bana gösterin!" der. Hacılar feryat ederek onun bu şiddetli arzusuna hayran olurlar. Hatiften bir ses "Ey benim dostum, gel, benim didarımın lezzetini gör." nidasıyla bu dîvâneye seslenir. Hacılar kendilerini kaybederler. Uynadıklarında Allah'ın nuruyla bürünmüş dîvânenin ruh kuşunun arşa yükseldiğini ve "kâlıb-ı fertût"unun cansız kaldığını müşahede ederler.

**37-Hikâyet-i Mûsâ ‘Aleyhi’s-selâm:** Hz. Musa’ya Allah’ın nuru tecellî edince dünya “şûr u gavgâ” dolar. Onu görmeye gelenlerin birçoğu helâk olur. Bir kısmı yakasını yırtıp göğsünü parçalar. Kimisi kör olur, kimisi de dîvâne. Musa Peygamber bunları önlemek için peçe takar. Gene de bunlara engel olamaz. Bunun üzerine Tûr Dağı’na giderek Allah’a yalvarır. Allah da kulların helâk olmasını önlemek için “Nara vuran bir kişinin elbisesinden bir parça alıp yüzüne peçe yap. Bunun devası budur.” buyurur. Musa geri dönerken karşıdan bir delikanlının geldiğini görür. Delikanlı Musa’ya bakar bakmaz nara atar ve canını teslim eder. Allah, Musa’ya bu delikanlının Yemen Şahı olduğunu, rüyasında Hz. Musa’yı görünce tahtını ve tacını terk ettiğini, kendisini görmek için Tûr Dağı’na geldiğini, görünce canını teslim ettiğini, bunun sadık bir âşık olduğunu, hırkasından bir parça bez alıp peçe yapmasını ve namazını kılıp defnetmesini buyurur. “Tûr Dağı’na gelince bunun kabrini de makam et ki bizim aramızdaki muhabbetten onun ruhu da feyz alsın.” der.

**38-Hikâyet-i Mûsâ ‘Aleyhi’s-selâm Bâ-İblîs-i La’în:** Bir gün İblis, Hz. Musa hakkında “Musa’nın peygamberliği alınmıştır, yüzünün nuru kalmamıştır. Onun için peçe takmaktadır.” der. Benî İsrâil’e fitne düşer. Buna inananlar bile olur. Musa’nın etrafına toplanırlar. Bir aradan sonra Musa’nın gusletmesi gerekir. Tenha bir yere giderek giysilerini bir taş üzerine bırakır. Guslederken taş yürümeye başlar. Musa elbiselerinin gittiğini, sadece asasının kaldığını görünce asayı eline alarak gözünü taşa diker. Taş, halka doğru yönelmeye başlamıştır. Musa da gelir. Taşa “Seni parçalarım.” der. Taş, Musa’nın heybetinden elbiselerini bir bir getirir. Bu olay karşısında İblis’s inananlar helâk olurlar. Bu arada taş da dile gelir: “Ey Musa, böyle yapmamı Yüce Allah emretti.” der. Fitneyi Hz. Musa’ya açıklar. Affını diler. Musa da taşı birlikte götürür. On iki çeşme çıkan taş budur.

**39- Hikâyet-i Bâyezîd:** Bayezid-i Pirzade yürüyerek kırk kez hacca gitmişti. Son kez hacca giderken “Kırk defa hacca gittim. Pek çok nafile namaz kıldım. Bunlardan birisi kabul olunsa bana yeter.” diyerek gururlanır. Ardından pişman olur ve ettiği kırk hac ibadetini bir ekmeğe değişir. Bir uyuz it gelse de bu ekmeği ona versem, diye düşündüğü sırada karşısına tarif ettiği gibi bir it çıkar. İt ise Bayezid’e

“Sen kırk haccı bir ekmeğe satmayı hüner mi bilirsin? Senin atan da sekiz cenneti iki buğdaya satmıştır. Kendine bak, erenler nerede, sen neredesin? Sen malını terk ettin ama dedidokusundan kurtulamadın. Senden malını değil, lafını terk etmeni isterler. Mademki ektiğini biçersin bari pis tohum ekmemeye gayret et. Allah için yaptığın her ibadete yüz, yüzüne de bin bulursun.” der.

**40-Hikâyet-i Dâvûd ‘Aleyhi’s-selâm:** Hz. Davut’ın altmış yıldan beri Zebur okumasından halk büyük bir huzur duyardı. Bunu işitenin aklı dururdu. Yel susar, ağacın yaprağı kulak tutar, su yerinde döner, kuş havada inlerdi. Hz. Davut kimseyi üzmezdi. Sonunda kaderden akıbetini gördü. İnleyerek sahralara düştü. Onun dertli sesinden kırk bin kişi helâk oldu. Bunun üzerine Davut’a “Senin inlemen gönüldendir. Yanık gönülden gelen nale kılıçtan keskindir. Zelzele gibidir. Derd ehli olan kimsenin nefesinde cennet kokusu vardır.” şeklinde bir hitap gelir. Hz. Eyyüb de derde sabretti. Hz. İbrahim Hak yoluna oğlunu feda etti. Hz. Yakub, Yusuf’tan ayrıldığı için nasibi kaygı ve üzüntü oldu. Hz. Davut’a bu hareketlerinden dolayı Allah’tan bir azar gelir. Dağa ve taşa Hz. Davud’la beraber olmaları emredilir.

**41-Başlıksız**[174]**:** İskender çok akıllı ve hakîm bir zât ile karanlıklar içinde kalınca “Bir yolunu bul da buradan çıkayım. Yoksa aylarca, yıllarca burada kalırım.” der. Hakîm de akıl atının burada yol bulamayacağını söyleyince bir dişi eşeğin öncülüğünde yollarına devam etmeye karar verirler. İpe tutunmuş iki dilenci gibi eşeğe uyarlar. Hakîm eşeğin kuyruğunu, İskender de hakîmin buyruğunu tutar. Eşek nereye giderse onlar da oraya giderler. Nihayet karanlıktan çıkarlar. Gün yarıya vardığında hava gayet sıcaktır. İskender attan iner. Zırhını gölgelik olarak sararlar. O zaman bu dünyada akıbeti aklına gelir ve ölümünün yaklaştığını idrak eder. Ardından “âb-ı hayat” ister. Fakat bulamaz. Yaptıklarına pişman olur. Hakîme kendisini batıl işlerle uğraştırdığı için öfkelenir. Ağzına geleni söyler. Hakîmin yüzü kapkara olur. İskender aklı ve dünyayı bir tarafa bırakarak Hakk’a yönelir.

[174] Bu hikâye, mecmuada 1759-1799 arasında verilmiştir. Hikâye, Ayan’da “**Hikâyet-i İskender Bâ-Hakîm Radıya’llâhu Te’âlâ ‘Anh**” başlığı altında tertip edilmiştir.

**42-Hikâyet-i Bel'am**[175]: Eğer akıl ile rütbe ve mertebe olsaydı Bel'am'ın aklı ona ayak bağı olmazdı. Dört yüz yl ibadet ettiği halde Allah'tan nasipsiz gitti. Bel'am, bir secdeyi dört yüz günde bitirirdi. Bir defa başını kaldırınca aklı gönlüne şüphe düşürürdü. Secdesinde huzur kalmazdı. İnkâra düşer ve yoldan sapardı. Aklı ile amel etmek onu inaçsızlığa süreklerdi. Akıl yolunu tutanlar gibi Bel'am da imanında eksiklik duymaya başladı. Akıl onu Allah'tan alıkoyarsa içine türlü fitnelerin düşmesinden dolayı işleri hiç yolunda gitmedi. Akıl yolunu tutmak fânî dünyada insanı hakikî maksuda eriştirmez. Bütün imkânlarından geçerek ve akıl tutsaklığını terk ederek Hakk'ın yolunu bulmak ancak kalben iman etmekle mümkündür.

**43-Hikâyet-i Şiblî**[176]**:** Allah katında yüce bir mertebeye ulaşmış olan Şiblî, bir çocuğun ağlayarak okula gittiğini görür. Oğlana kendisini kimin dövdüğünü sorar. Çocuk, önceki günler verilen dersini iyi bilmediğini, hocasının ona çok kızdığını, bugün de çok çalıştığını fakat hatasının olmasından korktuğunu ve ne yapacağını bilemediğini söyler. Bunun üzerine aklı başından giden Şiblî, nara atarak yakasını yırtar. İnleyerek "Ey Allah'ım! Benim halim nice olur? Ben yetmiş iki yıldan beri yanlışlar yapmaktayım. O çocuk bir haftalık dersin cevabını vermekten korkar. Ben bunca yılın hesabını nasıl veririm." diyerek ağlar ve etrafındakiler de ona katılırlar. Âlemin ve âlimin hâli herkese örnektir. Hakk'ın ezelde verdiği derse çalışmalı, hataları düzeltmeli ve yapılanlar Allah'ın rızasına münasip olmalıdır. Allah, emanet verdiğini bir gün mutlaka ister.

**44-Hikâyet-i Ahdise:** Bu başlık altında verilen metin; tertip, üslûp ve muhteva bakımından bir hikâye bütünlüğüne sahip olmayıp 1896-1919 beyitleri arası Ayan'ın ilgili çalışmasında **"Hikâyet-i Hatm-i Kitâb**" bölümü içinde geçmektedir.

**45- Hikâyet-i Pâdişâh-ı Bâzir-dân**[177]**:** Bu başlık altında verilen metin muhtevası incelendiğinde müstakil bir hikâye tertibi olmayıp bu metinden hemen sonra

[175] Bu hikâye, Ayan'da "**Hikâyet-i İskender Bâ-Hakîm Radıya'llâhu Te'âlâ 'Anh**" isimli hikâye ile bütünleşik olarak verilmiştir. Müellifini ve müstensihini bilmediğimiz mecmuada bu hikâye müstakil bir başlıkla tertip edildiği için biz de bu tertibe uymayı tercih ettik.
[176] Bu hikâyenin tertibinde yer alan ve 1853-1895 arasında verilen beyitler, Ayan'da "**Hikâyet-i Hatm-i Kitâb"** bölümünde geçmekte olup bir hikâye üslûbu ve muhtevası arz etmemektedir.
[177] Bu metin; Ayan, Ceylan, Tegün ve Yılmaz'ın çalışmalarında bulunmamaktadır.

gelen hikâyeye bir girizgâh hususiyeti göstermektedir. İncelemelerimize göre bu metin, "mehâb-ı bahri, sözi güher, velâyet madeni, evliyâ kutbu, ârifler beyi, marifet göğünün ay'ı, hakikat hazinesi, ümmetin ihvanı ve muhtar serveri, mana defteri hâtimi" gibi lâfızlarla Hz. Peygamber'e kısa bir na'tle başlayıp O'ndan sonra gelen ve O'nun sünneti üzerine olan takva ve tevhid ehlinin methiyesiyle devam etmektedir. Bu beyitlerde evvelâ Cüneyd-i Bağdâdî ve Bayezid-i Bistâmî gibi sûfî şahsiyetler zikredildikten sonra Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile Şems-i Tebrizî'ye telmih yapılmaktadır. İlerleyen beyitlerde ise Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevi-i Manevî*'sinden bir hikâyesi adı verilmeden zikredilmiştir ki bu hikâyeye bir sonraki başlık altında verilen metinde yer verilecektir. Özetle söylemek gerekirse bu başlık altında verilen metin, Hz. Peygember'e na'tle başlayıp Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin bahsettiğimiz eserinden bir hikâyeye yer verileceği mevzuunda girizgâh ve haber hususiyeti taşımaktadır.

**46-Hikâyet-i Sultân Mahmûd u Ayâs**[178]: Bu hikâye Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevi-i Manevî'*sinde geçmektedir[179]. Hikâye bir önceki metne "Dinle imdi ol hikâyet nitedür/İş bu sözlerden işâret nitedür" beyitiyle atıf yaptıktan sonra "Hoş meseldür dinler isen cân ile/Âşinâ eyler seni cânân ile" beyitiyle de hikâyenin hususiyeti hakkında kısaca bilgi verilmektedir. Hikâyeye göre Sultan Mahmud bir gece gezerken her biri farklı bir hünere mâlik ve "her birisinin başında bir güher olan" "uğrı"larla karşılaşır ve kendini hırsız olarak tanıtır. Gözünde, kulağında, elinde ve burnunda türlü meziyetleri ve maharetleri olan hırsızlarla birlikte hareket eder ve kendi hazinesinin soyulmasına engel olmaz. Sultan Mahmud "Bunların meskenini hoş eyler." ve "gece geçip müezzini beklediğinde" adamlarına hırsızları yakalamaları için emir verir. "Gece gördüğünü iyi gören" hırsız tahtta oturan sultanı tanır ve ondan af diler. Sultan Mahmud ise "Onların suçlarını affeder." ve "Yoldaşlarını ona bağışlar." Onlara lütfunu göstererek ikram ve ihsanda bulunur. Hırsızlar da aldıkları bu ibret dersinden ötürü Sultan Mahmud'a "Allah'ın onu rahmetten yarattığını, kahrını umdukları halde lütfunu gördüklerini" dile getirirler.

[178] Bu metin; Ayan, Ceylan, Tegün ve Yılmaz'ın çalışmalarında bulunmamaktadır.
[179] Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, **Mesnevi**, Çev. Veled Çelebi İzbudak, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya, 2018, ss. 945-949.

Hikâyenin son kısımlarında ise Allah'ın yüce inayetine ve rahmetine methiye mahiyetinde bir hatime kısmı bulunmaktadır. Buna göre, Sultan Mahmud bu davranışıyla insanlara bir misal göstermek istemiştir. Allah da hâlimizi "kıldan kıla" görerek "bizden bize yakın olduğunu" her fırsatta gösterir. Allah'ın Hadîd Sûresi dördüncü âyette emreylediği gibi "O (kesinlikle) sizinle beraberdir, Allah yaptıklarınızı (sürekli ve tüm ayrıntıları ile) görendir." Yine ilerleyen beyitlerde kusurlarımızı yoldaşlarımızdan gizlediğimizi lâkin başkalarının aybını daima izlediğimize dair bir zafiyet vurgusu yapılmıştır. Oysaki Allah "Ayıp ve kusurlarımızı bilir fakat faş eylemez. Ayrık ümmetler gibi taş eylemez." Allah, Hz. Peygamber'in hürmeti ve izzeti için tüm kullarına şefkat ve merhamet elini uzatır. Allah "Şâfî" ism-i a'zamını Hz. Peygamber'in yüce şahsiyetinde kullarına şefaat için ihtiyar eder.

### 3.2. Tasavvufî Delilik, Cünûniyet ve Dîvânelikle İlgili Şahsiyetler

#### 3.2.1.Tarihî Şahsiyetler

##### 3.2.1.1. Nûşirevân (ö. 579)

Tarihî kaynaklarda Sasanî hükümdarı olarak bilinen Nûşirevân (Enûşervân, Nûşervân), Pehlevîce'de "ölümsüz ruh" anlamına gelen ve Zerdüşt metinlerinde ölüler için bir sıfat olarak kullanılan "enûşeg-rüvânın" değişik bir şekli olup genellikle Kisrâ I. Hüsrev'i II. Hüsrev Pervîz'den ayırt etmek için kullanılmıştır.[180] Tarihî ve edebî kaynaklarda adaleti ile nam salmış bir hükümdar olarak bilinen Nûşirevân, bu hasletinden dolayı umumiyetle "Nûşirevân-ı Âdil" şeklinde anılmaktadır. Nûşirevân-ı Âdil bu bakımdan klâsik Türk şiiri metinlerinde adaletin timsali bir hükümdar niteliğiyle mazmun ve teşbihlere mevzu teşkil etmiştir.

İskender Pala'nın sözlüğünde verdiği malûmata göre Bağdat yakınlarındaki Medâyin'de yaptırmış olduğu ihtişamlı sarayının büyük bir bölümü olan Tâk-ı Kisrâ halkını ve misafirleri kabul edip onları dinlediği, adaletsizliğe uğrayanlara yardımcı olduğu bir yerdir. Büyüklüğü, genişliği ve uzunluğu ile meşhur olan bu "tâk" klâsik Türk şiiri metinlerine de konu olmuştur. Nedîm'in "Şüphesiz Nûşîrevân'ın tâcı ba-

[180] Ahmed Tefazzülî, "Enûşirvân", **TDVİA**, Cilt: 11, İstanbul, 1995, s. 255.

şından düşer/Baksa tâk-ı ser-bülend-i kasr-ı izz ü şânına" beyitinde "tâk, tâc, kasr" kelimeleri tenâsüplü olarak Nûşirevân'ın bu şahsiyetine atıf yapmaktadır.

Bu mecmuada Nûşirevân ile bir viranede yaşayan dîvâne arasındaki diyalogta Nûşirevân'ın dîvâneye kendisini "âdil okuduklarını" bildirmesi onun tarihî şahsiyetine bir atıf olarak kabul edilebilir. Dîvâne ile Nûşirevân arasındaki geçen konuşmalarda dîvânenin Nûşirevân'ı bu hâlinden dolayı âdil olmadığı noktasında tenkit etmesi ve Şâh-ı Kisrâ'nın dîvânenin sözlerine çok üzülmesi hikâye içinde adalet kavramının da dolaylı yoldan münakaşa edildiği izlenimini doğurmaktadır. Kisrâ'nın teklifini reddeden dîvânenin bu tutumuna "hayret duyması" ise hayret ve hayran kelimelerinin tasavvuf literatüründeki mana dünyasını akla getirmektedir.

#### 3.2.1.2. Hârunu'r-Reşîd (ö. 809)

İslâm tarihinin ve Abbasîler devrinin en tanınmış halifelerinden biri olarak kabul edilen Hârunu'r-Reşîd, İslâm dünyası dışında da muteber bir İslâm halifesi olarak kabul edilmiştir. Hem siyasî manada hem de ilmî ve kültürel hayatın tekâmülünü sağlaması noktasındaki hizmetleri İslâm kültür ve medeniyetinin daha geniş sahalara tesir etmesine zemin hazırlamıştır.[181]

*Kısas-ı Mecânîn*'de bir dîvâne tarafından hak ve adalet yolunda telkinler alan Hârunu'r-Reşîd'in hikâyenin nihayetinde dîvânenin bu derunî hâline hayran kalarak "nara urması", tacını ve tahtını oğluna bırakarak kendini sadece Allah'a kulluk etmeye adaması ibretlik bir vakıa olarak telâkkî edilebilir. Hikâyede 'ın Hârunu'r-Reşîd'i susuzlukla sınamasının dîvânenin ona su bulacağını söyleyerek ondan malını mülkünü talep etmesi Hârunu'r-Reşîd'in nefsen sınanması olarak yorumlanabilir. Hikâyenin bir yerinde geçen "Yüreğinden bir çeşme revan oldu ve bütün sahra bu suyla garka boğuldu."[182] meâlindeki beyit Yüce Allah'ın kalplerin tek sahibi olması âyetine bir atıf olarak da okunabilir.[183]

Yukarıda bahsettiğimiz gibi dîvânenin bir halifeye Allah yolundan ve adaletten ayrılmaması gerektiği konusundaki nasihati bir yandan Türk-İslâm kültüründe

[181] Bu mevzuda teferruatlı bir malûmat için şu makaleye müracaat edilebilir: Nahide Bozkurt, "Hârunürreşîd", **TDVİA**, Cilt: 16, İstanbul, 1997, ss. 258-261.
[182] Ç. Yılmaz, bey. 1304, s. 350.
[183] Bk. İsrâ 17/25.

velîlik-delilik münasabetini akla getirmekle beraber diğer yandan tasavvuf ehlinin zahirî değil, batinî telâkkîsini düşünmemizi sağlamaktadır:

Utan âhir bâri haddünden ey yâr
Allah'a lâyık 'amel kıl ihtiyâr (35)[184]

### 3.2.1.3. Nasr b. Ahmed (ö.943)

Samanî hükümdarlarından biri olan Nasr b. Ahmed, diğer benzer hikâyelerde de karşımıza çıktığı şekliyle dünyanın geçici nimetlerinden el etek çekerek hükümdarlığı terk etmesi yönüyle Allah aşkıyla manevî sarhoşluk hâlini yaşıyan muttakî bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Hikâye, İlyas adlı bir muhtesib tarafından zevk ü safa âlemi dağıtılan ve İlyas'ın "Bunu Allah mı buyurdu yoksa Peygamber mi?" sorusu yönetenlerin dinî esasları hiçe sayarak nasıl dünya nimetlerine tamah ettiklerine karşı adeta bir ders verme niteliği taşımaktadır. İlyas'ın Nasr b. Ahmed'i "âlûde-hâl" ve "bed-fi'al" kelimeleriyle itham etmesi, âlemin geçici nimetlerine tamah etmediğini dile getirmesi, Allah'ın fermanını tatbik etmeye çalıştığını söylemesi ve Nasr b. Ahmed'i buğday götürmekle sınaması hikâyede Allah'ın adaletinin ve rahmetinin tabiî bir neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır. İlyas'ın ağzından ifade edilen şu mısra bir hükümdara Allah'ın âyetlerini hatırlatan sıradan bir dîvâne kulun "ehl-i sünnet"e ne kadar bağlı olduğunun delilidir:

Çün kıyâmet kopa tartıla bisât
Nidesin bu yük ile senden sırât (43)[185]

### 3.2.1.4. Mahmûd-ı Gaznevî (ö. 1030)

Gazne hükümdarları içinde hem kültürel hem de klâsik Türk şiirinin arka planındaki kaynaklar bakımından Mahmûd-ı Gaznevî'nin mühim bir yeri olduğunu söylemek mümkündür. İskender Pala'nın sözlüğünde verdiği malûmata göre Mahmûd-ı Gaznevî, putperestlerle amansız bir mücadele vermiş, devrinde şairlere ve şiire özellikle itibar etmiş, sarayında dört yüz şair bulundurarak kültür ve edebiyat alanında Türkistan sahasının sesi olmaya çalışmıştır. *Kısas-ı Mecânîn*'de de görüldüğü üzere

[184] Gazel, s. 117.
[185] Gazel, s. 114.

Mahmûd-ı Gaznevî klâsik Türk şiirinde umumiyetle kölesi Ayaz ile telmih ve tenâsüp yoluyla zikredilmiştir.[186] Nâilî'nin (ö. 1077/1666) "Nâiliyâ ukde-i hâtır-ı Mahmûd'u aşk/Şâne-zen-i pîçiş-i zülf-i Ayaz eylemiş" beyiti bu sultan-köle ilişkisine örnek verilebilir.

Bunun yanında Mahmûd-ı Gaznevî ile kölesi Ayaz arasındaki bağlılık ve yârenlik ilişkisi tasavvufî manada Allah ile kul arasındaki muhabbetin boyutları ve niteliği konusunda da ipuçları taşıyabilir. Nitekim, nüshada müstakil iki hikâyede de Mahmûd-ı Gaznevî ile Ayaz her zaman beraber zikredilmiştir. Diğer bazı hikâyelerde de telmih yoluyla onun tarihî ve siyasî şahsiyetine atıflar yapılmıştır.

Mahmûd-ı Gaznevî'nin didaktik hayat hikâyelerinin nakledildiği bir bölümde bir pirin ona dünya nimetlerine tamah etmemesi konusunda verdiği nasihat nüshadaki bazı hikâyelerdeki aynı üslûbun dinî ve tasavvufî boyutlarını çağrıştırmaktadır. Dünya hayatında her şeyin gelip geçici olduğunu, dünyanın vefasız olduğunu dile getiren bu pir şu sözleriyle Sultan'a nasihat ederek ona dinin akîdelerini hatırlatmaktır:

Eger dünyâ vefâdâr olsa idi
Bu devlet böyle kalsa idi (20)[187]

Diğer bir hikâyede ise Sultan Mahmud yine bir pir ile sohbette bulunurken pirin ona verdiği akıl ve ettiği nasihatler bizi Allah dostlarının itibarının sultanlar nezdinde ne kadar kıymetli olduğunu göstermektedir. Dünyadan elini eteğini çekmiş Sedîd-i Anberî adlı bu pir Sultan Mahmud'a "Allah dilediğini yüce, dilediğini zelil kılar."[188] âyetini hatırlatarak Allah dostu olmanın dünyadaki tüm nimetlerden daha aziz olduğunu vurgular gibidir. Pirin ağzından verilen aşağıdaki şu beyit "istiğrak" kelimesinin tasavvufî manası düşünüldüğünde "tasavvufî deliliğin" boyutları bir kez daha gözler önüne serilecektir[189]:

Buna istigrâk dirler ey 'azîz
Ehli eyler bunı elbet temîz (35)[190]

[186] Pala, s. 295.
[187] Gazel, s. 156.
[188] Âl-i İmrân 3/26.
[189] "İstiğrak" kelimesinin tasavvufî manası için Süleyman Uludağ'ın sözlüğüne müracaat edilebilir. (Bk. s. 193) Biz bu terimi, tasavvufî kavramlar bölümünde izaha çalışacağız.
[190] Gazel, s. 121.

### 3.2.2. Dinî-Sûfî Şahsiyetler

#### 3.2.2.1. Dinî Şahsiyetler

##### 3.2.2.1.1. Hz. Mûsâ

*Kısas-ı Mecânîn*'de telmih ve tenâsüp yoluyla adı pek çok yerde zikredilen Hz. Musa; hayatı, örnek şahsiyeti ve kıssalarının yaygınlığı bakımından da klâsik Türk şiiri metinlerde sıklıkla gördüğümüz bir peygamberdir. Hz. Musa kıssalarının bu yaygınlığı vesilesiyle onun birçok muzicesi ve ibretlik hayatı sembolik değer taşıyan bazı tasavvufî kavramların yaygınlaşmasına da zemin hazırlamıştır. Hz. Musa ile Firavun arasında geçen hadiseler bir yandan hak-bâtıl tezatını akla getirirken diğer yandan sâlikin veya dervişin kalbini tüm kötülüklerden ve dünya nimetlerinden arındırması olgusu nefis mücadelesi ve terbiyesi yoluyla Firavun'un bâtıl şahsiyetine gönderme yapılarak metinlere mevzu teşkil etmiştir. Hz. Musa, klâsik Türk şiiri metinlerinde ile konuşması, ejderha şekline giren asası, Yed-i Beyzâ'sı, Firavun'un suda boğulma hadisesi vs. yönlerinden mevzu edinilir.[191]

*Kısas-ı Mecânîn*'de Allah'ın Musa'ya vahyeyleyerek dîvâne bir kulu yıkaması ve defnetmesi görevi vermesiyle Hakk'ın kullarını daima imtihan eylemesi olgusuna vurgu yapılması, Hz. Musa'nın zamanında yaşanan kıtlık ve kuraklıktan dolayı Allah'ın onu Berh-i Esved adlı bir dîvâneye yollaması ve dîvânenin bir mucize göstererek yağmuru Hz. Musa'ya hediye etmesi, Hz. Musa'nın Tûr yönüne giderken yolda bir zâhid görmesi ve zâhidin taleplerini Hakk'a iletmeye giderken yolda dîvânelere rast gelip onlarla söyleşmesi, Hz. Musa'ya 'ın nurunun tecellîsi, dünyanın ilâhî düzeninin birden bozulmasıyla Tûr Dağı'na giderek bu kargaşının hikmetini Allah'tan sual etmesi ve İblis'in Hz. Musa'nın peygamberliği hakkında söylediği sözler ile Benî İsrâil'e fitne düşmesi olayları Hz. Musa kıssalarının muteber ve yaygın yönlerini görmemiz için bize deliller sunmaktadır. Diğer kıssalarda olduğu gibi Hz. Musa kıssasında da karşımıza çıkan en mühim yönlerden birisi kıssaların sonlarında yer alan dinî ve ahlâkî öğreticiliktir. Bu didaktik yön şüphesiz tasavvufî boyutlarda da düşünülebilir. Burada, bu duruma bir misal vermek yerinde olacaktır:

[191] Pala, s. 335.

Ba'zısına ben bile virmişem sülûk
Haslar bölügüdür iş bu bölük (41)[192]

### 3.2.2.1.2. Hz. Dâvûd

*Kısas-ı Mecânîn*'de müstakil bir hikâyede kıssası anlatılan Hz. Dâvûd, tarihsel ve edebî literatürde Zebûr'u yüksek ve güzel bir sesle okuması vesilesiyle anılmaktadır. Hatta bu hâl o kadar tesirli olur ki Zebûr'a kulak kesilenler belirli bir süreden sonra Hakk'a vasıl olurlar.[193] Türk kültüründe ve kimi şiirlerde izine rastladığımız gür ve kalın sesin "Davûdî makam" olarak telâkkî edilmesi bu inanıştan kaynaklanmaktadır.

Hikâyede dîvâneler gibi "nâle idüb sahraya düşen" Hz. Dâvûd'un dertli sesinden dolayı kırk bin kişi helâk olur. Hz. Dâvûd'un kendisi de bu durumdan dolayı "ehl-i derd" makamında gösterilir. Burada, klâsik Türk şiiri metinlerinde sıklıkla karşımıza çıkan "âşıkın gönlünün nâr olması"[194] imgesi Hz. Dâvûd için de kullanılır.

Yine hikâyenin giriş bölümünde karşımıza çıkan Hz. Dâvûd'un Zebûr'u kendine özgü bir makam ve şevkle okuması ve tüm mahlûkâtın bu sesten huşu bulması olayı *Envârü'l-Âşıkîn*'de şöyle nakledilmektedir: "Vakit olunca İsrailoğulları sahraya çıkar, onu okur. İsrailoğullarının bilginleri Dâvûd'un ardında dururlardı. Geri kalan halk da bilginlerin ardında dururlardı. Cinniler de insanların ardında yer alırdı. Kuşlar gelir, Dâvûd'un başı üstünde uçarlardı ve onu dinlerlerdi. Yeller esmez, durur, onlar da dinlerdi. Sular akmaz, yine onu dinlerdi."[195]

Hikâyenin sonlarına doğru Yüce Allah'ın emreylemesi hikâyenin didaktik boyutunu kanıtlanırken Allah'ın ipine sarılanların arkasından yürümenin kıymeti ve hayatî önemi bir kere daha bizlere hatırlatılır:

Kim benim Dâvûd'uma dem-sâz olun
Anun-ile bile hem hem-âvâz olun (27)[196]

---

[192] Gazel, s. 94. ( Ayrıca bk. Gazel, bey. 37, s. 193.)
[193] Yazıcıoğlu Ahmed Bican, **Envârü'l-Âşıkîn**, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2018, ss. 223-224.
[194] Gazel, bey. 17, s. 198.
[195] Bk. s. 231.
[196] Gazel, s. 199.

#### 3.2.2.1.3. Hz. Îsâ

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İsa'nın mucizeleri arasında geçen Hz. Meryem'den babasız olarak dünyaya gelmesi olgusu Türk-İslâm kültüründe ve klâsik Türk şiiri metinlerinde ve farklı sanat eserlerinde karşımıza çıkan bir durumdur.[197] Bu kıssada yer aldığı üzere Hz. İsa, Cebrail'in Hz. Meryem'e üflediği ruhtur. Bu nedenle Hz. İsa neye dokunsa ona can verir, ölüleri diriltme mucizesine sahiptir. Körlerin gözünü ayan etmek, çamurdan kuşlar yapıp onlara can üfleyerek uçurmak ve su üstünde yürümek gibi mucizeler göstermiştir.[198] Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberliği ve dinî şahsiyeti hakkında birçok âyet[199] bulunan Hz. İsa, klâsik Türk şiiri metinlerinde ve peygamber kıssalarında birçok yönüyle zikredilir. Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya hamile kalışı, doğumu sırasında ve sonrasında gerçekleşen olağanüstü olaylar, nefesi ile ölülere can vermesi ve körleri görür hâle getirmesi, dünya eşyası olarak üzerinde sadece bir tas, bir tarak ve bir iğne taşıması, "mesih" sıfatıyla anılması, maddî hayatta arınmış bir şekilde insanları irşat etmesi gibi hususiyetleriyle çeşitli kitaplara ve şiir metinlerine konu olmuştur. Zira, klâsik Türk şiirinde İsa lafzı "nefes"[200] mazmununu hatırlatıcı bir şekilde kullanılır. Sevgilinin dudağı can verme özelliği ile İsa'ya benzetilir. Bazı tasavvufî metinlerde de masiva hayatına ve fânî dünya zevklerine temayülden geçerek fenâfillâh mertebesine ulaşmaya çalışan Hak dostlarının seyr ü sülûku için telmih yoluyla Hz. İsa'nın hayatına vurgu yapılır:

> Mâsivâ nakşına iplik kadar olma mâil
> Ehl-i tecrîdi yolundan alıkor bir iğne (Es'âd Dede)[201]

*Kısas-ı Mecânîn*'de müstakil bir hikâyede ismine rastladığımız Hz. İsa ile bir âbid arasında geçen "mahabbet" temalı hikâyede âbidin talep etmesi üzerine Hz. İsa Allah'a niyaz ederek Allah dostu bu kulun talebini yerine getirir. Dîvânenin kendinden geçerek yüce mahabbette gark olması olayı, "nara vurup yakasını çak eylemesi, mescidi

[197] Bk. Meryem 19/16-34.
[198] Pala, s. 235.
[199] Türkiye Diyanet Vakfı Meâli'ne göre Kur'ân-ı Kerîm'de 34 âyette Hz. İsa zikredilmiştir.
[200] "Nefes, nefs" kelimelerinin ilâhî boyutları konusunda *Envârü'l-Âşıkîn*'deki şu satırlar mühimdir: "Hazret-i İsa'nın nefsi Hak Te'âlâ'nın fiil isimlerinin Muhyî (hayat veren), Mümiyt (öldüren) ve Hâlık (yaratan) gibi üçünün nurundandır. (s. 329)
[201] Pala, s. 236.

mihrabı yerle bir eylemesi ve muhabbet şarabından içtikten sonra sermest bir hâl alması"[202] imgeleriyle resmedilmiştir.

#### 3.2.2.1.4. Hz. Muhammed

Klâsik Türk şiirinde ve Türk-İslâm kültürünün bütün satıhlarında "Ahmed, Ahmed-i Muhtar, Bahr-i Kerem, Fahrü'l-Kirâm, Fahr-i Cihân, Habîbullâh, İki Cihan Serveri, İmâmü'l-Enbiyâ, Mahbûb-ı Hudâ, Mahmud, Mustafa, Rasul, Rasulullâh, Ümmî, Hazret" gibi çeşitli adlarla ve sıfatlarla zikredilen Hz. Muhammed, Kısas-ı Mecânîn'de de "Muhammed Mustafa, Fahr-i Cihân, ışk-ı Mustafa, Mustafa'nın şer'i, makâm-ı Mustafa, makâm-ı Mahmûd, heçâv-ı Mustafa" gibi isim ve sıfatlarla zikredilmiştir.

Bu isimlerin ve sıfatların yanında özellikle güzel ahlâk timsali olarak gösterilmesi, şemâili ve üstünlükleri, günlük ibadetleri, eşleri ve çocuklarına karşı örnek davranışları, siyasî ve askerî kişiliği, hitabet ve fesahati, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan birçok mucizeleri, öğretmen vasfıyla İslâm toplumlarına örnek şahsiyeti, zâhid ve sûfîlerin İslâm'ın ahlâkî yaşantısında en yüce makamı, ehl-i sünnet akîdesinin örnek şahsiyeti "Muhammedü'l-Emîn" sıfatına mazhar örnek hayatı gibi vasıflarıyla Hz. Muhammed, Türk-İslâm kültür ve edebiyat sahasında birçok eserin ilham kaynağı olmuştur.

"Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak" ve "Allah'ın adaleti" gibi akîdelerle yeni bir toplum modeli yaratmaya çalışan Hz. Muhammed hakkında Türk-İslâm edebiyatı sahasında da nice eserler ve edebî türler meydana getirilmiştir. Na't, siyer, mevlit, mucizâtü'n-nebî, esmâü'n-nebî, evsâfü'n-nebî, şemâil, hilye, mirâciyye, regâibiyye, gazavat-nâme, hicret-nâme, şefaat-nâme, fazîlet-nâme, kırk hadis gibi edebî türler bunun bir kanıtı olarak gösterilebilir.

Diğer bir deyişle her şair O'nun hakkında na'tler yazmış; hayatı, savaşları ve dinî mücadeleleri birçok edebî esere mevzu teşkil etmiştir. Her Müslüman'ın O'nun hakkında bilmesi gerekenleri şairler de ele almış, böylece dinî ve tasavvufî edebiyatımızda bu bağlamda zengin bir havza meydana gelmiştir. Varlığın ilki O'dur. Cihan güzelliğinin yegâne tecellîsidir. İnsanlığın efendisi, ezel ve ebedin yegâne şahsiyeti-

[202] Bk. Gazel, bey. 15-16, s. 106.

dir. Arşa çıkmış, çerh ü zemin O'na secde etmiştir. O'ndan daha üstün şefaatçi yoktur. O'nun ümmeti olmakla bütün Müslümanlar övünür. O, peygamberlerin imamıdır. Zâtıyla âlem şeref bulmuştur.

Sûfîlerin en yüce makam olarak gördükleri "Makâm-ı Mahmûd" tarikat silsilelerinde Hz. Muhammed'de tevhid edilmiştir. Bu bakımlardan ilk zâhid ve sûfîler gerek dünyaya karşı sırt çevirip âhirete yönelme, gerekse daha nitelikli ibadet etme bakımından Resûlullâh'ı örnek alıyor ve bu tutumlarını ahlâkî davranışlarında da sürdürüyorlardı. Allah'ı görüyormuş gibi ibadet eden takvâ sahibi bir mümin olmak (Buhârî, "Îmân", 37; Müslim, "Îmân", 1) onların gâyeleriydi. Zühd ve fakrı tercih edip Allah'a çok şükreden bir kul olmak için gecesinin bir bölümünü ibadetle geçiren Hz. Peygamber'i (Buhârî, "Teheccüd", 6; Müslim, "Münâfıkîn", 79) örnek alıyor, onun izinden giderek kurtuluşa ereceklerine inanıyorlardı. Bundan dolayı farzların yanı sıra nâfile ibadetleri de yerine getirmeye çalışıyor, ayrıca hak hukuk gözetmede hassasiyet gösteriyorlardı.[203]

Kudsî bir hadiste[204] gizli bir hazine olan[205] Yüce Allah kulları tarafından bilinmeyi murat etmiş ve Hz. Peygamber'in nuru ve sonsuz merhameti olarak tecellî etmiştir. Bilindiği üzere bundan sonra dünyaya gelen bütün varlıklar O'nun nurundan yaratılmıştır. Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet oluşunun[206] sırrı burada gizlidir. Yüce Allah en mükemmel şekilde evvela Hz. Muhammed'de tecellî ettiğinden klâsik Türk şiirinde kullanılan en yaygın bir mazmunla ifade etmek gerekirse Hz. Muhammed'de vücut bulan bu fikir "ayna" sembolüyle tüm mahlûkata genişletilmiştir. Başka bir deyişle yeryüzünün halifesi olan insan Allah'tan bir parça ve onun aynasıdır. Şeyh Gâlib'in, "Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen/Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen"[207] meşhur beyitinde tecellî akîdesine böyle bir atıf vardır.

Yukarıda zikredildiği üzere peygamberliği, mucizeleri, örnek şahsiyeti ve Türk-İslâm kültürü içindeki eşsiz yeri bakımından Hz. Muhammed, Kur'ân-ı

[203] Süleyman Uludağ, "İslâm Kültüründe Hz. Muhammed", **TDVİA**, Cilt: 30, Ankara, 2020, ss. 446-448.
[204] Aclûnî, II, 132.
[205] İbrahim Hakkı Aydın, "Kenz-i Mahfî", **TDVİA**, Cilt: 25, Ankara, 2022, ss. 258-259.
[206] Enbiyâ 21/107.
[207] Kalkışım, s. 155.

Kerîm'de Muhammed Sûresi'nin yanında birçok âyette ismi, şahsiyeti, peygamberliği ve kıssaları bağlamında zikredilmiştir.[208]

*Kısas-ı Mecânîn*'de sûfîlerin Hak ve irfan yolunda bir mücâhede şekli olan "az uyuma, az yeme ve az konuşma" gibi dünyevî arzulardan arınma yolu Hz. Peygamber'in örnek yaşantısıyla bağlantılandırılarak telmih yoluyla aktarılmıştır. Sûfîlerin bu hâli onların nefislerini dünyevî arzulardan arındırması olarak telâkkî edilir ki Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'de bu meyanda şöyle buyurmuştur: "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlık; mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltma (fakirlik) ile deneriz. (Ey Peygamber!) Sabredenleri müjdele!"[209]

Kuşeyrî *Risâletü'l-Kuşeyriyye* adlı eserinde Kur'ân-ı Kerîm'in bu emrinden yola çıkarak açlık kavramını sûfîlerin vasıflarından bir vasıf, mücâhedenin erkânından bir rükûn olarak ifade etmiştir. Ayrıca aynı müellif başka bir yerde de sülûk erbâbının yemeyi bir yana bıraktığını ve hikmetin menbâlarını açlıkta bulduklarını kaydetmiştir.[210] Bu bağlamda mecmuada geçen şu beyitle Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın bu mısraları arasında ilgi kurmak yerinde olacaktır:

Yimeyüp Mustafâ toyunca aşı
Mübârek karnına bağlardı taşı

Habîbullâh mübârek batnına taş bağladı yâni
Yemek isterse batnın ver ona taş verme sen nânı[211]

Eserin müteakip beyitlerinde ise az yemenin mükâfatı ile beraber az uyumanın bir sûfî hasleti olduğuna dair didaktik bir üslûp da karşımıza çıkmaktadır:

Yimek yimek uyumak 'ışkını sal
Gice gündüz derviş Hakk 'ışkını al[212]

Hudâ 'ışkından özge 'ışkı terk it
Hudâ'nun 'ışkını gönülde berkit[213]

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın eserinde naklettiği bir kudsî hadis de yukarıda alıntıladığımız beyitlerin mahiyetini destekler niteliktedir: "Hadis-i kudsîde buyurdu ki: "Ey Âdemoğlu, çok uyumakla kalbinin parlamasını nasıl istersin? Uykuyu kabre

[208] Hz. Muhammed'in peygamberliği, kıssaları ve örnek şahiyeti hakkında geniş bilgi için bk. *Envârü'l-Âşıkîn*, ss. 334-467.
[209] Bakara 2/155.
[210] Kuşeyrî, s. 230.
[211] Erzurumlu İbrahim Hakkı, s. 598. (Açlığın fayda ve hususiyetleri hakkında daha geniş malûmat için müellifin eserine müracaat edilebilir: ss. 597-613.)
[212] Gazel, s. 9.
[213] Gazel, s. 9.

bırak ve kalbinin nurunu az uykuda ara ve geceleri ibadetle geçir. Beni sevdiğini söyleyip de gece olduğunda benden yüz çevirip uyuyan yalancıdır."[214]

*Kısas-ı Mecânîn*'de müstakil bir hikâye olarak nazmedilen Hz. Muhammed ile biçare bir seyyahın hikâyesi açlık terbiyesi üzerinden Hz. Peygamber'e yakınması ve ondan meded umması olayı nakledilir. Mecmuanın birçok hikâyesinde açlıkla ve fakirlikle terbiye edilen dîvânelerin ve meczûbların hâli bu hikâyede de karşımıza çıkmaktadır. Allah tarafından Bakara Sûresi'nde yukarıda da alıntıladığımız emredilen âyetin farklı kişiler ancak benzer olay örgüleri etrafında karşımıza çıkması tesadüfî değildir. Allah'a duyulan aşkın mertebeleri ve hususiyetleri kulun yine Allah tarafından emredilen âyetlerle sınanması kimi zaman bu nüshada da görüldüğü gibi kişileri masiva zevklerinden uzaklaştırarak aşk sarhoşluğu, tasavvufî aşk deliliği boyutlarına taşıyabilir.

Mecmuada Hz. Muhammed'le ilgili ikinci müstakil hikâye ise bir hadis nakli hususiyeti göstermektedir. Hikâyenin gelişme bölümündeki beyitler meleklere Allah'ın emirlerini yayma şeklinde tertip edilmiştir. Bu beyitlerde Fahr-i Cihân'ın Allah'ın dostu olduğu vurgusu yapılarak diğer Allah dostlarının Hz. Peygamber'e "salavat virmesi" emri vurgulanmıştır:

Ben kerîmem hod kamudan ey melek
Rahmetüm tolı zemîn ile felek (32)[215]

Ger dilersen iresin ol rahmete
Vir salavât ol Habîb'e ay ata (33)[216]

*Kısas-ı Mecânîn*'de müstakil bir hikâye başlığı altında verilmeyen ancak kendisinden önceki ve sonraki hikâyelerle mukayese edildiğinde müstakil bir hikâye hüviyeti gösteren ve Hz. Aişe'nin bir hadis nakline dayanan hikâyede de Hz. Peygamber'in az yeme ile ilgili hadislerine telmih yapılarak az yemenin kul için faziletlerine değinilmiştir.[217] Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in bir kez doyduktan sonra tekrar "ta'am istemediğini" dile getirir ve O'nun mübarek karnının arkasına yapışmış olduğunu nakleder. Hz. Aişe'nin bu sözlerine mukabil Hz. Peygamber ona "az yemenin Allah'a kurbiyet olarak telâkkî edileceğini, böylelikle tüm dileklerin kabul olup mu-

[214] Erzurumlu İbrahim Hakkı, s. 614. (Az uyumanın faydaları hususunda daha geniş malûmat için müellifin eserine müracaat edilebilir: ss. 614-629.)
[215] Gazel, s. 124.
[216] Gazel, s. 124.
[217] Bu hikâye, *Kısas-ı Mecânîn*'de ikinci temmet kaydı bölününde 1272-1308 arasında geçmektedir.

radlarına vasıl olacaklarını, fenâ yurdunda Allah'ın rızası için işlenen her amelin bekâ yurdunda bir mükâfatının olduğunu ve bekâ yurduna teşne ve âşık olanların ise aşk dalgalarında gark olacaklarını, aşk şarabından içenlerin elbette Allah'ın cemal sıfatına mazhar olan tüm mahlûkâtı temaşa edeceklerini" söyler:

Didi ey 'Âişe kardeşlerüm hep
Yimeyüp öldiler cümle mukarreb (98)[218]

Dükeli mest vakt-i li-ma'a'llâh
Garîk-i bahr-ı 'ışkı deng-i dergâh (101)[219]

Şarâb-ı 'ışkı idüp câm-ı sahbâ
Cemâlu'llâhı iderler temâşâ (108)[220]

*Kısas-ı Mecânîn*'in diğer bir beyitinde ise Hz. Peygamber'in kıyamet gününde sahip olacağı manevî konumu ifade eden "makâm-ı Mustafa (makâm-ı Mahmûd)" tabiriyle O'nun peygamberlerin en yücesi olduğuna dair bir atıf bulunmaktadır. Ebu'l-Hasan Harakânî'nin bir gece rüyasında Allah'ı görmesini konu alan "Hikâyet-i Bu'l-Hasan" adlı hikâyede geçen bu tabir, Hak Te'âlâ'nın Harakânî'ye seslenerek ona yol göstermesiyle beraber nazmedilmiştir. Bu beyitlerde Yüce , "makam-ı Mustafa'nın mertebelerin en yücesi olduğunu ve bu makamın diğer adının makam-ı Mahmûd olduğunu söyledikten sonra bunun tüm kelâm içinde mevcut bulunduğunu"[221] da bildirir:

Hakk Te'âlâ didi ey kân-ı safâ
Bu merâtibdür makâm-ı Mustafâ (1016)[222]

Ol makâma hâs olupdur sen beni
Niçe umarsın itgil ey deni (1017)[223]

Ol makâmun adı hem Mahmûd'dur
Var kelâm içinde gör mevcûddurur (1018)[224]

Mecmuada en dikkat çeken hususlardan biri de Hz. Peygamber'e "deli bir şair" diyen müşriklerin durumu ve bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'de geçen ilgili âyete yapılan telmihtir. Nüshada "Hikâyet-i Şiblî" başlığı altında verilen ancak Ayan'da "Hikâyet-i Hatm-i Kitâb" bölümünde yer alan bu beyit şöyle geçmektedir:

[218] Gazel, s. 162.
[219] Gazel, s. 162.
[220] Gazel, s. 163.
[221] Bk. İsrâ 17/79.
[222] Ç. Yılmaz, s. 314.
[223] Ç. Yılmaz, s. 314.
[224] Ç. Yılmaz, s. 314.

Şi’r kâfirdür ki zemm itdi Hudâ
Didiler kâfirler heçâv-ı Mustafâ (1697)[225]

İlgili ve takip eden beyitlerde Şuarâ Sûresi’ne atıflar yapılarak kıssaların şairin dilinden değil, Hakk’ın kelâmından olduğuna dair belirleme Hz. Peygamber’e atılan bu itirafın müminler arasında bir hassasiyet noktası oluşturmasından kaynaklanmış olabilir. Hakikî ve güzel kelâmın tek sahibi Allah’tır. Dolayısıyla bu manzume “müminin şi’ri degüldür.” Hz. Peygamber’in kendisi bir şair değildir, bilâkis O, Hakk’ın sırlarını irşad eden şairden de üstün bir mertebeye sahiptir. Hz. Peygamber’e şairlik iftiraları bağlamında hakikati çarpıttığına dair suçlamalarla ilgili Kur’ân-ı Kerîm’de şu âyetler vahyedilmiştir:

“Onlar, “Hayır, bunlar karmakarışık yalancı düşlerdir. Hayır, onu kendisi uydurdu; hayır, o bir şairdir. Eğer böyle değilse, önceki peygamberlerin (mucizelerle) gönderildikleri gibi o da bize bir mucize getirsin.” dediler. (Enbiyâ 21/5)

“Görmez misin ki onlar, her vadide şaşkın şaşkın dolaşırlar ve yapmadıkları şeyleri söylerler.”[226] (Şuarâ 26/225-226)

“Çünkü onlar, kendilerine, “’tan başka hiçbir ilâh yoktur.” denildiği zaman, inanmayıp büyüklük taslıyorlardı. “Biz, deli bir şair için ilâhlarımızı mı terk edeceğiz?” diyorlardı. Hayır, öyle değil. O, hakkı getirmiş, (önceki) peygamberleri de tasdik etmiştir.” (Saffât 37/35-37)

“Görebildikleriniz ve göremedikleriniz üzerine yemin ederim ki, Kur’ân şerefli bir elçinin getirdiği sözdür. O, bir şairin sözü değildir. Ne de az inanıyorsunuz!” (Hâkka 69/39-41)

“Biz, o Peygamber’e şiir öğretmedik. Bu, ona yaraşmaz da. O(na verdiğimiz) ancak bir öğüt ve apaçık bir Kur’ân’dır.” (Yâsîn 36/69)

[225] Ç. Yılmaz, s. 401.
[226] Âyette, hiciv şiirleri yazarak Kur’ân’ı ve İslâm’ı karalamaya çalışan müşrik şairler, bir sonraki âyette ise onların bu saldırılarına yine şiir yoluyla cevap veren Müslüman şairler kastedilmektedir.

#### 3.2.2.2. Sûfî-Menkıbevî Şahsiyetler

##### 3.2.2.2.1. Ca'fer-i Sâdık (ö. 148/765)

İsmâiliyye'nin beşinci imamı, Ca'ferî fıkhının kurucusu olmakla malûm Ca'fer-i Sâdık, Şiî inancı ve akîdesinde çok mühim ve tartışmasız bir makama sahiptir. Attâr, tezkiresinde ondan "Mustafa dininin sultanı, nübüvvet hücceti ve burhanı, sıddık, âmil, hakikatin peşinde, âlim, evliyâ kalbinin meyvesi, enbiyânın ciğerpâresi, Ali'nin (ondaki ilmin) nâkili, nebinin mirasçısı, âşık"[227] olarak behsetmektedir. Yine Şeyh Attâr'a göre Ca'fer-i Sâdık, zahmetsiz olarak bütün ilimlerde, işaretlerde ve ibarelerde kemal mertebede olan bir ehl-i ifran zattır. Bütün şeyhlerin önderi, herkesin ona güvendiği mutlak bir rehberdir. Bunun yanında o, aşk ehlinin kılavuzu, âbidlerin önderi ve zâhitlerin mükerremidir.[228]

Onun ilâhî aşk, cezbe ve vecd hâlinde bir zühd ve ilmî hayat geçirdiği konusunda malûmat mevcuttur. Attâr'ın tezkiresinde onun sözlerinden naklettiği birkaç satır bu durumu özetler mahiyettedir:

"Aşk ilâhî bir cinnettir; övülen veya yerilen bir şey değildir."

"Üzerime dîvânelik çizgisini çektikleri zaman muayene (ve müşahede) sırrı benim için sakıncasız olur."[229]

Attâr'ın naklettiği bu sözler *Kısas-ı Mecânîn* bağlamında düşünüldüğünde ilk dönem âlimlerin ve zâhidlerin İslâmî yorumlarında "muhabbetullâh"ın farklı derecelerini ve hâllerini görmek mümkündür. Nüshada Bayezid-i Bistamî'nin günahını öğrenmek için Allah'ın takdiriyle Ca'fer-i Sâdık'a yol alması ve yolda menkıbevî hâlin gereği olarak Ca'fer-i Sâdık'ın Beyazid-i Bistamî'ye bir çocuk suretinde görünmesi Allah ile kul arasındaki muhabbet ve kurbiyet derecesine vurgu yapmaktadır. Hikâyenin sonunda ise Bayezid-i Bistamî'nin dokuz yıl onun yanında kalarak kemâle ermesine işaret edilmesi Ca'fer-i Sâdık'ın makamına bir vurgudur.

[227] Ferîdüddîn Attâr, s. 51.
[228] Ferîdüddîn Attâr, s. 51.
[229] Ferîdüddîn Attâr, s. 55.

### 3.2.2.2.2. İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778[?])

İlk dönem zâhid ve sûfîlerinden biri olan İbrahim b. Edhem hakkkında Attâr şu tasviri yapmaktadır: "Din ve dünya sultanı, yakîn, Kaf (Dağı'nın) simurgu, inziva âleminin hazinesi, devlet esrârının definesi, en büyük iklimin padişahı (ilâhî) lütuf ve keremle yetişen, âlem şeyhi, vaktin dindarı ve asrın sıddıkı."[230]

Nakledildiğine göre İbrahim b. Edhem, İmâm-ı A'zam Ebu Hanife'nin (r.a.) bir sohbetlerinde bulunmuştu. Bir gün İmâm-ı A'zam'ın yanına gelince talebeleri onu hor görmüşler ama Ebu Hanife "İbrahim b. Edhem efendimizdir." demişti. Talebeleri bu efendiliği neyle bulduğunu sorduklarında "O, sürekli Hak Te'âlâ'yla meşgûl olmakta, bizse başka işlerle uğraşmaktayız." diye cevap verdi.[231]

Türk-İslâm edebiyatı sahasında İbrahim b. Edhem'le ilgili hikâye ve menkıbeler toplumsal manada geniş bir tabana yayılmıştır. Bu hikâye ve menkıbeler onun Belh sultanı iken yaşadığı ilâhî aşk tecrübesinin tasavvufî serencamıdır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 1273) *Fîhi Mâ Fîh* adlı eserinde onun bu tasavvufî intibahına geniş yer verilmiştir.[232]

Yine Türk-İslâm edebiyatı sahasında İbrahim b. Edhem'le ilgili anlatılan hikâye ve menkıbelerin yaygınlığı şiir metinlerinde onun tasavvufî aşkın ve heyecanın bir sembolü olarak telâkkî edilmesini sağlamıştır. Özellikle Allah sevgisinin mal ve evlat sevgisinden daha üstün olduğunu vurgulayan kimi tasavvufî neşveli metinlerde telmih yoluyla İbrahim b. Edhem'e sıklıkla atıf yapılır. Divan edebiyatı şairleri İbrâhim Edhem'i, "Zâhid bize ta'n eyleme bu şekl-i fenâda/Biz tâc ü kabâ terkin uran Edhem-i aşkız" (Tarzî); "Eğmez erbâb-ı fenâ tâc-ı zer-i hurşîde baş/Tahtgâh-ı âleme meyletme Edhemlik budur" (Sabûhî Dede); "Her şahsı harîm-i Hakk'a mahrem mi sanırsın/Her tâc giyen çulsuzu Edhem mi sanırsın" (Ziyâ Paşa) gibi beyitlerde söz konusu etmişlerdir.[233]

*Kısas-ı Mecânîn'*de İbrahim b. Edhem'le ilgili hikâyede de onun Belh tahtını nasıl terk eylediği anlatılır. Bu menkıbe, Şeyh Attâr'ın *Tezkire*'sinde de geçmekte-

[230] Ferîdüddîn Attâr, s. 126.
[231] Ferîdüddîn Attâr, s. 126.
[232] Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, **Fîhi Mâ Fîh**, Çev. Ahmed Avni Konuk, İz Yayıncılık, İstanbul, 2020, ss. 147-148. (Bu hikâye ayrıca *Kuşeyrî Risâlesi*'nde ve *Mesnevi-i Manevî*'de de geçmektedir.)
[233] Nurettin Albayrak, " İbrahim b. Edhem", **TDVİA**, Cilt: 21, İstanbul, 2000, s. 295.

dir.[234] Dava evvel de bir vesileyle ifade ettiğimiz gibi bu hikâye Şeyh Attâr'ın T*ezkire*'sinden alınarak *Esrâr-nâme* Tercümeleri için nazmedilmiştir.

#### 3.2.2.2.3. Süfyân-ı Sevrî (ö.161/778)

İlk dönem zâhid ve sûfîlerinden olan Süfyân-ı Sevrî, ayrıca müfessir ve muhaddis olarak bilinen sûfî-âlim bir şahsiyettir. Tasavvufî kaynakların ittifak ettiğine göre Süfyân-ı Sevrî'nin tasavvuf akîdesini üç esasta temellendirdiği söylenebilir: Allah ile insan arasında samimiyetle ve muhabbetle eda edilen kul olma bilinci ve ibadet, insan-dünya ilişkisinde daima zâhidâne hâl ve tavır, insan-toplum ilişkisinde ise güzel ahlâka dayanan iyi niyetli davranış.[235] Şeyh Attâr *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sında onun hakkında şu satırları yazmaktadır:

> *"Din ve dindarlık tacı, züht ve hidâyet meşalesi, âlimlerin şeyhi ve padişahı, eski âlimlerin dergâh hacibi, devredip duran hareketin kutbu, imam ve âlim Süfyan-ı Sevrî(r.a.) ululardan olup kendisine "Müminlerin Emiri" denmesine kimsenin muhalefeti yoktur. Hakka tabi olmuş ve kabul görmüştü. Zâhirî ve bâtinî ilimlerde bir eşi daha yoktu. Beş büyük müctehidden biri olup vera' ve takvada son mertebeye varmıştı. Gayet büyük bir edebi ve alçakgönüllüğü var idi. Birçok şeyhle görüşmüştü. Baştan sona kadar işi öyleydi ki zerre kadar değişmemişti. Nitekim İbrahim b. Edhem, "Gel de hadis dinleyelim." diye onu davet edince hemen koşup gelmişti. O zaman İbrahim, "Onun huyunu denememiz gerekmişti." demişti."*[236]

Abdurrezzak Tek'in TDVİA'da verdiği malûmata göre Süfyân-ı Sevrî zâhidliğin sadece aba giymek ve kuru ekmek yemekle müteşekkil olmadığını zikretmiştir. Ona göre zâhidâne hâl ve yaşayış dünyanın geçici heves ve arzularına gönül bağlamamak, bâkî olmayan mevkilere tevessül etmemek, tamahkâr olmamaktır. Onun zühd telâkkîsinde sûfînin kendisini bütünüyle halktan tecrit etmesi gerekmez. Bundan dolayı kendisi de ilim ve irfan meclislerinde bulunmuş, hadisler nakletmiş ve fıkıh üzerine yaptığı sohbetlerde halkı irşad etmiştir. Ona göre âlim, zâhid, fakîh, sûfî makamında olanlar ve haline şükreden fakir, insanların en değerlileridir.[237]

*Kısas-ı Mecânîn*'de Süfyân-ı Sevrî ile ilgili menâkıbnâme mahiyetinde iki hikâye göze çarpmaktadır. Birinci hikâye olan "Hikâyet-i Civân-ı Merd", Şeyh Attâr'ın hem *Tezkiretü'l-Evliyâ* adlı eserinde hem de *Musîbet-nâme*'sinde karşımıza

---

[234] Ferîdüddîn Attâr, s. 145.
[235] Abdurrezzak Tek, "Süfyan es-Sevrî", **TDVİA**, Cilt: 38, İstanbul, 2010, s. 28.
[236] Feridüddin Attâr, s. 219.
[237] Abdurrezzak Tek, " Süfyan es- Sevrî", **TDVİA**, Cilt: 38, İstanbul, 2010, s. 28.

çıkmaktadır.[238] Bu hikâye *Tezkire*'de şöyle geçmektedir: "Naklederler ki, bir genç hacda bir âh edip ölmüştü. Süfyan (onun ruhuna hitaben), "Dört hac yaptım, bunları sana bağışladım, sen de şu 'Âh'ı bana veriyor musun?" dedi. Genç, "Verdim, gitti." dedi. Süfyan o gece gördüğü rüyasında kendisine şöyle dediklerini duydu: "Kâr ettin, haydi bakalım, eğer bunu tüm Arafat'takilere bölüştürsen hepsi zengin olur."

Bu hikâyede göze çarpan en mühim hususlardan biri metnin tümüne sirayet eden "âh" kavramının "ilâhî aşk" ve "ilâhî adalet" olgularını çağrıştırmasıdır. *Kısas-ı Mecanin*'de meâlen " O âh ellin bin hacca kabul oldu ve o delikanlı bu yolda öz kışını yıktı mahvetti"[239] ile " Ka'be ehline safa getiren gönlün aşkıyla âh etmesidir. Ey bî-vefa! Sen böyle amel işleyenleri sakın kem görme"[240] beyitlerinde görüldüğü üzere müminin Allah aşkıyla kalben âh edip ona olan muhabbetini zikretmesi Allah'a duyulan sonsuz aşkın ve bağlılığının bir göstergesi olarak telâkkî edilebilir. Dîvâne ve mecânîn ehli muhabbetullâhın zikrini sürekli âh ederek ve sekr halinde gördükleri için Allah'a yakarmak ve O'nun aşkına talip olmak burada "elli bin hac"dan daha muteber görülmektedir. İkinci olarak "âh" kavramı "mazlûmun âhı" sözüyle "ilâhî adalet"e vurgu yapılarak zikredilmektedir. "Görmemişsin mazlûmun sen âhını/Niçe sultânlarun yıkar dergâhını"[241], "İtmedi mi taht-ı Dahhâk'ı harâb/ Taht-ı Keyâvûs'ı hem kıldı türâb"[242], "Câm-ı Cem'den âh idi dâd alduran/Âh idi Fir'avn'ı garka salduran"[243] ve "Bahr-i rahmet âh ile mevce gelür/Ehl-i 'isyân üstüne katre olur"[244] beyitlerinde de zikrettiğimiz bu durumu görmek mümkündür.

*Kısas-ı Mecânîn*'de Süfyân-ı Sevrî ile ilgili ikinci hikâye ise "Hikâyet-i Süfyân Bülbül ü Ez-be-ser" dir. Bu hikâyede birinci hikâyede olduğu gibi hem *Tezkiretü'l- Evliyâ'*da hem de *Musîbet-nâme*'de yer almaktadır.[245] Bu hikâye *Tezkire*'de şu şekilde nakledilmektedir: " Bir gün pazarda kafeste feryat edip tepinen bir kuşcağız gördü, satın alıp serbest bıraktı. Bu kuş her gece Süfyân'ın evine gelirdi. Süfyân bütün gece namaz kılar, kuş da onu seyreder durur, zaman zaman da gelip üzerine ko-

[238] Bk. Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ* ss. 221-222; Ferîdüddîn Attâr, **Musîbet-nâme**, Çev. Mehmet Kanar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021, s. 599.
[239] Gazel, bey. 8, s. 140.
[240] Gazel, bey. 10, s. 140.
[241] Gazel, bey. 13, s. 140.
[242] Gazel, bey. 14, s. 140.
[243] Gazel, bey. 15, s. 140.
[244] Gazel, bey. 24, s. 141.
[245] Bk. Ferîdüddîn Attâr, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, ss. 225-226; Ferîdüddîn Attâr, **Musîbet-nâme**, ss. 198-199.

nardı. Süfyân'ı toprağa verdiklerinde bu kuşcağız kendini onun cenazesine vurup feryat figan ediyordu. Halk da hayhuy edip ağlaşıyordu. Şeyhi toprağa gömdüklerinde kuşcağız bu sefer de kendini mezarın toprağına çarpmaya başladı; derken, "Hak Te'âlâ mahlûkata karşı beslediği şefkattan ötürü Süfyân'ı affettimiştir." diye bir ses geldi. Kuşcağız öldü ve Süfyân'a yoldaş oldu."

Bu hikâyede de hem didaktik hem de alegorik bir üslûbun tercih edildiği görülmektedir. Süfyân-ı Sevrî'nin Allah'ın yarattığı mahlûkata O'na olan aşkından ve kalben rabıtasından ötürü şefkat ve merhametle yaklaşması hikâyenin özündeki didaktik boyutu oluştururken "bülbül" mazmunu veya alegorisi üzerinden de klâsik Türk şiirindeki "bülbül"ün konumuna telmih yoluyla atıf yapılmaktadır. Zira, "bülbül"ün Allah aşkıyla dîvâneliğe gark olan "âşık tipi"ni simgelediği âşikârdır. Klâsik Türk şiirinde ve özellikle tasavvufî metinlerde "bülbül-i şûrîde"ler daima "cân-ı pâk"ini "ders-i vefâ" ile O'nun yoluna hasrederler. "Kim vefâ ehli kabul eyler cefâ" mısraından da görüldüğü üzere dünya hayatında vefâ ehlinin en büyük imtihanı cefâ yoluyla ömrünü O'nun yolunda âşık-ı dîvâne bir şekilde O'na adamaktır. Hikâyenin bir yerinde verilen nasihat ise okuyanları bu yola sevk etmektedir:

Olma bir kuşdan dahı kem ey gedâ
Andan al ta'lîm hem ders-i vefâ (45)[246]

Yâd kıl bu kıssayı cân sever isen
Andan öğren hem vefâ ey bu'l-hasen (46)[247]

### 3.2.2.2.4. Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?])

İlk büyük mutasavvıflardan biri olarak tasavvuf kültüründe ayrı bir makam ve önem teşkil eden Bayezid-i Bistamî İslam tasavvuf kültüründe ve tasavvufî şiirlerde daha çok sâlikin kendinden geçerek (sekr) benliğini Hak'ta yok etmenin (fenâ) meydana getirdiği sûfî hali önemseyen fikirleriyle tanınmıştır. Süleyman Uludağ'ın kaydettiğine göre o, tasavvuf tarihinde sekr, fenâ, melâmet, tevhid, mârifet, muhabbet, mi'rac ve îsâr gibi konulardaki sözleri ve şathiyeleriyle tanınır.[248] Kuşeyrî'nin de naklettiğine göre bu durum "ilâhî aşk"ın başka bir şekilde dışavurumudur. Risâle'sinde Bistamî'den nakledilen şu satırlar bunu işaret etmektedir: "…Dördüncü

[246] Gazel, s. 149.
[247] Gazel, s. 149.
[248] Süleyman Uludağ, "Bâyezîd-i Bistamî", **TDVİA**, Cilt: 5, İstanbul, 1992, s. 239.

gün olunca bana Allah'tan başka bir şey kalmadı. İlâhî aşk beni şaşkına döndürdü. O zaman hatiften gelen bir sesin bana: "Ey Bayezid, bizimle birlikte bulunmaya takatin yetmez…"[249] Tasavvuf kültüründe ilâhî aşk sarhoşluğu olarak ifade edilen sâlikin vecd ve sekr hâliyle Allah'a yaklaşması olgusu en belirgin makamını Bayezid-i Bistamî'de olgunlaştırmış ve bu bağlamda kendisinden sonra gelen sûfî ve mürşidleri etkilemiştir.

Şeyh Attâr, *Tezkire'*sinde onu âriflerin sultanı, hakikatin peşinde olanların buhranı, ilâhî halife, sonsuzluk sütunu, evliyânın en büyüğü, Allah'ın delili, âlemin kutbu, riyâzet ve kerâmet sahibi gibi üstün vasıflarla tavsif etmiştir.[250] Attâr'a göre Bistamî daima kurb ve heybet makamında bulunurdu. Mahabbet ateşine gark olmuştu. Aralıksız olarak bedenini mücâhedede, kalbini müşâhedede tutardı.[251]

Bistamî'nin "Ârifin en mükemmel derecesi, mahabbette yanmasıdır."[252] ve "Onun aşkı çıkınca ondan başka ne var ne yok hepsini sildi süpürdü; masivadan eser bırakmadı. Böylece ancak Bir kaldı. Zaten o da Bir'di. Bir yine Bir kaldı."[253] gibi sözleri *Kısas-ı Mecânîn* bağlamında düşünüldüğünde ilâhî aşk dîvâneliğinin sahv, sekr ve vecd hâlleriyle beraber "muhabbetullâh" zemininde cem ettiğine bir delil olarak gösterilebilir.

*Kısas-ı Mecânîn*'de Bayezid-i Bistamî ile ilgili müstakil dört hikâye mevcuttur. Bunun yanında iki kere de telmih yoluyla onun sûfî şahsiyetine atıf yapılmaktadır.[254] "Hikâyet-i Bâyezid-i Bistâmi Bâ-Ca'fer-i Sâdık" adlı hikâye, Bayezid-i Bistamî'nin Ca'fer-i Sadık vasıtasıyla ilâhî aşka gark olmuş dîvâneliğinin ardında yatan hakikati bulması üzerine kurulmuştur. Cafer-i Sadık'ın bir küçük çocuk suretinde oyun oynaması ve ardından ilâhî sırrı Bistamî'ye ayan etmesi sâlikin ilâhî hakikati müşâhede etmesi yolunu çağrıştırmaktadır. Her iki sûfî şahsiyet arasında geçen bu olay Bistamî'nin "hayret makamı"ndan geçerek "ayne'l-yakîn" makamında Ca'fer-i Sâdık'ın suretinde aslında ilâhî aşkta gizli olan bâtınî bir tecrübenin de ifadesi olarak okunabilir. Bu bağlamda, " Ey kendi özünden bî-haber olan kişi! Başka yerlerde Allah'ın hikmetini görmeden ne gezersin?" beyitinden de anlaşıldığı üzere sûfîlerin bir

[249] Kuşeyrî, s. 107.
[250] Attâr, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, s. 171.
[251] Attâr, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, s. 171.
[252] Attâr, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, s. 194.
[253] Attâr, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, ss. 194-195.
[254] Bk. Gazel, bey. 5, s. 212, bey. 22, s. 216.

irşad düsturu olarak kabullendikleri "Nefsini bilen Rabb'ini bilir." akîdesine de bir vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. Zira, hikâyede Ca'fer-i Sâdık, Bistamî'nin "ben şehrindeki sırrını duyması"nın vesilesi veya tasavvufî bir remizle söylemek gerekirse "ayna"sı olarak Allah'ın ilâhî esrarını ona ayan eden bir mürşid konumunda gösterilmiştir.

İkinci müstakil hikâye olan " Hikâyet-i Bâyezid-i Bistâmi"de ise bir önceki hikâyede olduğu gibi Bistamî ile Ebu'l-Hasan Harakânî (ö. 425/1033) arasındaki silsileye vurgu yapılır. İki sûfî şahsiyetin arasındaki bu yakınlığın Allah ile sâlik arasındaki muhabbeti çağrıştırması konumuzun bağlamı bakımından pek tabiî görünebilir. Bistamî'nin Harakânî'nin ilerleyen zamanlarda şeyhliğini müjdelemesi ve ona manevî bir miras bırakması bu muhabbetin âlameti olarak okunabilir. Zira, mecmuada geçen şu beyitlerin manası Bistamî ile Harakânî arasındaki sûfî muhabbeti ve irşad emanetini açık bir şekilde gözler önüne sermektedir: "Bayezid kabir içinden Harakanî'ye beriye gel diye seslendi ve nice yıldır onun yolunu beklediğini ve onu gömek istediğini söyledi. 'Ben gece gündüz senin yolunu gözlüyorum. Senin "dîdâr"ına müştakım ve bu yüzden gönlüm "âh u zâr" içindedi."[255]

Yukarıda geçen "dîdâruna" kelimesinin tasavvufî ıstılâhta "sevgili, ilâhî güzelliği seyretme" manalarını da çağrıştırması ilâhî güzelliğe vurgu yapmakla beraber kullar arasındaki kalbî muhabbetin de derecesini akla getirmesi bakımından mühimdir.

Bistamî ile ilgili üçüncü hikâye olan "Hikâyet-i Bâyezid-i Bistâmi" de zikrettiğimiz hikâyelere benzer bir şekilde Bistamî ile Ebu Saîd el-Harrâz (ö. 277/890 [?]) arasındaki sûfî ilişki yine menkıbevî bir üslûpla tahkiye edilmiştir. Bistamî'nin cümle halkı cehenneme kovma nidasına Hakk'ın mukabele etmesi ve bu olayın el-Harrâz'a nakedilmesi üzerine el-Harrâz'ın rüyasında kıyametin kopmasıyla beraber Bistamî'nin nurdan bir hançerle "tamu halkını" cehennemden kovmaya çalışmasını görmesi arasında geçen hikâye iki sûfî şahsiyet arasındaki tasavvufî itikat ilişkisine gönderme yapmaktadır. Zira, el-Harrâz'ın "İ'tikadım biri bin oldı bugün/Bayezid'ün hakkına ey reh-nümûn" demesi buna işaret etmektedir.

Son müstakil hikâye olan "Hikâyet-i Bâyezid"de ise Bistamî'nin nefsi ile olan mücadelesi bağlamında "nefis tezkiyesi" hâline ve bu hâlin sûfîde/sâlikte yarattığı

[255] Gazel, bey. 39-40-41, s. 170.

tasavvufî müşâhedelere gönderme yapılır. Bu hikâye Şeyh Attâr'ın *Esrâr-nâme*'sinde şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

> *"Tevekkül sahibi, görmüş geçirmiş biri yürüyerek kırk hac yerine getirmiş. Ancak son haccında ansızın şu tehlike aklına gelmiş: "Yürüyerek kırk defa hacca gittim, doğrusu çok fazla sıkıntı çektim." Kendindeki bu kibri görünce dikilmiş ayağa, Mekke sokaklarında şöyle seslenmiş sağa sola: "Bu asi yürüyerek kırk kez hacca gitmiştir; bir ekmeğe satıyor kırk haccı, hani nerede alıcı?" Sonunda bir ekmeğe sattı ve ekmeği köpeğe verdi, bir ihtiyar rüzgâr gibi yetişti arkasından. Ensesine sağlam bir tokat attı ve dedi ki: "Ey eşek! Şimdi eşek gibi yat, zıbar! Sen eğer kırk haccı bir ekmeğe sattıysan ne olmuş, sana çok mu geldi, ne diye havalanırsın! Değil mi ki Âdem iki buğdaya sattı nurla dolu sekiz cenneti, yıkıl karşımdan haydi!"*
>
> *Ey ikiyüzlü alçak, iyi bak mertler nerede sen neredesin? "Bu işi terk ederim ama zamanı gelince! Eğer bu işi şimdi bırakırsam, ziyan görür çok zarar ederim." dersin. Bu işi bırak demiyorum ancak kötü iş yap da demiyorum. Şimdi çok küçük de olsa iyilik tohumu ek, yetiştiğinde iyilik sahibi olursun. Şimdi gücün yettiğince her ibadeti yap, mahrum kalmamak için yap!"*[256]

*Esrâr-nâme'*de göze çarpan bu tasavvufî-didaktik üslûp tasavvufî ıstılâhları akla getirmesi bakımından *Kısas-ı Mecânîn*'de de karşımıza çıkmaktadır. Bistamî'nin ağzından dile getirilen "Didi ey nefs murdâr-ı denîsen/Niçe odlara yakarsın beni sen" beyitinde "nefis tezkiye"si haline gönderme yapılırken "Mal ve mülk sevgisini terk et, boş "kıl u kal"den kendini sakın. Bir gün ektiğini biçeceksin. Sakın ki murdar olacak tohum ekme!"[257] meâlindeki beyitlerle de sâlikin kazanması gereken temel birkaç hâl ve hasletine vurgu yapılmıştır:

#### 3.2.2.2.5. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)

İlk dönem sûfîliğinin en mühim mümessillerinden biri olan Cüneyd-i Bağdadî, Kuşeyrî'ye göre mutasavvufların beyi ve imamıdır.[258] Şeyh Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*'da ona çok geniş bir yer ayırmakla beraber ondan "Şeriat ve tarikatta nihaî noktaya ulaşmış olup zühd ve aşkta eşsiz ve tarikatta müçtehiddi. Gerek çağdaşı olan, gerekse ondan sonra gelen Bağdat şeyhlerinden çoğunluğu onun mezhebini tutmuşlardır. Cüneyd'in tuttuğu yol sahv yoludur. Bu yol Bayezid'in taraftarlarının yoluna (sekr yolu) muhalif yoldur."[259] şeklinde bahseder. Çalışmamızla ilgili olarak

[256] Ferîdüddîn Attâr**, Esrâr-nâme**, Haz. Fatma Kopuz Çetinkaya, Kapı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 88.
[257] Bk. Ayan, bey. 790-791, s. 67.
[258] Kuşeyrî, s. 117.
[259] Attâr, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, s. 385.

buraya alabileceğimiz "Vecd, sevinç içinde zuhur eden sıfatların kesilmesidir, yani sendeki benliğin sıfatları kesilir, gaybın içindeki zat kendini dışavurup gösterir." ve "Müşahede batmak, vecd kaybolmaktır." gibi özlü sözleri sûfîler tarafından tefekkür edilen Bağdadî, Süleyman Ateş'in tespitlerine göre tasavvuf terimlerini, usul ve esaslarını tespit ederek bunları sistematik bir hale koyan sûfîler arasında yer alır.[260] Tasavvufî akîdede Allah ile insan arasındaki yakînliğin ve muhabbetin derecesi ve ehemmiyeti noktasında fikirler ortaya koyan Bağdadî, böyle bir yakînliğin ve muhabbetin ancak tasavvuf köprüsüyle kurulabileceğini dile getirmiştir. İlâhî kudretin ve aşkın ötesinde her şeyin tüm evrenin ona köprüsü olduğunu ifade eden Bağdadî, sâlikin bu müşâhede, mükâşefe ve tezkiye-i nefs yolculuğunda tüm benliğinden sıyrılarak ancak ve ancak O'nun sırrında yok olabileceğini vurgulamıştır.

Bunların yanında Cüneyd-i Bağdadî, tevhid ve fenâ hâllerinin yaşanmasına, tasavvufî sekr ve vecd hâllerine büyük değer verir. Bu tür manevî hâl ve heyecanların yaşanmasını sağlaması bakımından da semâ ve ilâhilerin lüzumundan bahseder. Ayrıca bütün bunlar gerçekleşir ve manevî hâller en geniş bir biçimde yaşanıp ruhun derinliklerine inilirken zâhirî hükümlere bağlı kalınması, şer'î ölçülerin dışına çıkılmaması gerektiğini ısrarla vurgular. Bu münasebetle şeriata aykırı tasavvufî hâl ve yorumları tenkit eder. Nitekim Cüneyd, esas itibariyle hayranı olduğu Bâyezîd-i Bistâmî'nin sekr ve ilâhî vecd anlayışını kendine örnek almamış, buna karşı sahv ve temkin hâlini savunmuştur.

*Kısas-ı Mecânîn*'de yer alan Cüneyd-i Bağdadî'yle ilgili tek bir hikâyeyi bu bağlamda incelemek ve fikretmek yerinde olacaktır. Bu hikâye, Bağdadî'nin sûfî vasıflarından daha çok onun bir müridinden yola çıkarak Bağdadî'nin tasavvufi görüş ve tespitlerinin vurgulandığı bir örgüye sahiptir. Mürid ile ismine "ruhanî, rahmanî" denen bir zümre arasında geçen hikâyede, bazı dinî ve tasavvufî ıstılâhların etrafında dünyaya meyleden ve masivaya tapan kimi kulların başına geleceklerin tasvir edildiği bir olay örgüsü metnin omurgasını oluşturur. Mecmuada geçen "Her kim Hakk'ı zikretmekten gafil olursa şeytan ona nice yol bulur. Dünya hırsı Hakk'ın zikretmeyi bir bulut gibi kaplamış ve gör ki orada şeytan nice durmaktadır. Nerede olursan ol Hakk'ı zikretmekten kendini alıkoyma ve dünya fikrini gönlüne put etme."

[260] Süleyman Ateş, "Cüneyd-i Bağdadî", **TDVİA**, Cilt: 8, İstanbul, 1993, s. 120.

beyitleri ile "Tasavvuf masivayla bağı kesip ulu ve yüce Allah'la olmandır."[261] ile "Tasavvuf önce zikirdir, sonra vecddir. Daha sonra ne odur ne de bu! Olmadan önceki gibi olmaktır."[262] sözü beraber düşünüldüğünde onun daima sahv hâlinde olma telâkkîsini hatırlatmasının yanında muhabbetullâha erişmek için ancak O'nunla olmak gerektiği fikri de akla gelmektedir.

#### 3.2.2.2.6. Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/945)

İlk dönem sûfî şahsiyetlerinden biri olan Ebu Bekir Şiblî hakkında en tafsilatlı malûmatı *Tezkiretü'l-Evliyâ*'da ve Kuşeyrî'nin ilgili risalesinde okumaktayız. Şeyh Attâr, onun menkıbevî şahsiyetini ön plana çıkararak ondan devlet deryasına gark olan, izzet gülüne yaprak, sahtekâr olanların belini büken, takva sahiplerine taç, his ve akıl âleminin meşalesi, asrının şeyhi gibi övücü sözlerle bahsetmektedir.[263] Hemen bütün kaynakların verdiği malûmata göre Şiblî, pek çok hadis dinlemiş ve yazmış, malikî mezhebi üzerine fıkıh öğrenmiş olup malikî mezhebinde mensup bir sûfîdir.

Dilaver Gürer'in verdiği malûmata göre tasavvuf klâsiklerinde görüşlerine atıf yapılan Şiblî'nin ele aldığı tasavvufî mevzuların başında mârifetullâh ve tevhid akîdesi gelmektedir.[264] Ona göre tasavvuf, başı mârifetullâh, sonu tevhid olan manevî ve irfanî bir hakikat yolculuğudur. Gerçek mârifet sâliki Allah'tan başka her şeyden dünyevî olarak uzaklaştırır. Ârif ve hakikat yolcusu olan zât, O'nun yüce kelâmından başka bir kelâm zikredemez; O'ndan başkasına merbut ve ayna olamaz. O'ndan başkası için aşk ve şevk besleyemez.

*Tezkiretü'l-Evliyâ*'da yer alan bir hikâye onun marifetullâh ve tehvid inancı hakkındaki fikirlerini destekler niteliktedir.[265]

*Kısas-ı Mecânîn*'de Şiblî ile alakalı iki müstakil hikâye gözümüze çarpmaktadır. Bu hikâyelerden biri "Hikâyet-i Şiblî Dîvâne"[266], diğeri ise "Hikâyet-i Şiblî"[267] olarak geçmektedir. Birinci hikâyede Şiblî bir dîvânenin Allah'a asilik derecesine

[261] Attâr, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, s. 407.
[262] Attâr, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, s. 407.
[263] Attâr, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, s. 551.
[264] Dilaver Gürer, "Ebu Bekir Şiblî," **TDVİA**, Cilt: 39, İstanbul, 2010, s. 125.
[265] Attâr**, Tezkiretü'l-Evliyâ**, s. 557.
[266] Bk. Attâr, **Musibet-nâme**, ss. 144-146.
[267] Bk. Attâr, **Musibet-nâme**, ss. 723-724.

varana kadar niyazına tanık olur ve onun bu durumdan Allah'ın razı olmayacağını dile getirir. Şiblî burada marifetullâh akîdesine münasip olarak dîvânenin su sözünün şeriata uymadığını dile getirir ve halvete çekilir. Rüyasında Allah, Şiblî'ye söyle seslenir: "Ya Şibli! Nice yıl geçti ve bana hâlâ küskünsün. Sen ki bütün cehennemi yıkıp âlemi cennete koymak dilersin. Birçok kişiden gönlündekiyle ilgili bana haber ulaşmıştır. Sen unutma ki zâtım hangi Müslüman'a kıyacaktır? Sen gaybı bilemezsin."[268]

Burada da görülmektedir ki Allah Şiblî'ye malûm olmayan bir durumu kudretini göstererek ona malûm etmekte, ilmiyle onu tenvir etmektedir. Allah'ın katında dîvâneler bile tevhid akîdesinin misali olabilir.

İkinci hikâyede ise Şiblî ile okula giden bir çocuk arasında geçen olay, Şiblî'ye marifetullâhın kapısını bir kez daha açar. Çocuğun hocasının ona verdiği ödevi pek bilmediğini söylemesi ve bu sebeple ağlaması Şiblî'de aniden bir hâl değişimi meydana getirir. Şiblî bir dîvâne gibi naralar atarak çocuğun bu hâliyle kendi sûfî hâlini mukayese eder ve Allah'a şunları niyaz eder: "Ey dost! Gel gör ki yetmiş yıldır baştan ayağa yanlış amel peşindeymişim. Üstatlarım bana hep el verdiler. Bundan dolayı hiçbir zaman kötü amel peşşinde koşmadım. Ey dost! Benim hâlim şimdi nice olur? Bu sözlerden dolayı canıma odlar düşmüştür. O çocuk bir haftaya kadar hocasına cevap vermekten korkar. Oysa ben senin huzurunda bunca yılın hesabını sana nasıl vereceğim?"[269] Bu da göstermektedir ki âlem halkının hâli Şiblî'ye tevhid akîdesini idrak bakımından daima bir misal teşkil eder. Allah'ın ilminden ve marifetinden şüphe etmeyen kul bu meselden nice dersler çıkarabilir çünkü Allah bugün sana emanet olarak verdiklerini yarın imtihan ile isteyecektir.

Dünyâca ger tâ'atum hâsıl ola
Sen dilemezsün kamu bâtıl ola (31)[270]

#### 3.2.2.2.7. Ebu'l-Hasan el-Harakânî (ö. 425/1033)

İslâm tasavvufu ve kültüründe şathiyeleriyle tanınan bir sûfî olan Harakânî'nin umumî görüşe göre üveysî olduğu, bir başka deyişle Bayezid-i Bis-

[268] Bk. Gazel, bey. 28-29-30-33, s. 131.
[269] Bk. Gazel, bey. 18-19-21-22, s. 205.
[270] Gazel, s. 206.

tamî'nin sûfî veraseti ve ruhaniyetiyle terbiye edildiği ve bu bağlamda şeyhinin Bayezid-i Bistamî olduğu kabul edilmektedir.[271] Bu bağlamda, Harakânî'nin Bayezid'le ilgili ruhanî ve üveysî ilişkileri bağlamında birçok menkıbe de oluşturulmuştur. Bu menkıbelerden birkaçını *Tezkiretü'l-Evliyâ*'da bulmak mümkündür. Konumuz bağlamında buraya birini almak yerinde olacaktır.

Naklederler ki, Şeyh Bayezid yılda bir kere Dihistan'da şehitlerin mezarlarının bulunduğu kum tepeyi ziyarete gelirmiş. Harakan'dan geçerken durur ve havayı koklayıp bir nefes alırmış. Müritler kendisine "Ya Şeyh! Biz hiçbir şeyin kokusunu alamıyoruz, sen neden böyle havayı kokluyorsun?" dediklerinde Bayezid, "Evet, öyle. Ama ben şu vurguncuların kasabasından bir erin kokusunu koklamaktayım. Bu erin adı Ali, künyesi Ebu Hasan olup benden üç derece öndedir.[272]

*Tezkiretü'l-Evliyâ'*da Harakânî'nin şatahat hâlinde dile getirdiği sözlerine ilişkin bir menkıbe de dikkat çekicidir. Bu menkıbeye göre, bir gün sırtında bulunan biri havadan çıkagelir. Şeyhin önüne konar, bir yandan kanatlarını yere vururken öte yandan "Zamanın Cüneyd'i benim, zamanın Şiblî'si benim, zamanın Bayezid'i benim." der. Şeyh bunun üzerine ayağını yere vurarak "Zamanın Mustafa'sı benim, Zamanın Huda'sı benim." der. Bunun anlamı Hüseyin bin Mansur Hallâc'ın "Ene'l-Hak" sözünde açıklanan "mahv" hâlinde bulunmanın bir işaretidir. Nitekim sünnete muhalif olabilecek şekilde evliya üzerinde hiçbir ayıp geçerli olamaz.[273]

*Kısas-ı Mecânîn*'de Bistamî ile olan üveysî rabıtası hakkındaki hikâye haricinde Harakânî ile ilgili müstakil bir hikâye daha geçmektedir.[274] Bu hikâyede özellikle "Ol makâmun adı hem Mahmûd'dur/Var kelâm içinde gör mevcûddurur" beyitinde Hz. Peygamber'in Allah katındaki en yüce makamı olan "makâm-ı Mahmûd"a telmih yapılır. Ayrıca "Sen yok iken ben sana tâlib idim. Şimdi bana de ki seni bana kim tâlib eyledi?"[275] meâlindeki beyitinde de Allah'ın gizli bir hazine olması ve bilinmeyi istemesi üzerine tüm kâinatı halk etmesi akîdesine telmih vardır. Bir başka beyitte geçen "Gelmedin adunı âlem bildiler/Görmedin yüzüne tâlib oldılar" mısrala-

[271] Mecmuada yer alan **"Hikâyet-i Bâyezîd-i Bistâmî**" adlı hikâyede Harakânî'nin bu üveysîlik hâline telmihte bulunmaktadır. Zira, hikâyede Harakan şehrine gelen Bistamî, orada uzun yıllar irşad faaliyetlerinde bulunduktan sonra dergâhını Harakânî henüz doğmadığı halde ona tevdî eder.
[272] Attâr**, Tezkiretü'l-Evliyâ**, s. 592.
[273] Attâr, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, s. 601.
[274] Bu hikâye, Şeyh Attâr'ın hem *Musîbet-nâmesi*'nde (Bk. ss.698-699.) hem de *Tezkiretü'l- Evliyâ*'sında yer almaktadır. (Bk. s. 638.)
[275] Ayan, bey. 1120, s. 96.

rı Şeyh Gâlib'in "Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen/Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen"[276] mısralarında yankılanmıştır.

### 3.3. Tasavvufî Delilik, Cünûniyet ve Dîvânelikle İlgili Kavramlar

#### 3.3.1. Âzâd

Lügat manası "hür, hürriyet"[277] olan âzâd kelimesi tasavvufî bir kavram olarak âşığın kendi benliğini, Allah'ın (sevgilisinin) zâtı ve sıfatında eriterek kendini manevî manada yok etme, bu bağlamda masivadan kopma, Hak'tan başka hiçbir şeyin kulu olmama gibi manalarını da ihtiva etmektedir. Sûfî ehline göre kulun hakikî hürriyeti "abd ve bende" olarak Allah'a tam ve eksiksiz bir şekilde bağlanmaktır. (Ayan, bey. 1453, s. 125.) Mecmuada dîvâneler ve mecânîn ehli hakikî manada Allah'a merbut olduklarından ve O'nun tecellîsiyle ilâhî hakikate ulaştıklarından masivadan âzâd olmuşlardır ve Allah'ın zâtında varlıklarını hiçe saymışlardır.

#### 3.3.2. Bekâ-Fenâ

Bir kelâm terimi olarak bekâ, Allah'ın varlığının sonsuzluğunu ifade eden bir kavramdır. Lügatte sebat ile devam etmek, kesintiye uğramadan geleceğe doğru sürüp gitmek" anlamına gelen bekâ, terim olarak Allah Teâlâ'nın varlığına herhangi bir yokluğun gelemeyeceği (fenânın selbi) mânasını taşır.[278] Bu bakımdan bekâ kelimesi "zeval bulmaz, ölmez" manalarına gelen ve Allah'ın sıfatlarından olan "lâ-yezâl, lâ-yemût" sıfatlarını da çağrıştırmaktadır.

Tasavvufî ıstılâhta bekâ, fenâ kavramının tezatı olarak yerleşmiştir. Kuşeyrî *Risâletü'l-Kuşeriyye* adlı eserinde sûfîlerin fenâ sözü ile insandaki kötü sıfatların yok olmasına, bekâ sözü ile de insanların güzel vasıflar edinerek bunda devam etmesine işaret ettiklerini belirtmektedir.[279] Uludağ da Kuşeyrî'den yol çıkarak kötü hasletle-

[276] Kalkışım, ss. 155-157.
[277] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 60.
[278] Metin Yurdagür, "Bekâ", **TDVİA**, Cilt: 5, İstanbul, 1992, s. 359.
[279] Kuşeyrî, s. 160.

rin, tavır ve tutumların yok olmasını fenâ, yerlerini güzel, iyi ve makbul hasletlerin almasını ise bekâ kavramıyla izah etmektedir.[280]

Yine Kuşeyrî'ye göre bir kimse şer'î hükümler gereğinde makbul sayılmayan fiillerini terk ederse o, "Şehvet ve nefsanî arzularından fânî oldu." denilir. Nefsanî arzulardan fânî olunca ubudiyetindeki, kastı ve ihlâsı ile bâkî olur. Bir kimse kalbi ile dünyadan yüz çevirirse (zühd) o, "Dünyaya rağbet etmekten fânî olmuştur." denir. Dünyaya rağbet etmekten fânî olunca inâbesindeki (Allah'a dönüşündeki samimiyet) sıdkı ile bâkîdir, denilir. Bir kimse huylarını düzeltmek için uğraşır da haset, kıskançlık, kim, cimrilik, hasislik, hırs, kibir gibi nefsaniyetin bönlüğü ve benliği ile ilgili huyları kalbinden uzaklaştırırsa o, "Kötü huylarından fânî oldu." denilir. Kötü huylarından fânî olunca fütüvvet ve sıdk ile bâkî kalır.[281]

Görüldüğü üzere bekâ kavramı daima fenâyı çağrıştırmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'e göre Allah'ın bâkî[282], masivanın fânî; âhiretin bâkî, dünyanın fânî olması da böyle bir dinî ve tasavvufî düşüncenin doğmasına vesile olmuştur. Bu bağlamda mecmuada da karşımıza çıktığı üzere dünya hayatı için "dâr-ı fenâ"; ebediyet yurduna, âhiret hayatına, ruhanîler âlemine ise "dâr-ı bekâ, dârü'l-bekâ" kavramları kullanılmıştır. Eserde bu iki kavram tasavvufî manasını da hatırlatmakla beraber daha çok hemen yukarıda geçen manalara gelebilecek bir şekilde geçmektedir:

Derviş olma eyâ merd-i Hudâyi
Fenâya degşürenlerden bekâyı

Kimde ki iş bu nazar da varsa şimdi
Bu fenâ milkine ol bulaşmadı (60)[283]

Tasavvufî ıstılâhta fenâ ve bekânın üç hâlde yorumlandığı ve böyle sistemleştiği konusunda bir ittifak vardır. Buna göre kötü huylardan fânî olup iyi huylarda bâkî olma birinci hâli, kötü sıfatlardan fânî olup güzel sıfatlarda bâkî olma ikinci hâli ve sâlikin kendisinden ve çevresinden fânî olarak Allah'ta bâkî olması üçüncü hâli temsil etmektedir. Bu bakımdan fenâ-bekâ kavramlarının tevhidî akîde ile de mana bütünlüğü oluşturduğu söylenebilir. İlâhî cezbe sonucu veya vecd ve sekr hâlinin uzun süre devam etmesinden ötürü Allah'ta fenâ bulduğuna inanılan ve bu surette bekâ âlemine mazhar olan ehl-i mecânînin varlığından burada söz etmek de yerinde

[280] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 70.
[281] Kuşeyrî, s. 161.
[282] Rahmân 55/56, Nahl 16/96.
[283] Gazel, s. 159.

olacaktır. Süleyman Uludağ'ın *Mesnevi-i Manevî*'den alıntıladığı şu pasaj bu yorumu destekler mahiyettedir:

"Tıpkı bunun gibi Hakk'ın dergâhı Hak gelince yok olup gider. Gerçi o vuslat bekâ içinde bekâdır ama o bekâ önce fenâda kendini gösterir. Nur arayan gölgeler nur gelince yok olup gider. Âşık başını verince onda akıl kalır mı? O'nun zâtı hariç her şey fânî değil mi? O'nun zâtı karşısında var da yok da mahvolup gider. Yoklukta varlık çok hoş bir şey. Bu noktada akıl-fikir durur, kalem buraya ulaşınca kırılır."[284]

### 3.3.3. Cemâl-Cemâlu'llâh

Tasavvufî şiir estetiğinde "güzellik, hüsn, cemîl" gibi tabirlerin müteradifi olarak "cemâl (hub cemâl, cemâlullâh, hüsn)" kelimesi "Allah'ın lütuf ve rızasına delâlet eden isim ve sıfatlarını ve O'nun mutlak güzelliğini ifade etmek için kullanılan bir tasavvuf terimi"[285]dir. Hem cemâl hem de hüsn kelimeleri, tasavvufî şiirlerde ve tasavvuf terminolojisinde Allah'ın zatında bulunan ve bâkî olan ilâhî güzelliği vurgulayan terimlerdir. Allah'ın kemâli güzellikleriyle tecellî eder. Zira O, tasavvuf literatüründe "vücûd-ı mutlak" olduğu gibi ayırca "hüsn-i mutlak"tır da. Mutlak güzelliğin tek sahibi ve kaynağı olan Allah, bütün kâinatı bu ilke üzerinde yaratmıştır. Bundan dolayı kâinattaki her bir zerre bu güzelliğin bir parçası olarak telâkkî edilir. Zira, tasavvufî kaynaklarda bir hadis olarak da rivayet edilen "Allah güzeldir, güzelliği/güzeli sever. (İnnellâhe cemîlün yuhibbu'l-cemâl)" sözü buna bir dayanak olarak da gösterilebilir.[286] Yenişehirli Avnî'nin şu beyiti bu hakikati sarîh bir şekilde ifade etmektedir:

Kendi hüsnün hûblar şeklinde peydâ eyledün
Çeşm-i âşıkdan dönüp sonra temâşâ eyledün[287]

Tasavvufî akîdeye göre maddî âlemde cisim bulan tüm güzellikler mutlak güzelliğin çeşitli derecelerinin tecellîleri olduğundan ancak bu güzellikleri temaşa ederek ilâhî güzelliğin sırrına vakıf olunabilir. Bu bakımdan güzellik aslîdir. Âlemde hiçbir şey kubh ve çirkinlik üzerine yaratılmamıştır. Kubh ve çirkinlik arızî bir du-

[284] Uludağ, **Tasavvufun Dili**, ss. 529-530.
[285] Süleyman Uludağ, "Cemâl", **TDVİA**, Cilt:7, İstanbul, 1993, s. 296.
[286] Uludağ, "Cemâl", s. 296.
[287] Kaplan Üstüner, **Divan Şiirinde Tasavvuf**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007, s. 96.

rumdur. Dünya hayatını çirkinleştiren ve Allah'ın ilâhî güzelliğine mugâyir işler gören sadece insanlardır. Klâsik Türk şiiri metinlerinde de Allah'ın "hub cemâli, hüsnü" ve "cemâlullâh" gibi kavramların ilâhî bir menşei telmih edecek şekilde tertip edildiği malûmdur. Âşık maşuktaki cismanî güzelliği takip etmekle beraber aslında bunun mecazî art alanında hakikî aşka temayül etme olgusunun yattığını söylemek yanlış olmaz. İslâm sanatında sanattaki güzelliği ortaya koymanın ilâhî ve hakikî kaynağı da bu sistemleşmiş güzellik kavramının tesiridir. Zira, her varlıkta "esmâ-yı hüsnâ"dan bir nur olduğu kabul edildiği gibi bu akîdenin tevhîd inancından neş'et ettiği de kuşkusuzdur. Bu bakımdan hem İslâm tasavvufunda hem de İslâm estetik anlayışında birçok güzellik anlayışı mütemadiyen ilâhî güzelliğe ve Allah'ın cemâl sıfatına atıf yapar. Tabiî güzellik, canlılardaki güzellik, ruhtaki güzellik, davranışlardaki güzellik, güzel ahlâk ve sanatta güzellik kavramları sûfîlerce kalplerdeki güzelliği tesis etmek içindir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu hâl "kalb-i selîm" olarak nitelendirilmektedir.[288] *Kısas-ı Mecânîn*'deki şu beyitler de yukarıda yapmaya çalıştığımız izahlar bakımından değerlendirilebilir:

Muntazırdır sana anda hûriler
Hûb cemâlini kamu görmek gerek (45)[289]

Hakk cemâli idi ana her dem gıdâ
Ancılayın 'âşıka cânlar fedâ (36)[290]

Şarâb-ı 'ışkı idüp câm-ı sahbâ
Cemâlu'llâhı iderler temâşâ (108)[291]

Diğer bir beyitte ise "Cemâlullâh", "Hâlık'ın hüsnünden gıdâ almak" sözüyle karşılanmıştır. (Gazel, bey. 38, s. 90.)

### 3.3.4. Cezbe

*Kısas-ı Mecânîn* nüshasında tek bir yerde tespit ettiğimiz "cezbe" kelimesi lügatte "celbetme, çekme" gibi manalara gelmektedir.[292] Cezbe ilâhî inayetin ve rahmetin bir gereği olarak Cenâb-ı Hakk'ın kendisine giden yolda her şeyi kuluna bahşedip onu kendine yaklaştırması, onu manevî bir makama yükseltmesi manasına

[288] Şuarâ 26/89.
[289] Gazel, s. 101.
[290] Gazel, s. 90.
[291] Gazel, s. 163.
[292] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 89.

da gelmektedir. Cezbe hâli geçici olabildiği gibi mütemadî surette de görülebilir. Mütemadî surette devam eden bu cezbe hâli tasavvufî manada bir deliliğe ve dîvâneliğe de hamledilmiştir. İlâhî cezbeye mazhar olan âşık, hem klâsik Türk şiirinde hem de tasavvufî metinlerde vecd ve şevk hâlinde Allah'ın cemâl sıfatını müşâhede ederek ve tüm varlıktan geçerek yalnızca Allah'ta varlığını bulmuştur.

İlâhî inayetin neticesinde Hakk'a yaklaştırılan sâlike veya kula da meczûb adı verilir. Meczûblar ilâhi hikmetin ve inayetin neticesinde bir nevi "Hak delilleri" olarak da tarif edilebilirler. Bu bağlamda özellikle klâsik Türk şiirinde gördüğümüz "deli gönül", "dil-i şeydâ" ve "dil-i dîvâne" tabirleri tasavvuf edebiyatında mecnûn ve meczûbların sıfatları olarak da yerleşmiştir.

Uludağ'ın eserine göre Kâşânî meczûbları şöyle tarif etmektedir: "Allah meczûbu kendine dost edinmiş, onu üns makamında özel bir konumda bulundurmuş, kudsiyet suyu ile temizlemiş…"tir.[293]

Yine Uludağ'a göre Allah meczûbları hakikat yoluna cezbetmiş, onları ıstıfa etmiş, bedenlerini ve ruhlarını temizlemiş ve onları koruması altına almıştır.[294]

Cezbenin bu mevzuyla ilgili kaynaklara göre birden fazla hâlinden bahsetmek mümkünse de temelde cezbe hâli, kısa süreli olabileceği gibi bir hayat boyu devam edebilen bir niteliğe de sahiptir. İlâhî muhabbet ve aşkın bir göstergesi olarak meczûblar Allah'ın ezelde onlara bahşettiği bir mükâfatı delilik ve dîvânelik boyutlarında da yaşarlar. Onlar yine Uludağ'ın bir tarifine göre Hz. Yûnus gibi cem deryasında istiğrak hâlinde fenâ balığının karnında hiç olmuşlardır.[295]

Aşağıdaki beyitte "cezbe hâli" ile "sevgü tohmı" sözleri arasında tenâsüplü bir mana zenginliği kurulması cezbe ile ilâhî aşk arasındaki ilgiyi hatırlatmaktadır:

Lîkin cezbe kudretündür Hakk çeker
Sevgü tohmın her gönülde ol eker (35)[296]

---

[293] Süleyman Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik- İslâm Toplumlarında Sûfî Gelenekler ve Derviş Tipleri**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019, s. 132.
[294] Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik- İslâm Toplumlarında Sûfî Gelenekler ve Derviş Tipleri, s**. 136.
[295] Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik- İslâm Toplumlarında Sûfî Gelenekler ve Derviş Tipleri**, s. 137. (Cezbe ve meczûb kelimleriyle ilgili teferruatlı malûmat için bu eseri incelemek yerinde olacaktır. Eserin bu maddesinin sonunda şaman ve ozan tipleri ile meczûb ve mecnûn tipleri arasında kurulan ilgi ve yapılan karşılaştırma düşünmeye değerdir.)
[296] Gazel, s. 217.

### 3.3.5. Dîdâr

İlâhî güzelliği temaşa, sevgili" manalarına gelen "dîdâr"[297], tasavvufî ve ilâhî aşkta âşıkların nihaî menzili olarak mana bulmuştur. Klâsik Türk şiiri metinlerinde sevgilinin cemâl sıfatına lâyık olan güzel yüzü için kullanılan "dîdâr" kelimesi bir mazmun olarak Hakk'ın cemâl sıfatına atıf yapılarak tasavvufî bir imge mahiyeti kazanır.

Âşıklar, Hakk'ın dîdârına âşık olan Hz. Mûsâ'yı kendilerine örnek almışlardır. Mûsâ gibi âşıklık iddiasında bulunanların, gönül aynalarını temiz tutmaları lazımdır. Zira, ayna saf olmayınca dîdâr görünmez[298]:

Mûsâ tek eger âşık isen gönlini arıt
Sâf olmayıcak âyine dîdâr ele girmez (Nesîmî)

Mecmuada "dîdârını erzânî kıl" terkibinde görüldüğü üzere Hakk'a seslenen takva ehli kul Hakk'ın nur u tecellîlerine mazhar olmayı diler. Bu bağlamda Allah'ın Hz. Musa'ya büyük bir nur olarak tecellî etmesi olayına telmih yapılması da unutulmamalıdır. Zira, "Musa, tayin ettiğimiz vakitte gelip Rabbi onunla konuşunca Rabbim demişti, bana görün de bakayım sana." (A'râf 7/143) âyetinde de görüldüğü üzere Hakk'ın dîdârını gönülden arzu eden Hak âşıkları büyük bir iştiyak ile O'nun "dîdârını erzânî kılması"nı talep eylerler:

Sen bana didârunı erzâni kıl
Kılmayam dahı senünle kal u kıl (27)[299]

### 3.3.6. Ehl-i Hâl

"Hakikat ehli" olarak da bilinen bu kavram, Allah'ın sırlarına vakıf olan ve bunları tatbik eden sûfîler ve Allah dostları için kullanılan bir tabirdir. Bu ilâhî sırlara vakıf olan ehl-i hâl sûfîler, kendinden geçme hâli olarak bilinen vecd ve sekri yaşayan kimselerdir. Bu kimseler ilâhî tecellîlere de mazhar olurlar.[300]

Hâller Allah vergisidir ve Allah'ın lütfundan ve cömetliğinden neş'et eder. İlâhî tecellîlere mazhar olan ve vahdet akîdesini hâlen yaşayan sûfîler, sadece Allah'ı

[297] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 107.
[298] Üstüner, s. 132.
[299] Gazel, s. 85.
[300] Cebecioğlu, s. 143.

zikr ve tespih ederler. Bâtınî ve manevî durumları kalp gözüyle idrak ederler. Onlar için en büyük erdemlerin başında ise "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak" gelir.

*Kısas-ı Mecânîn*'de zikredildiği üzere hâl ehli sûfîler "beline himmetten kemer bağlayan" hakikat ehlidir. Ayrıca bu zümre, klâsik Türk şiirinde bir mazmun olarak kullanılan "pervane"ler gibi ilâhî aşk yolunda canlarını teslim edenlerdir:

Hâl ehli oldur ki cân vire
Mihnet ü derd ile vü dermân vire (71)[301]

Korku sözler kamusı efsânedür
Hâl ehli ancak ol pervânedür (72)[302]

### 3.3.7. Hayret

Lügatte "şaşma, şaşırma" manalarına gelen hayret[303], tasavvufî akîdede kulun/sâlikin kalbine gelen bir tecellî vesilesiyle düşünemez, muhakeme edemez hâlde bir vecd ve sekr hâli olarak da telâkkî edilmiştir. Bunun yanında bu kavram, Allah'ın kâinatta yaratmış olduğu tüm mahlûkatın sırrını ve güzelliğini müşâhede ve mükâşefe ederek O'nun kudretine, yaratıcılığına ve ilâhî sanatına karşı duyulan hassas duygu manasını da içermektedir.

Cebecioğlu'nun verdiği malûmata göre hayret, Allah'a isteme ve O'na kavuşma noktasında ısrarlı olmakla ümitsiz olmak arasında bir duraktır. Hakk'a vasıl olan sâlik hayret makamına ulaşmış olarak kabul edilir. Artık bu makamda Allah'ın ilmi ve inayetine de vakıf olunur. Allah'ın celâl sıfatıyla cemâl sıfatının bir noktada birleşmesi bu makama erişen sâlikte/sûfîde hayret hâlinin doğmasına vesile olur. Bundan sonra ilâhî tecellîlerle hemhal olan sûfî bu tecellîler karşısında tüm varlığını ve iradesini Hakk'a teslim eder. Bu ilâhî tecellîlerin ortaya koyduğu muhabbetten dolayı sûfî tüm dünyalık melekelerinden ve bu yüce aşkın tecellîleriyle masivadan vazgeçer.

Tasavvufta hayret makamı, sâlikin mutlak hakikati bulma yolculuğunda önemli bir merhaledir. Cezbe içindeki sâlik eğer bu makamı aşamazsa, cünûna (deliliğe) düşme tehlikesi ile karşı karşıya kalır, vahdet yerine, deliliğe varır. Bu da sâlik

[301] Gazel, s. 160.
[302] Gazel, s. 160.
[303] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 163.

için istenmeyen bir durumdur. Oysa Divan şiirinde mazmun olarak tam aksi söz konusudur. Divan şiiri terminolojisinde sâlik olan âşığın hayret makamından sonra ulaşmak istediği ana hedef cünûniyettir.[304]

Klâsik Türk şiirinde umumiyetle "vâdî-i hayret" olarak geçen söz ile Hz. Musa'nın Tûr Dağı'nda Allah'la konuşması ve ilâhî tecellîlere vakıf olması arasında kurulan imgesel örüntü hayret makamının doğuşu olarak kabul edilmektedir. Kıssaya göre, Hz. Mûsâ Allah'ı görmeyi arzulamış ve "Rabbim demişti, bana görün de bakayım sana."[305] diye dua etmiştir. Allah, Hz. Mûsâ'nın bu isteğine şöyle karşılık vermiştir: "Rabbi, beni kesin olarak göremezsin sen demişti, fakat şu dağa bak, eğer yerinde durabilirse görebilirsin beni. Derken Rabbi, dağa tecellî edince dağ, yerle bir oldu ve Musa bayılıp yere yığıldı. Kendisine gelince de seni noksan sıfatlardan tenzih ederim dedi, tövbe ettim sana ve ben, inananların ilkiyim."

*Kısas-ı Mecânîn*'de sûfîlere/sâliklere hayret erişmesi hadisesine vurgu yapılarak bu hadise Bâyezîd-i Bistamî'in şahsiyeti üzerinden hatırlatılmıştır:

Bâyezid'e hayret irdi ol zamân
Merkebinden aşağı indi revân (22)[306]

### 3.3.8. Işk(Aşk)

Tasavvuf kültüründe ve tasavvufî şiirlerde "aşırı derecede sevgi, mahabbet" kavramlarıyla özetlenen ışk (aşk), Allah'a duyulan muhabbetin son mertebesi, ilâhî aşkın insanı tesiri altına alması, varlığın Allah'ın indinde asıl yaratılış sebebi gibi manaları da ihtiva etmektedir.[307] Sûfî adabında ve akîdesinde aşk, sevginin en üst noktası olarak kabul edilir. Buna göre aşk Allah'a duyulan sevginin veya muhabbetin en güzel ve en mükemmel derecesidir. Tasavvufî şiirlerde aşk mertebesi âşığın aşkında varlığını yok etmesi, sadece maşukun (Allah'ın) var olması, var olan her şeyin sadece O'ndan ibaret olması gibi bir hâli de ifade etmektedir. Hem tasavvufî metinlerde hem de klâsik Türk şiirinde aşk bazı muayyen mazmunlarla çok geniş bir sembol ve mana örüntüsü oluşturmuştur. Örneğin, tasavvufta aşk sâliki/kulu manevî olarak kendinden geçirme özelliği ile "âteş-i aşk" kavramıyla ifade edilmiş, Allah'ın

[304] Erkal, s. 219.
[305] A'râf 7/143.
[306] Gazel, s. 125.
[307] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 48.

yaratmadaki güzelliği karşısında mecazî bir sarhoşluğu vurgulamak için "mey-i aşk, bâde-i aşk" tanımlaması tercih edilmiştir. Aşkın şiddetine göre derecelerinden biri olan "vâleh" hâlinde olma ise "cinnet-i aşk" tabiri ile çerçevelenmiştir. "Cinnet-i aşk" tabiri ilâhî güzellik ve sevgi karşısında tasavvufî deliliğe vurgu yapması bakımından çalışmamızın mühim kavramları arasında sayılabilir.

Cebecioğlu'un sözlüğünde verdiği malûmata göre aşk, maddî ve manevî (hakikî) olmak üzere iki derecede karşımıza çıkmaktadır. Maddî aşk cismanî tezâhürleri akla getirmekle beraber tasavvufî metinlerde böyle bir âdâb yoktur. Hakikî, manevî veya bâtınî aşk ise sadece "muhabbetullâh"la vücut bulur. Kudsî bir hadiste ifade edilen "Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi arzu ettim, âlemi yarattım." buyruğu ilâhî aşkın kaynağı olarak kabul edilmektedir. Zira, Allah'ı bilmek O'ndaki tüm kudreti, güzelliği ve sevgiyi idrak edebilme ferasetine nail olmaktır. Allah ancak kalpte hissedilen yüce bir aşkla mümkündür. Fuzulî'nin "Âlemin her zerresinde aşk varmış. İlim ancak gereksiz bir dedikodudan başka bir şey değilmiş." meâlindeki meşhur beyiti bu durumu açık bir şekilde ifade etmektedir.

Aşk, her çeşidiyle ve her derecesiyle kulu/sâliki sadece Allah'a ulaştırır. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler."[308] âyeti, daha evvel vurgulandığı gibi ezelî ve ebedî aşkın ilâhî bir lütfun neticesinde meydana geldiğine bir işarettir. İnsanın da Allah'ın bu lütfuna, nimetlerine, iyilik ve tüm güzelliklerine mukabil olarak yaratılma hikmetini idrak ederek sadece hakikî aşkın ipine sarılması gerekir. Mutlak varlık olan Allah'a ancak O'na duyulan saf aşk ile ulaşmak mümkündür. Kâinatın ve özelde insanın yaratılmasının temelinde bu sevgi veya aşkın olmasından ötürü kul hüsn-i mutlak ve cemâl-i mutlak olan Allah'a duyduğu muhabbet ve aşk ile ancak varlığını O'nda nihayete erdirebilir, fenâdan bekâya ancak bu yolla erebilir.

Tasavvufî mahiyetteki metinlerde âşık, müşâhede ettiği her şeyde ve her yerde ancak Allah'ı görür. Kendi benliğinden geçerek sadece Allah'ta aşkı duyar. Varlığı ve ikiliği ortadan kaldırarak Hakk'ın cemâl ve celâlinde neredeyse aşk sarhoşu gibidir. Bu bağlamda aşk sonsuzdur. Zira, Allah'ın varlık ve yaratma sebebinin de bir sınırı yoktur. Aşkın sonsuzluğu muhabbet yolunda elbet ki belirli cefâ ve ezâları da beraberinde getirir. Muhabbet perdesini aradan kaldırmaya ve Hakk'ın esrarına aşina

[308] Mâide 5/54.

olmaya gayret eden âşık, hayret makamını da geçip ilâhî güzelliği temaşa etmeye başladığında artık mecnûn ve dîvâne mertebesine kavuşur. Nice belâ, cefâ ve ıstıraplarla imtihan edilen âşık için bunlar bir engel değil sabır meyvesi ve aşk gıdasıdır. Âşık ne kadar cefâ ve belâ ile meşgûl olursa aşktaki mertebesi de o kadar âlî olur. Divan şairlerinin aşkın; dert, gam, tasa, kaygı, belâ, cefâ, sıkıntı, ayrılık ve tahammül etmek olduğunu ısrarla dile getirmelerinin temelinde, tasavvufun yukarıda anlatılan bakış açısının tesiri olduğu söylenebilir.[309] Tasavvufî şiirlerde âşık, kendinden geçme hâlinde sadece maşukunun müptelası olarak kalır, maddî ve manevî bütün hâlini Allah için kurban etmenin yollarına vakıf olmaya gayret eder. Aşkın en yüksek derecesi de zaten sevgili için verilen candır. Bu makam âşığa bayramdır, vuslat gerçekleşmiş, ömür aşk yoluna kurban edilmiştir. Hallâc-ı Mansûr'un klâsik Türk şiiri metinlerinde "aşk şehidi" olarak telmih yoluyla zikredilmesi böyle bir idrakin ürünüdür.

*Kısas-ı Mecânîn'*de aşk hem maddî manada hem de ilâhî/hakikî manada karşımıza çıkmaktadır. Aşağıdaki beyitlerde dünya nimetlerine duyulan aşkın terk edilmesi takdir edilirken Allah'a duyulan aşkın en yüksek mertebe olduğu hatırlatılmıştır:

Yimek yimek uyumak 'ışkını sal
Gice gündüz derviş Hakk 'ışkını al

Hudâ 'ışkından özge 'ışkı terk it
Hudâ'nun 'ışkını gönülde berkit

Bir başka beyitte ise ışk (aşk) kelimesi Hz. Peygamber'e telmih edilerek O'na duyulan aşk mecazî manada "kadeh" kelimesine benzetilerek verilmiştir. (Ç. Yılmaz, bey. 1294, s. 349.)

Öte yandan "ışk(aşk)" kelimesi ile iştikak oluşturan "âşık" kelimesi "âşık-ı dîvâne, âşık-ı pâk-i i'tikâd, şarâb-ı ışk ve âşık-ı sâdık" terkiblerinde görüldüğü üzere tasavvufî deliliği hatırlatmakta ve kimi kelimelerle tenâsüplü bir şekilde kullanılmaktadır:

Âşık-ı dîvâne vü şûrîde-hâl
Kim yaraşmaz buna bu bend u hiyâl (1111)[310]

Didi gel ey âşık-ı pâk-i'tikâd
Sad-hezârân âferîn ey hoş-nihâd (1127)[311]

[309] Üstüner, s. 111.
[310] Ç. Yılmaz, s. 326.
[311] Ç. Yılmaz, s. 328.

### 3.3.9. İstiğrak

"Vecd, sekr, vâlih, dîvâne" gibi tasavvufî kelimelerin mana dünyasına yakın bir hâl olan istiğrak, lügatte "gark olmak, batmak, gömülmek" manalarını içermektedir.[312] Tasavvuf kültürüne göre sâlik ilâhî aşka mazhar olduktan sonra Allah'ı temaşa ederken maddî âlemden sıyrılarak hiçbir his, idrak ve şuura sahip olamaz. Bu vecd ve sekr hâline benzer durumda olan sâlike/sûfîye "müstağrak" adı verilir. Sûfî ehline göre istiğrak hâlinde olan ve ilâhî güzellikte fenâ bulan kişi, suya atılıp batan taş gibidir. Tasavvufî metinlerde sıklıkla karşımıza çıkan "derya-gark olma" tenâsübü hatırlanırsa ilâhî aşka ve muhabbete gark olan sâlik, vahdet denizinde varlığından öyle yok olmuştur ki onda artık ne varlık bilinci söz konusudur ne de yokluk.

*Kısas-ı Mecânîn*'de vurgulandığı şekliyle istiğrak, ehli tarafından en temiz hâliyle müşâhede edilir:

Hakk'dan olıcak her kula 'inâyet
Buncılayın olısardır nevâbet (34)[313]

Buna istiğrak dirler ey 'azîz
Ehli eyler bunı elbet temîz (35)[314]

Bunun yanında Hz. Mûsa ile zâhid bir zâtın arasında geçen bir vak'ayı mevzu edinen kıssada zâhidin "gark-ı nûr" bir hâlde bulunması tasavvufî deliliğin boyutlarını somutlaması bakımından önemlidir:

Mûsa bin İmrân giderdi sûy-ı Tûr
Gördü bir zâhid oturmuş gark-ı nûr (733)[315]

### 3.3.10. Kâmil

Lügatte "erginlik, olgunluk, yetkinlik" gibi manalara gelen "kemâl"[316] mertebesine ulaşmak için nefsanî bütün vasıf ve hâllerinden vazgeçerek kendini sadece ilâhî kemâle bağlayan Allah dostları için "kâmil (merd-i kâmil)" sıfatının kullanıldığı malûmdur. Tasavvuf kültüründe ve tasavvufî şiirlerde "insân-ı kâmil" şekliyle sıklıkla gördüğümüz bu kavram nüshada "merd-i kâmil" şeklinde de zikredilmiştir. İnsân-ı

[312] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 193.
[313] Gazel, s. 121.
[314] Gazel, s. 121.
[315] Ç. Yılmaz, s. 277.
[316] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 210.

kâmil kemâl vasfına ancak Allah'ın zât, sıfat ve hüsniyetinin tam manasıyla tecellî ettiği hâlis kullar için kullanılan bir tabirdir. İnsân-ı kâmil makamına vasıl olan evliyâ veya sûfî ehli şeriat, tarikat, marifet ve hakikat makamında tüm erdemleri ve vasıfları kendisinde toplamıştır.

Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan insan, O'nun bütün isim ve sıfatlarına bir nur şeklinde mazhar olarak yaratılmıştır. Bundan dolayı insân-ı kâmil mertebesine ulaşan sûfî ehli veya evliyâ için "âlemin göz bebeği" tabiri de kullanılır. İnsân-ı kâmil başka bir deyişle Allah'ın gözüdür. Kâmil insan örnek bir kul olmakla beraber sırr-ı ilâhîye, hüsn-i mutlaka, vahdet akîdesine, Allah'ın celâl ve cemâl sıfatlarına ve hakikî aşkın tüm tezahürlerine vakıftır. "Zübde-i âlem" olan insan "âlem-i ekber" ve "eşref-i mahlûkât" payesine lâyık olmak için evvela yaratılış sebebini müşâhede ve mükâşefe etmeli, daha sonra da hakikî varlığın bütüm mertebelerinden geçerek kâmil sıfatları hâl ve davranışlarında tebarüz ettirmelidir. Böylelikle Hz. Peygamber'in nurundaki hususî dereceye vakıf olur.

Kâmil ve kemâl kavramlarının yukarıdaki izahat dairesinde *Kısas-ı Mecânîn*'de pek çok yerde karşımıza çıkması İslâm'da insana verilen kıymetin tüm kâinatla ilişkilendirilmiş olmasıdır. Merd-i kâmil Hakk'a âşıklığından mest hâldedir ve hakke'l-yakîn makamında Allah'ı zikretmektedir. (Bk. Gazel, bey. 44, s. 95.)

İnsanı Allah'ın yarattığı olgunluk ve güzellik içinde görmek de güzel amellerden biri olarak kabul edilebilir:

Gördüni çünki kâmil göresin
Az zamânda çok kemâle iresin (766)[317]

Kemâl sahibi olan kullar elbette tüm yaratılmışlar içinde en güzel hasletlere maliktir. (Ç. Yılmaz, bey. 1058, s. 319.)

Kâmil kişi, Allah'ın tüm işaretlerinin altında yatan sırra vakıf olandır. Öyle ki bir harften tüm manaya ulaşabilir, manadan bir fikri fehmedebilir. Allah'ın kelâmında kâmil olmak onun güzel ve olgun davranışlarındandır:

Kâmile besdür işâret ey 'azîz
Harf ile ma'ni anlar fikri tîz (45)[318]

[317] Ç. Yılmaz, s. 281.
[318] Gazel, s. 217.

### 3.3.11. Likâ

Lügat manası "yüz, çehre, dîdâr" olan likâ[319], klâsik Türk şiiri ve tasavvufî metinlerde Allah'ın cemâlini ve güzelliğini ifade etmek için kullanılan müteradif kelimelerden biridir. Bu kelimeler umumiyetle "celâl, hüsn ve nur" kelimeleriyle tenâsüplü olarak kullanılır ve likâ tüm âşıkların tek bir yöne kalbini çevirmesi yönüyle Ka'be'ye teşbih edilir. Bu bağlamda likâ ve müteradifi kelimeler "maşukun âşıka zâhir olması" manasını da ihtiva eder. Bu itibarla likâ aşkın Ka'be'si olarak da telâkkî edilebilir ve bu yüce mertebeden mahrum olmamak gerekir. (Bk. Gazel, bey. 115, s. 163.)

### 3.3.12. Mahbûb- Muhabbet

Tasavvuf kültürünün temel makamlarından biri olan mahabbet (muhabbet) kavramının hususiyeti umumiyetle, "Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler…" âyetine dayandırılmaktadır.[320] Allah'ın kulunu, kulun da Allah'ı sevmesi mahabbet makamının temel niteliğini oluşturur. Zira, Allah kulunu sevmemiş olsaydı kulun da Allah'ı sevmesi hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Çünkü âlemin yaratılış sebebi Allah'ın mahabbetinde gizlidir. Bundan dolayı kul da Allah'ın kendisine vermiş olduğu nimetleri, güzelliği idrak ederek ve ona göstermiş olduğu lütfu unutmayarak O'na karşı derin bir sevgi ve aşk besleme akîdesine sahip olacaktır. Bundan dolayı "mahbûb" olan Allah, kullarından abdiyet hâlinde mütemadiyen kendisine yakîn olmalarını ve mahabbetle amel etmelerini ister.

Kuşeyrî'ye göre Allah'ın kuluna mahabbeti ona hususî surette bir nimet vermeyi irade etmiş olmasından ileri gelir. Nitekim Allah'ın kuluna rahmet etmesi de ona verdiği nimetin hikmetinde mündemiçtir. Allah'ın kuluna özel bir yakınlık ve yüce hâller bahşetmeyi irade etmesi bu mahabbete taalluk eder. Kul da bu sonsuz mahabbet deryasından Allah'ın rahmetine ve nimetlerine vasıl olmak için yaratılışın da hikmetini bilmek zorundadır. Allah'ın ilmine sımsıkı sarılıp Allah'a tazim etmeli, O'nun rızasını her şeyden üstün tutmalı, O'na ünsiyet ve ülfet beslemeli, O'nu zikre-

[319] Pala, s. 290.
[320] Kuşeyrî, s. 404.

derek varlığının hikmetini aşkla idrak etmeli, O'nun için kalbinde büyük bir ta'at ve takva heyecanı gözetmelidir. Bir başka deyişle mahbûb, Allah'ın cemâlini görme heyecanı içinde bulunan kulun kalbinin şevk ve vecd hâliyle ilâhî aşka gark olmasıdır.[321] Habîb mahbûbuna ne kadar yakîn olursa mahbûb da habîbinin bu aşk ve bağlılık derecesini yükseltir. Sıddıklar, ârifler ve velîler zümresi Allah'ın bu lütuf ve ihsanını tasavvufun temel taşı saymışlar ve klâsik Türk şiirindeki yaygın tabiriyle söylemek gerekirse "mahabbet deryasına gark olup aşk dalgalarında vecde kavuşmuşlardır." Bu bağlamda sekr hâli de Uludağ'a göre ilâhî muhabbetin ve aşkın bir tezahürüdür.[322]

Mahabbetin kalbî yüceliğe ve Allah'a tam bir bağlılıkla ilişkilendirilmesinin altında yatan birçok hikmet ve hakikatten biri de Hz. Peygamber'e atfen söylenen "Sen olmasaydın iki âlemi de yaratmazdım." kudsî hadisindeki sırdır. "Mahabbetten Muhammed oldu hâsıl/Mahabbetsiz Muhammed'den ne hâsıl" mısraları da Allah'ın sevgisine mazhar olan başta Hz. Peygamber (Habîbullâh) olmak üzere tüm kulların O'nun aşk cevherindeki gizli hazineye vakıf olmalarına atıf yapmaktadır.[323]

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi *Kısas-ı Mecânîn*'de kul mütemadiyen Allah'ın muhabbetine teşnedir ve muhabbet hâsıl olduğunda tüm hâl ve makamlar varlık sebebini yitirir ve tek hakikat sadece Allah olur:

Didi budur hâcetüm budur ana
Şemmece vire muhabbetden bana (8)[324]

Şemmece olsa muhabbetden tamâm
Mahv olur kesb idemez hirgiz makâm (12)[325]

Din yolunda gönül daima Allah'ın muhabbetine mazhar olmak ister. Bundan dolayı mahbûba ulaşmak meşakkatli ve sabır isteyen bir yol olsa da insan fıtratındaki hikmeti daima kalben müşâhede etmelidir:

Din yolunda dâ'im ola şîr-i dil
Anı mahbûb Hudâ'dır bellü bil (13)[326]

[321] Kuşeyrî, ss. 405-406.
[322] Uludağ, **Tasavvufun Dili**, s. 480.
[323] Gölpınarlı, s. 208.
[324] Gazel, s. 106.
[325] Gazel, s. 106.
[326] Gazel, s. 144.

### 3.3.13. Mahv

"Silmek, yok etmek, ortadan kaldırmak" gibi manalara gelen mahv[327], tasavvufî metinlerde kulun Allah'ta fânî olması, kulun Allah'a duyduğu yüce aşk ve muhabbetden dolayı Allah'ın kulunu lâyık olduğu makama cezbetmesi gibi manaları da ihtiva eder. Allah kullarının nefislerini elbette mahveder, onları kendi katında var kılar.

Hakikî muhabbet sahibi Allah, aşkını ve lütfunu ziyadeleştirdiği müddetçe kulunu kendine cezbetmesi hâli de yükselir. Bu durum *Kısas-ı Mecânîn*'de şöyle vurgulanmıştır:

Zerrece virdüm muhabbetden ana
İş budur hâli 'ayân itdüm sana (32)[328]

Ger ziyâde virse idüm zerreden
Mahv olur der-zamân cân u beden (33)[329]

Allah, kulun tüm sıfatlarını ve nefislerini mahveder ve sevdiği kullarını kendi yüce katında mükâfatlandırır. (Gazel, bey. 61, s. 128.)

### 3.3.14. Melâmet

"Kınama, ayıplama, kötüleme, karalama" gibi manalara gelen melâmet[330], tasavvuf kültüründe umumî olarak kınayanların kınamasından ve kötülemesinden çekinmeden hakikat yolundan sapmama manasını da ihtiva etmektedir. Tasavvuf tarihine umumî olarak bakıldığında halkı hakikat yoluna davet edenlerin kimi zaman başka sebepler, hükümler ve deliller ortaya konularak kınandığı müşâhede edilebilir. Bu bağlamda başta peygamberler olmak üzere kimi evliyânın ve sûfî ehlinin de kınandığı ve hatta haklarında idama kadar giden hükümler verildiği vâkidir. Yalnız melâmet ehli âyet-i kerîmede de ifade edildiği üzere "hiçbir kınayanın kınamasından korkmayacaklar"[331]dır. Bundan dolayı melâmet ehli (melâmetî) kınanmaya ve haklarında menfî hükümler verilmesine rağmen Allah'a ve hakikate duydukları aşk vesile-

[327] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 234.
[328] Gazel, s. 108.
[329] Gazel, s. 108.
[330] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 241.
[331] Mâide 5/54.

siyle câri hükümlere aykırı davransalar da aşağılanmayı ve dışlanmayı göze almışlardır.

Melâmet ehlini en açık delillerle izah eden Kuşeyrî'ye göre melâmet ehli böyle bir tasavvuf yolunu Hz. Peygamber'den delil ve ilham alarak başlatmışlardır. Muhabbet ehlinin önderi, hakikat ehlinin lideri ve güzel ahlâkın timsali olan Hz. Peygamber'e ilâhî delil ve emir daha tecellî etmeden yaşadığı toplum tarafından güzel ahlâklı ve emin bir şahıs olarak iyilik ve güzellikle bakılırdı. O'na Allah'ın emrini yayma ve bâtılı ortadan kaldırma emri verilince bazıları O'nun için kâhin, şair, sihirbaz ve hatta deli yakıştırmaları yapmışlardır. İlâhî adalete ve Hakk'ın hüsniyetine daima güvenen melâmet ehli Hz. Peygamber'in bu yaşadıklarından ilham ve feyz alarak Allah'ın ipine sarılmışlardır. Zira onlar bilmektedirler ki Allah dilerse bir kişiyi veya zümreyi bütün dünya halkına levmettirir. O yine isterse kınanan kimselerin kalbini bu gibi levmlerle meşgûl olmaktan da alıkoyar. Kuşeyrî'ye göre Allah melâmet ehlini böyle şekilde vasıflandırmıştır. Allah onlar hakkında mesnetsiz ve aşağı laflar etsinler diye halkı onlara musallat kılmıştır.[332]

Tasavvuf kültüründe melâmet tarikini yayan Ebu Hamdun Kassar'a göre "Melâmet, selâmeti terk eylemektir."[333] Bir kimse kendi selâmetini terk eylerse kendisine gelecek olan belâ ve musibetler onu kuşatır. Allah'ın celâlini ve cemâlini temaşa ve müşâhede yolunda halkın kınaması melâmet ehlini Allah'a daha çok yaklaştırır. Tabiatında mevcut olan ülfet ve ünsiyet arzusunun giderek kalbinden söküp atarak dünyalık arzularından gittikçe sıyrılır. Halktan ümidini kesen melâmet ehli bu bağlamda sadece Hakk'a ittisal eder, O'nu zikreder ve O'nda bekâ bulur. Melâmet ehli daima nefislerini kınadıkları ve masiva arzularından kendilerini ırak tuttukları için her zaman halkın umumî nazarından farklı ve aykırı bir tarîki yeğlemişledir. Bundan dolayı onlar daha çok zühd, takva ve hâl üzerinde olmayı tercih etmişlerdir. Bir kısım melâmetî ise daha çok vecd, sekr ve fenâ hâlleriyle kınandıklarından şer'î hükümler gereğince idama mahkûm edilmişlerdir.[334] Onlar iyi ve güzel olan şeylerin Allah'tan, kötü ve çirkin olan şeylerin ise nefisten geldiğine inandıklarından Hakk'a ait olan şeylerin kendilerine ait olması gibi bir iddia içinde bulunmamışlardır. Bu

[332] Kuşeyrî, s. 312.
[333] Kuşeyrî, s. 317.
[334] Bu bağlamda, Abdülbâkî Gölpınarlı'nın *Melâmîlik ve Melâmîler* adlı eserinde birçok örnek bulmak mümkündür.

rikkat üzerine düşünüldüğünde aslında melâmet, tenkide açık olmak, onu hoş ve makûl karşılamak, münekkite müsamaha göstermek ve tenkidi memnuniyetle karşılamak hâli olarak da telâkkî edilebilir. Bunun yanında melâmet şeriata muhalefet etmek değil, hakikî muhabbete şeriat yolu üzerinden vasıl olmayı ilke edinmektir. Zira, sevgilinin âşıkını kınaması ne kadar tabiî ise Allah'ın da şer'î hükümler gereğince kullarını kınaması da o kadar tabiîdir. Buna rağmen klâsik Türk şiirinde karşımıza çıkan bir mefhumla izah etmek gerekirse habîb, mahbûbunun kapısından ayrılmaz. Ağyar olanların sevgilinin kapısında ve gönlünde hiçbir ehemmiyetleri yoktur.

Gölpınarlı'nın eserinde verdiği malûmata göre melâmetîlik hakkında en tafsilatlı ve mevsuk malûmatı Ebû Abdurrahmân Sülemî (ö. 412/1021) vermektedir. Gölpınarlı, *Risâletü'l-Melâmetiyye* adlı eserinin muayyen yerlerinden melâmîlik ve melâmeti hakkında deliler ve ispatlar getirerek şunları kaydetmektedir:

> *"Melâmetînin her türlü kayıttan vâreste olup Allah'a rabt-ı kalp etmesi lâzım, hatta ibadetten bile zevk almamalı. Çünkü bu zevk, sâliki oraya mukayyet kılar. Tevhid ise kuyudu ref'edip vahdette zevk sahibi olmaktır.*
>
> *Melâmetîyenin kisve-i mahsusaları yokdu. Şeyhleri va'z ve zikretmek suretiyle kendilerini izhar etmezler, bu gibi hallerden tamamiyle içtinab ederlerdi. Ebu Hafs, âdî bir işçi elbisesiyle gezer, avamdan fark edilmezdi. Melâmetînin en ziyade husumet ettiği sıfat, riyâ ve ucüptü.*
>
> *Ebu Abdurrahman, Risâle'sinde melâmetin kırk beş umdesinden bahsetmektedir. Bunların hulasası şudur: Melâmetînin zâhiren ibadetle tefâhürü şirk, bâtınen hal ve tefahürü irtidattır. Melâmetî, Hakk'tan maada ne zâhirî ne de bâtınî keşif ve kerâmetlere rağbet etmez."*[335]

Bu bağlamda *Kısas-ı Mecânîn*'de melâmet kavramına geniş bir ıstılâhî atıf olmamakla beraber "Hikâyet-i Bel'am" adlı hikâyenin bir yerinde "selâmet" ve "melâmet" kavramlarının tenâsüplü olarak kullanılması Ebu Hamdun Kassar'ın yukarıda alıntıladığımız sözünü hatırlatmaktadır:

'Aklı pes hadd-i selâmetde gerek
Fârig ez-medh ü melâmetde gerek (12)[336]

### 3.3.15. Mest-i Hak

"Sekr" kelimesiyle müteradif olan kullanılan "mest" kavramı, tasavvuf terminolojisinde "sekrân, aşkın âşığın bütün varlığına hâkim olması" manasını ihtiva

[335] Abdülbâkî Gölpınarlı, **Melâmîlik ve Melâmîler**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 22-23.
[336] Gazel, s. 203.

etmektedir.[337] Mest veya özellikle sekr, Allah aşkıyla hemhâl olan sâlikin zâhirî ve bâtınî kayıtları bir yana bırakarak sadece O'na yönelmesi ve O'nda fenâya ermesi manasını da taşır. Bu bağlamda sermest olan âşık vecd hâlini de teneffüs eder. Kul, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellîsini müşâhede ve mükâşefe ettikçe sekr hâli şiddetlenir ve kalp giderek "sermest-hâl" dediğimiz bir mertebeye vasıl olur. Sekr veya mest hâlinde olan âşık/sâlik şer'î hükümlere mugâyir hâl ve davranışlarda bulanabilir, sözler ifade edebilir. Bunları bilen diğer hâl ehli veya hüküm sahibi şahıslar böyle bir hâle pek itibar edilmeyeceğini bilerler. "Şarâb-ı tahur"[338]u içen velîler/sâlikler, sermest olurlar ve Allah'ın kalplerindeki tecellîlerinden ötürü ruhî ve manevî hazlara gark olurlar.

Bu bağlamda, Hak aşkıyla sermest olan ve Hak'ta Hak olan sâlike "mest-i Hak", manevî sarhoşluğa gark olmuş âşığa "mest-i harâb", Allah'ın cemâl ve celâl sıfatlarının denizinde sadece O'nun yüce zâtında amel eyleyen sâliklere ise "mest-i hayrân" adı verilir.

"Mest" kelimesi klâsik Türk şiirinde de sıklıkla kullanılan tasavvufî bir terimdir. Fuzûlî'nin "Öyle sermestim ki idrâk etmezem dünyâ nedir/Ben kimim sâkî olan kimdir mey u sahbâ nedir"[339] meşhur mısraları buna örnek olarak gösterilebilir. *Kısas-ı Mecânîn*'de mest kelimesi "mest-i bî-karâr, mest-i hayrân ve mest-i harâb" gibi terkiplerle yukarıda zikrettiğimiz tasavvufî manaları çağrıştırmaktadır:

Gördi turmış mest-i hayrân harâb
Gözinün yaşı seyl olmış hem-çü âb (23)[340]

Virmedi 'İsâ'ya hirgiz cevâb
Hû diyip turmuş-idi mest-i harâb (26)[341]

### 3.3.16. Ser-geşte

Devellioğlu'nun ilgili lügatinde "perişan, şaşkın"[342] manalarına gelen bu kelime, mecmuada Şiblî ile bir dîvâne arasında geçen konuşmada karşımıza çıkmaktadır. Şiblî gördüğü dîvâneyi "Hakk'a yakın" ve "nefsinden bî-gâne" olarak tarif et-

[337] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 245.
[338] İnsân 76/21.
[339] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 245.
[340] Gazel, s. 107.
[341] Gazel, s. 107.
[342] Devellioğlu, s. 941.

mektedir. İlgili hikâyenin sonuç bölümünde Yüce Allah'ın, "Cehennemi yıkıp herkese cennete koysam gerek, o dîvâne bana çok kişiden haber gönderdi. Onun gönlü değil Müslümanı, kâfiri bile cehenneme göndermeye razı olmuyor." diyerek Şiblî'ye seslenmesi delilik ile velîlik arasındaki çizgiyi hatırlatmaktadır:

Gördüm ol ser-geşte-yi dîvâneyi
Hakk'a yakın nefs ile bî-gâneyi (439)[343]

### 3.3.17. Sırr

Üstüner'e göre sırr (çoğ. esrâr), "gizli şey, kalpte saklanıp kimseye söylenmeyecek olan bilgi, düşünce, hâl" anlamındadır. Tasavvufta Allah ile kul arasında saklı ve gizli kalan hâllerdir.[344] Sır, kalpte bulunan ilâhî bir lütuf ve ikramdır. Ruh sevgi ve muhabbetin, kalp marifetin, sır da müşâhedenin meskenidir. Sır ayrıca insana tevdî edilen bir lâtife olarak da bilinmektedir. Kalp ehlinden ve temiz kullardan başkasının idrak edemediği hususlar, tasavvufî hâller de sır kavramı içinde mana bulur.

Eserle ilgili olması bakımından sır, ilâhî irade tarafından velîye/sâlike tevdî edilen ilâhî cezbe gibi manayı da ihtiva etmektedir. Allah'ın kâinattaki esrârına vakıf olanlar ve bunu mükâşefe edenler "ser verip sır vermeyen" bir hâle maliktirler. Bu özlü söz Kuşeyrî'nin eserinden mülhemdir: "Sûfîler der ki: "Hür ve asil kişilerin kalpleri sırların mezarıdır."[345] Bundan dolayı ilâhî sır sahibi sâlik veya sûfî Allah'tan başka hiçbir şeye ve kimseye meyletmez.

Tasavvuf kültüründe sır ile ilgili birçok kavram türetilmiştir. "Sırlamak, sırr-ı Hak, sırr-ı hakikat, sırr-ı kader, sırr-ı rubûbiyet, sırr-ı tarîkat, sırr-ı tecellîyât" bunlara örnek olarak verilebilir.[346] Yine tasavvuf kültürüne göre bütün sırlar mutlak varlık olan Allah tarafından bilinir. Sâlik, vahdet sırlarına erdiği zaman ikilik perdesi ortadan kalkar ve sadece Allah'ın isim ve sıfatlarını temaşa etmeye başlar.

Klâsik Türk şiirinde sır, ilâhî aşkın remzi olarak kullanılır. Âşık ile maşuk arasındaki bu sır, ilâhî cezbeye dayanır ve sadece kalpte muhafaza edilir, hiç kimseye

[343] Ç. Yılmaz, s. 239.
[344] Üstüner, s. 213.
[345] Kuşeyrî, s. 182.
[346] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, ss. 317-318.

ifşa edilmez. Hazineye benzetilen âşığın sırrı, onun gönlünde mana bulur. Bu bakımdan hakikat ehli olan velîler ve ârifler hakikî sırlarını kimseye söylemezler.

Hakk'ın sırları elbette bu sırra vâkıf olanlar için mahrem bir nitelik taşır:

Pes anlarunla Hakk'ın sırrı var
Ki mahrem olmaz sırra ağyâr (47)[347]

Herkesin "sâhib-i esrâr" olamayacağı ve bunun "fikredilmesi" gerektiği *Kısas-ı Mecânîn*'de vurgulanan diğer bir durumdur. (Gazel, bey. 50, s. 95)

Peygamberler Allah'ın sırlarına vâkıf olan müstesna şahsiyetlerdir. Zira, Allah ilâhî adaletin ve nizamın tesisi için yapılması gerekenleri ve ilâhî hakikatleri ilk olarak onlara vahyeylemiştir. Bu kişiler "genc-i mâni ve sâhib-i esrâr" bir mertebede bulunurlar:

Ol zamânda var-idi bir peygamber
Genc-i ma'ni sâhib-i esrâr idi (4)[348]

Velîlere ve sâliklere sırrın ilham olması Hakk'ın takdirindendir:

Sırr-ı ilhâm ki ana oldı 'ayân
Bâyezid itdi ana bir bir 'ayân (819)[349]

### 3.3.18. Şûrîde

Uludağ'ın ilgili lügatinde verdiği malûmata göre köken anlamı itibariyle "perişan, mecnûn ve âşık" manalarına, tasavvufî bir terim olarak da "Çokça ilâhî cezbeye mazhar oluşu sebebiyle hayretler içnde kalan sâlik" manasına gelmektedir.[350] *Kısas-ı Mecânîn*'de birçok yerde bu kavram "şûrîde-cân, şûrîde-hâl, âşık-ı şûrîde-mest, bülbül-i şûrîde" gibi terkiblerde daha çok tasavvufî delilik bağlamında karşımıza çıkmaktadır:

Var idi bir âşık-ı şûrîde-mest
Ka'be'ye vardı meğer ol Hak-perest (1167)[351]

Bülbül-i şûrîde hem yanında zâr
Okur idi dâstânı sad-hezâr (1141)[352]

---

[347] Gazel, s. 95.
[348] Gazel, s. 150.
[349] Ç. Yılmaz, s. 288.
[350] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 337.
[351] Ç. Yılmaz, s. 333.
[352] Ç. Yılmaz, s. 330.

Hak Te'âlâ didi ey şûrîde-hâl
Ol bana remz ile kılmıştı su'âl (1394)[353]

### 3.3.19.Tazarru

"Niyaz" kelimesinin müteradifi olarak kullanılan "tazarru", "kendini alçaltarak yalvarma" manasına gelmektedir.[354] Tazarru kelimesi klâsik Türk şiiri metinlerinde "münâcât" türünün edebî ihtivasını da teşkil eder.[355] Niyaz kelimesi ise klâsik Türk şiiri metinlerde umumiyetle "naz" kelimesiyle beraber terkip oluşturur.

Tasavvufta "kulun muhtaç ve çaresiz olduğunun bilincine vararak mevlasına yalvarıp yakarması, dua etmesi" mânasında ve genellikle "nâz" kelimesiyle birlikte kullanılır. Naz ise cezbe ve galebe hâlindeki sâlikin Hak'la tekellüfsüz ve samimî bir şekilde tartışması manasında kullanılagelmiştir. Bu bağlamda, "nâz u niyâz" makamında bulunan sâlikin/velînin bu halde dile getirdiği cezbeli sözler Allah için manevî bir yol olarak telâkkî edilmiş ve bu meczûblar ile dîvâneler kınanmamıştır.

Öte yandan klâsik Türk şiiri metinlerinde karşımıza çıkan bu kavramlar iki kutuplu bir sembolizm de oluşturur. Buna göre âşık niyaz makamını, naz ise Hak makamını teşkil eder. Şiirlerde âşık bir müridi, Hak ise muradı çağrıştırır. Bu bağlamda sevgili/yâr/Allah mütemadiyen naz makamını teşkil ederek âşığa ilâhî cilvede bulunur. Onun kendisine karşı muhabbetini sınar. İslâmî akîdede "sabır" bu sınanma neticesinde Allah'a yakın bir kul olmanın derecelerinden biri olarak telâkkî edilir. Âşık birçok kez niyazla sevgiliyi/Hakk'ı talep eder. Hak ise onun kalbinde olabilmek için onun sabrının ve samimiyetinin derecesini sürekli ölçer:

Nefsü gâyet tazarru' eyledi
Beni bir katla toyur elbet didi (4)[356]

### 3.3.20. Tecellî

"Görünmek, açığa çıkmak, zuhûr etmek" gibi manaları olan tecellî[357], tasavvuf terminolojisinde gaybe ait bilgi ve nurların Allah'ın rızası ve takdiriyle kalbe

[353] Ç. Yılmaz, s. 362.
[354] Devellioğlu, s. 1043.
[355] Bu bağlamda, Sinan Paşa'nın *Tazarru-nâme'si* burada zikredilmelidir.
[356] Gazel, s. 87.

doğması ve zâhir olması manasında kullanılır. Bu bağlamda tecellî sâlike bazen cezbe bazen de sükûn verir.[358]

Tecellî kavramının geçtiği yerlerde umumiyetle Hz. Musa'nın ilgili kıssasına atıf yapılır. Bu kıssada özetle Hz. Musa Allah'tan kendisine tecellî etmesini istemiş, Allah da Tûr Dağı'na tecellî edince Hz. Musa buna dayanamayıp kendinden geçmiştir.[359] Bu kendinden geçme hâli tasavvufi litaretürde cezbe hâline hamledilerek yorumlanmıştır.

Tasavvuf kültürüne göre Allah her an isim ve sıfatlarıyla tecellî hâlindedir. Bu tecellî hâli tasavvuf ehline göre üç şekilde zuhur etmektedir. Hakk'ın Hak için yani kendisi için tecellî etmesi "zâtî tecellî" olarak bilinmektedir. Allah'ın mümkün varlıklara ait bütün aynlar ise "ilk taayyün" adı verilen tecellî kavramıyla izah edilir. Üçüncü olarak "şuhudî tecellî" ise nur ismini alan varlığın zâhir olmasıdır. Bu da Hakk'ın isim ve sıfatlarını bir nur hâlinde taşıyan her varlığın kâinatta zâhir olmasıdır.

Kuşeyrî'ye göre sûfîler taifesinin en aşağı tabakası (avam) tecellî hâlinde yaşar, setr hâli ise onlar için belâdır. (Avama kusurları gösterilirse buna tecellî denir ve onlar için hayat budur. Kusurları gösterilmezse buna setr hâli denir ve bu, onlar için âfettir.) Havasa gelince, onlar tiş ile ayş (sekr ve sahv) arasında bulunurlar. Çünkü Hak kendilerine tecellî edince tiş (sıkıntı) hâline geçerler. Hak kendini onlardan setredince beşerî hâl ve arzularına iade edilir ve öyle yaşarlar.[360]

*Kısas-ı Mecânîn*'de tecellî "ilâhî nur" kavramıyla eşdeğer manaya gelecek bir şekilde kullanılmıştır. Hakk'ın tecellîsine mazhar olan kul için "âh" bir lütuftur. (Gazel, bey. 30, s. 85)

Bir yerde ise Allah'ın Hz. Musa'ya bir nur şeklinde tecellî etmesi kıssasına telmih yapılmıştır:

Ben tecellî eyledüm taga meğer
İrdi tagdan ana bir şemme eser (37)[361]

Başka bir beyitte ise yine Hz. Musa'ya tecellînin âlemde büyük bir kargaşalığa zemin hazırladığına dair bir hadise nakledilmektedir. Burada tecellî kavramı Hz.

---

[357] Uludağ**, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 346.
[358] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 346.
[359] A'râf 7/143.
[360] Kuşeyrî, s. 168.
[361] Gazel, s. 108.

Musa'ya peygamberlik görevinin verilmesiyle ilgili olabilir. Zira Hakk'ın tecellîye kudreti sonsuzdur. (Gazel, bey. 1, s. 190.)

### 3.3.21. Temaşâ

"Seyretme, müşâhede, mükâşefe" manalarına gelen temaşa tasavvuf kültüründe Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını haiz zât tecellîlerini seyretme, maddî ve manevî âlemlerdeki ilâhî güzelliği ve düzeni müşâhede etme manalarına gelmektedir.[362] Allah'ın "zâtî tecellî"lerini müşâhede ve mükâşefe etme olarak bilinen temaşa, yaratılan tüm mahlûkatı tevhid delili ile idrak etmeye çalışmaktır.

*Kısas-ı Mecânîn'*de "aşk şarabını" içen, Allah dostu olan ve ilâhî cezbe hâlinde bulunanlar "cemâllullâh"ı temaşa ettiklerinde kendilerinden geçme hâline vasıl olurlar:

Şarâb-ı 'ışkı idüp câm-ı sahbâ
Cemâlu'llâhı iderler temâşâ (108)[363]

### 3.3.22. Vâlih

Cebecioğlu'nun lügatine göre "aşırı hayretten sersemleşmiş"[364] kişi manasına gelen vâlih, delilik ve cünûn seviyesi gibi Allah'a duyulan aşkta delilik makamına vasıl olan mecnûn veya meczûb olarak da yorumlanabilir. Ehl-i sekr ve ehl-i vecd makamında bulunan bu kişiler mecmuada da vurgulandığı üzere Allah'a duydukları aşk sebebiyle "hayrân u zâr" kesilirler. Bu durum Hz. Musa'ya telhim yapılarak şöyle nakledilmiştir:

Arşa toğruldı yürüdü berk-vâr
Kaldı Mûsâ vâlih ü hayrân u zâr (44)[365]

[362] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 351.
[363] Gazel, s. 163.
[364] Cebecioğlu, s. 517.
[365] Gazel, s. 86.

## SONUÇ

Türk-İslâm kültür ve medeniyet sahasının edebî faaliyetleri arasında "hikâye etme"nin çok mühim bir yeri, zengin bir birikimi ve ortak bir tarihsel hafızası vardır. Denilebilir ki bu sahada özellikle de mesnevi tertip etme geleneğinde "hikâye etme"ye dayanan kuvvetli bir dinî-tasavvufî eğilimle eserler kaleme alınması Türk-İslâm sahasının medenî ve kültürel boyutlarının toplumsal ve kültürel bir dışavurumudur. Halk hikâyelerinde, masallarda, menkıbelerde, kıssalarda ve özellikle mesnevilerde didaktik bir üslûpla kaleme alınan bu dinî-tasavvufî hikâyeler özellikle Şeyh Attâr'ın tesiriyle de Anadolu sahasında gittikçe bir okul olma hususiyetini kazanmıştır. Bir başka deyişle, mesnevi nazım türünün ihtiva ettiği "hikâye etme"ye dayanan ve tarihsel, kültürel ve dinî mevzuların gelecek kuşaklara aktarılması gaye ve hassasiyetini güden bu sosyal okul, toplumsal ve kültürel ihtiyacın tabiî neticeleri bağlamında toplumların hikmetlerini, tecrübe ve birikimlerini iletmekte büyük bir fonksiyonel görev üstlenmiştir. "Hikâye etme"yle toplumsal ve kültürel bir ihtiyacı ve hassasiyeti yerine getirme arasında kurulan ilişki edebî metinlere de farklı bir görev ve sanatsal işlev yüklemiştir. Nüshada da görüldüğü gibi özellikle didaktik mahiyetteki tasavvuf kaynaklı mesnevilerde "hikâye etme" tertibine dayanan bir işlevsel yöntem tüm mesnevi türlerinde olduğu gibi bu eserde de hikâyeyi toplumsal ve kültürel bir hafıza konumuna yükseltmiştir. Bu hikâye formuna ihtiyaç duyma, daha evvel de ifade ettiğimiz gibi özellikle Şeyh Attâr'ın Türkçeye tercümelerinden sonra Anadolu sahasında yepyeni bir edebiyat okulu olarak yaygınlık kazanmıştır.

Bu bağlamda, Türk-İslâm Edebiyatı sahasında "deli" ve "delilik" kelimelerinin müteradifleri bağlamında bir kültürel mana dünyası oluşturan "cünûn, meczûb, dîvâne, şeydâ, mecnûn, cünûniyyet…" gibi kavramlar, bu çalışmamızda kutsal deliler, akıllı deliler ve tasavvufî delilik özelinde bu yazma nüshanın varaklarında karşımıza çıkan ilâhî cezbeye ve istiğraka tutulmuş şeydâî meczûbların yaşadıkları üzerinden irdelenmeye çalışılmıştır. Bu edebiyatın araştırılmaya ve incelenmeye en müsait mevzularından biri olan "tasavvufî deliliğin" olgusal ve tarihsel arka plânı ile bu kavrama yüklenen bazı kültürel ve sosyolojik manalar çalışmaya geniş bir yelpaze sunsa da çalışmamızın odağında Türk-İslâm edebiyatında kıssa anlatma/yazma gele-

neği ile menâkıbnâme türü etrafında bir "deli" ve "delilik" olgusunun anlatım cephesini ve imkânlarını sunmaya çaba gösterdiğimizi ifade edebiliriz.

Bu sahada, öncelikle belirtmek gerekir ki tasavvufî manada "deli, cünûn, dîvâne…" gibi kavramların dinî ve manevî bir arınma ve aydınlanma süreci olan "seyr ü sülûk"un metodik ve ıstılâhî boyutlarının haricinde daha çok ilâhî bir cezbe hâlinde anlatı geleneğinin mevzuu olduğu söylenebilir. Kendi istek ve iradesinin dışında kendiliğinden (kimi zaman da üveysiyâne) ve Allah'ın rahmanî ve cemalî bir mükâfatı olarak zuhur eden bir manevî ve ilâhî aydınlanmanın ve Allah'ın hikmetine ulaşmanın boyutlarının cünûniyyet, delilik, dîvânelik gibi sıfatlarla nitelendirilmesi tasavvufî deliliğin kültürel alt yapısını ve arka plânını belirlemiştir. Burada şu netice karşımıza çıkmaktadır ki özellikle Orta Çağ İslâm kültür ve medeniyet sahasında daha evvel de ifade etmeye çalıştığımız gibi ilâhî istiğrak ve cezbe hâlinin tüm aklî ve dünyevî alakalardan sıyrılarak sıradan olmayan ve muhakeme gücünü diğer sûfîler gibi belirli bir âdâb ve erkân uyarınca işletmeyen ve bu yüzden halk ve yönetici sınıflar arasında kendisine daha evvel ifade ettiğimiz sıfatlar yakıştırılan bu kutsal ve tasavvufî deliler başka bir sûfî zümreyi teşkil ediyordu.

Diğer yandan bu kültürel gelenek çerçevesinde tasavvufî cezbeye tutulan delilerin bedenlerinin yeryüzünde değil mütemadiyen cennette olduğuna inanılması, feraset ve ilim sahibi diğer sûfîlere nazaran kendisine Allah tarafından özel bir idrak ve tarîk öğretildiğine dair kıssaların yaygınlığı bu tip manevî Hak yolcularının başka bir tasavvufî iç görüye sahip olduklarının toplum tarafından pekiştirildiğine dair birkaç kanıt olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu mevzuda belki de en müstesna örnek Ferîdüddîn Attâr'dır. Onun hemen hemen her mesnevisinin ilgili hikâye bölümlerinde yer alan meczûplar, deliler veya dîvânelerle ilgili kıssa ve menâkıb mahiyetindeki anlatılar ayrı bir makale mevzuu olacak kadar geniş bir imkâna sahip olsa da burada şunu zikretmek faydalı olacaktır ki Attâr bazı eserlerinde kutsal deliler veya tasavvufî deliler zümresi içinde algıladığı bu zümreyi herhangi bir kötü muamele korkusu ve çekincesi olmaksızın kendi tasavvufî yolculuğunu özgürce ve sadece Allah'a sığınarak sürdüren meczûb, mecnûn ve dîvânelerin anlatılarıyla süslemiştir. Attâr'ın bu eserinin kimi bölümlerinin Anadolu halk kültüründeki tesiri bu anlatılara yeni anlatı formları ve biçimleriyle eklenerek yaygınlaşması biçiminde karşımıza çıkması da kültürler arası bir etkileşimin tabiî bir neticesidir. Dîvâne veya mecnûn kişinin sade-

ce Allah aşkında hakikati sezmesi ve fenâfillâha ulaşma isteğinin klâsik formu yanında aşk mevzuunda aşkın bir istiğrak hâline müptela olması ve delilerin/meczûpların kendilerine özgü bir Allah inanışının olduğunun hikâyelerde geçmesi bazen onlar hakkında Allah'a kafa tutacak ve öfkelenecek bir raddeye gelen şuursuz ve akılsız nitelendirmelerinin yapılmasına bile sebep olmuştur.

Yazma mecmuanın varaklarında karşımıza çıkan ilâhî aşk delilerinin bu tasavvufî mahiyetteki hikâyelerinden de anlaşıldığı üzere İslâm kültür ve medeniyet sahasında müşahede ettiğimiz ayrı bir tasavvufî zümrenin olabileceğini de akla getirmektedir. Allah'ın adaletine sığınan ve O'nun isim ve sıfatlarının nurundan bir parça olan bu tasavvufî zümre, O'na duyduğu kutsal aşka dayanarak toplumsal ve kültürel bağlamda farklı ve özgün bir tasavvufî akîde oluşmasına da zemin hazırlamıştır.

Bu yazmada kıssa ve menâkıb hususiyetleri gösteren bu hikâyeler, çalışmalarımız sırasında tespit ettiğimize göre Tebrizli Ahmedî'nin *Esrâr-nâme* ismiyle malûm tercümesinin istinsah edilmiş bir nüshasıdır. Bu çalışma diğer tez çalışmalarından farklı olarak eserin tasavvufî mana dünyasına eğilmiş ve "mecânîn" kavramından hareketle tasavvufî aşka dayanan bir ilâhî vecd ve cezbe hâlinin bu kültürdeki yansımalarını incelemeye odaklanmıştır. Bu itibarla, ilâhî aşk delileri ile Allah arasındaki hususî münasebet delilerin tavır ve konuşmalarının yanlış anlaşılmaması gerektiği mevzuunda bir algı oluşturmakla beraber tasavvufî bağlamda deliliğin ilâhî bir tecellî olduğu düşüncesini de kuvvetlendirmektedir. Rasyonel manada eylemlerinden sorumlu tutulmayan bu zümredeki meczûp veya deliler, *"ilâhî hakikatin delileri*" olarak da zikredilebilir. Ferâsetlerinin boyutlarının ilâhî cezbe ile ebedîleştiği bu zümre, ilâhî inayetin zâhirî ve bâtinî emarelerini diğer sûfî hâllerine göre daha aşkın bir şekilde zuhur ettirirler ki hepsi *"tasavvufî cünûniyet*" mertebesindedir. İlgili varaklardaki hikâyeler de göstermektedir ki kutsal ve tasavvufî deliliğin ilim ve hikmet sahibi tipleri çalışmamızın bir tip tahlili olma yönünü de göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu ilâhî aşk delileri tipleri, hakikî aşkın bâtinî yönünü müşâhede ve idrak ettikleri için Allah'ın sevdiği kulu ilâhî tecellîsiyle mükâfatlandırmasının tasavvufî izahatını da gerektirmiştir.

Bu itibarla, çalışmamızın ana amacını ifade eden yukarıda zikrettiğimiz yargılar bağlamında düşünüldüğünde mecmuada yer verilen hikâyelerin büyük çoğunluğunun temel didaktik ve kültürel işlevi, hakikat ehlinin vecd ve sekr hâlindeki ilâhî aşkları-

nın tasavvufî delilik bağlamındaki bir terennümünden ibarettir. Tasavvufî zümrelere yeni ve farklı bir boyut kazandıran bu ilâhî aşk delileri veya mecnûnları, Türk-İslâm edebiyatı sahasında tevhîd akîdesinin farklı ve özgün tipleri olmuşlardır.

# KAYNAKÇA


Abdülkerim Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi**, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019.

Ahmed Gazâlî, **Sevânihü'l-Uşşâk (Âşıkların Halleri)**, Haz. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, Hece Yayınları, Ankara, 2019.

Akçakaya, Merve Sultan, **Türk Edebiyatında Deliliğin Sosyolojik Dinamikleri**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karaman, 2021.

Akdemir, Ayşegül, **Klâsik Türk Edebiyatında "Delilik" Kavramı(Fuzûlî, Nâ'ilî, Fehîm-i Kadîm, Şeyh Gâlib Dîvânları ve Fuzûlî'nin "Leylâ vü Mecnûn" Mesnevîsi**), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2008.

Albayrak, Nurettin, " İbrahim b. Edhem", **TDVİA**, Cilt: 21, İstanbul, 2000.

Altunkaya, Mustafa, "Horasan Tasavvuf Ekolü ve Özellikleri", **Turkish Studies International Pe-riodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Volume 11/2, Winter 2016,

Artun, Erman, **Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı Metin Tahlilleri**, Karahan Yayınları, Adana, 2011.

Âşık Paşa, **Garib-nâme**, Haz. Kemal Yavuz, İstanbul, 2000.

Aşkar, Mustafa, **Tasavvuf Tarihi Litaratürü**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Ata, Aysu, "Rabguzî", **TDVİA**, Cilt: 34, İstanbul, 2007.

Ateş, Süleyman, “Cüneyd-i Bağdadî”, **TDVİA**, Cilt: 8, İstanbul, 1993.

Ayan, Gönül, **Tebrizli Ahmedî- Esrâr-nâme (İnceleme-Metin**), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1996.

Ayan, Gönül “Tebrizli Ahmedî ve Esrâr-nâme İsimli Mesnevisi”, **Turkish Studies/ Türkoloji Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 2/3, Yaz, 2007.

Aydın, Hilal, **Toplumsal Cinsiyet ve Estetik Özerklik Bağlamında Türk Edebiyatında Delilik ve Kadın**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2014.

Aydın, İbrahim Hakkı, “Kenz-i Mahfî”, **TDVİA**, Cilt: 25, Ankara, 2022.

Ayvazoğlu, Beşir, **Aşk Estetiği**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2019.

Babacan, Vasfi, **Yûnus Emre’nin Risâletü’n-Nushiyyesi ve Dîvânı (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)**, Doruk Yayınları, Eylül,2017.

Bahar, Bahanur Özkan, “Esrâr-Nâme-i Âşıkân’daki Bazı Hikâyeler”, **Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi**, Sayı: 6/2, 2017.

Baş, Mehmet Şamil, “Bir İlâhiyat Bilim Dalı Olarak Türk-İslâm Edebiyatı**”, İslâmî İlimler Dergisi**, Cilt: 14, Sayı: 2, 2019.

Bayat, Fuzuli, **Türk Kültüründe Deli ve Delilik**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2018.

Bozkurt, Nahide, “Hârunürreşîd”, **TDVİA**, Cilt: 16, İstanbul, 1997.

Bursalı, Meryem Babacan, "Berlin Devlet Kütüphanesi'nde Bulunan Bir Mecmuâ ve Müellifi Bilinmeyen Bir Eser: Esrâr-nâme", **Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,** Cilt: 1, Sayı: 2, Aralık, 2017.

Canım, Rıdvan, “Klâsik Türk Edebiyatında Menâkıbnâmeler”, **T.C. Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı Avrasya Etütleri Dergisi**, Cilt: 43, Sayı: 1, Ankara, 2013.

Cebecioğlu, Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Otto Yayınları, Eylül, 2020.

Ceylan, Tüba, **Tebrizli Ahmedî’nin Esrâr-nâme Tercümesi** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007.

Çavuşoğlu, Mehmed, Yenişehirli Avnî Bey, **TDVİA**, Cilt: 4, İstanbul, 1991.

Çelebioğlu, Ayşe, “Şeyh Latîfî Ve Esrâr-nâme Adlı Risalesi”, **Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 8, Ordu, 2014.

Çermeli, Mervecan, **Delilik Paradoksu (Mir’ât-i Cünûn Bağlamında Bir İnceleme)**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2020.

Çetindağ, Yusuf, **Mecnûn Kitabı**, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2015.

Devellioğlu, Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Aydın Kitabevi, Ankara, 1999.

Dols, Michael W., **Mecnûn: Ortaçag İslâm Toplumunda Deli,** Çev.: Didem Gamze Dinç, Pinhan Yayıncılık, Nisan, 2013.

Dönmez, İbrahim Kâfi, “Cünûn”, **TDVİA**, Cilt: 8, İstanbul, 1993.

Ebu’l-Kâsım en-Nîşâbûrî, **Ukalâu’l-Mecânîn**, Çev. Yahya Atik, Şule Yayınları, Nisan, 2018.

Enfî Hasan Hulus Halvetî, **XVI. ve XVIII. Asırlarda Yaşayan Velîler ve Deliler (Tezkiretü'l-Müteahhirîn)**, Haz. Mustafa Tatcı, Musa Yıldız, H Yayınları, İstanbul, 2019.

Erdem, Didem Gülçin, **Denizli Halk Kültüründe Deliler ve Delilik**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli, 2016.

Erkal, Abdulkadir, **Mir'at-i Cünûn (Delilerin Aynası)**, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2014.

Erkal, Abdulkadir, "Hayret'ten Dîvâne'liğe Divan Şiiri", **Turkish Studies**, Volume 9/12, Fall 2014, Ankara-Turkey.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, **Marifetnâme**, Bedir Yayınevi, İstanbul,1993.

Ferîdüddîn Attar, **Evliyâ Tezkireleri**, Çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.

Ferîdüddîn Attar, **Musîbet-nâme**, Çev. Mehmet Kanar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021.

Ferîdüddîn Attar, **Esrâr-nâme**, Haz. Fatma Kopuz Çetinkaya, Kapı Yayınları, İstanbul, 2020.

Foucault, Michel, **Deliliğin Tarihi**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, 2006.

Gazel, Gülşen, **Tebrizli Ahmedî'nin Esrârnâme Adlı Eseri (Transkripsiyonlu Metin Çeviri-İnceleme)**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş, 2022.

Gölpınarlı, Abdülbâkî, **Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2017.

Gölpınarlı, Abdülbâkî, **Melâmîlik ve Melâmîler**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2015.

Gülensoy, Tuncer, "Ali", **TDVİA**, Cilt: 2, İstanbul, 1989.

Gülseven, Elif, **Gülşenî-Esrârnâme (Metin-İnceleme)**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1999.

Gülşehrî, **Mantıku't-Tayr**, Haz. Kemal Yavuz, T. C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara.

Gürer, Dilaver, "Ebu Bekir Şiblî", **TDVİA**, Cilt: 39, İstanbul, 2010.

Gürses, İbrahim, **Sûfî Kişilik Psikolojisi-Melâmîler Örneği**, Hece Yayınları, Ankara, 2019.

Hoca Ahmed Yesevî, **Divân-ı Hikmet**, Editör: Mustafa Tatcı, Çev. Hayati Bice, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara, 2017.

Işıtan, İbrahim, "Sadreddin Konevî'ye Göre Sûfî Psikolojisi: Konevî Düşüncesinde Sûfî Kişilik Yapısının Temel Dayanakları", **Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi**, Vol. 1, No. 2, June 2012.

Kaplan, Mehmet, **Edebiyat Üzerine Araştırmalar-3 (Tip Tahlilleri),** Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019.

Kara, Mustafa, "Sinan Paşa ve Aşk", **Doğu-Batı**, Sayı: 26, Ankara, 2004.

Karadeniz, Mustafa Uğur, **İslâm Sanatlarında Estetik-Güzeli Anlamak**, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2020.

Karakoç, Sezai, **Zamana Adanmış Sözler**, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1985.

Kartal, Ahmet, **Osmanlı Medeniyetini Besleyen Kültür Merkezleri-XI. Asırdan XVI. Asrın Sonuna Kadar Türk Edebiyatı ile Fars Edebiyatının Münasebetleri**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1999.

Kartal, Ahmet, **Aynadaki Söz: Farsça ve Türkçe Bazı Mesnevilerin Mukayesesi**, Doğu Kütüphanesi Yayınları, İstanbul, 2019.

Koltaş, Nurullah, "Tasavvufta Bir Taarruf ve Mükâşefe İmkânı Olarak Cezbe", **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 17, Sayı: 1, 2017.

Kutluk, İbrahim, "Kültür ve Dil Tarihimizin Yeni Bir Vesikası: Attâr'ın Esrârnâme Tercümeleri", **İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 1-2, İstanbul, 1946.

Levend, Âgâh Sırrı, **Türk Edebiyatı Tarihi**, TTK Basımevi, Ankara, 1998.

Mahmud el-Kaşgârî, **Divânu Lügâti't-Türk**, Çev. Mustafa S. Kaçalin, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2021.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, **Mesnevi**, Çev. Veled Çelebi İzbudak, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya, 2018.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, **Fîhi Mâ Fîh**, Çev. Ahmed Avni Konuk, İz Yayıncılık, İstanbul, 2020.

Mutluel, Osman, **Kur'an ve Estetik**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2016.

Nakşî Ali Akkirmânî, **Esrâr-nâme: İnceleme-Mukayeseli Metin-Tıpkıbasım**, Haz. İsmail Yıldırım, Gece Kitaplığı, Ankara, 2020.

Narlı, Mehmet, **Edebiyat ve Delilik**, Akçağ Yayınları, Ankara, 2013.

Onay, Ahmet Talat, **Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü**, Bilge Kültür-Sanat, Şubat, 2021.

Önder, Özlem, **Hüsn ü Aşk'taki Yolculuk Sürecinin İnsanın Olgunlaşmasına Etkisi,** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Programı, İzmir, 2006.

Öztürk, Eyüp, **İbnü's-Serrâc ve Müvelleh Dervişler (Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb İsimli Eseri Bağlamında)**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011.

Pala, İskender, **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü**, İstanbul, 2018.

Sayar, Kemal, **Sûfî Psikolojisi**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2021.

Şahin, M.Süreyya, "Kısas-ı Enbiyâ", **TDVİA**, Cilt: 25, Ankara, 2002.

Şemseddin Sami, **Kâmus-ı Türkî**, Dersaadet, 1317.

Şengül, İdris, **Kur'ân Kıssaları Üzerine**, Işık Yayınları, İzmir, 1994.

Şengül, İdris, "Kıssa", **TDVİA**, Cilt: 25, Ankara, 2002.

Şeyh Gâlib, **Dîvân**, Haz. Muhsin Kalkışım, Akçağ Yayınları, Ankara, 2013.

Şeyh Gâlib, **Hüsn ü Aşk**, Çev. Haz. Abdülbâkî Gölpınarlı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017.

Şimşek, M. Sait, **Kur'ân Kıssalarına Giriş**, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1993.

Tefazzülî, Ahmed, “Enuşirvan”, **TDVİA**, Cilt: 11, İstanbul, 1995.

Tegün, Özlem, **Tebrizli Ahmedî-Esrâr-nâme (Metin-Açıklamalı Dizin)** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli, 2008.

Tek, Abdurrezzak, “Süfyan es-Sevrî”, **TDVİA,** Cilt: 38, İstanbul, 2010.

Tosun, Necdet, “Sır”, **TDVİA**, Cilt: 37, İstanbul, 2009.

Tuğluk, İbrahim Halil, “Lâmekânî Hüseyin’in Esrârnâme Tercümesi”, **Turkish Studies**, Volume: 3/4, Summer-2008.

Uludağ, Süleyman, **Dört Kapı Kırk Eşik- İslâm Toplumlarında Sûfî Gelenekler ve Derviş Tipleri,** Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019.

Uludağ, Süleyman, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Uludağ, Süleyman, **Tasavvufun Dili**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016.

Uludağ, Süleyman, “Meczûb”, **TDVİA**, Cilt: 28, Ankara, 2003.

Uludağ, Süleyman, “İslâm Kültüründe Hz. Muhammed”, **TDVİA**, Cilt: 30, Ankara, 2020.

Uludağ, Süleyman, “Bayezid-i Bistamî”, **TDVİA**, Cilt: 5, İstanbul, 1992.

Uludağ, Süleyman, “Cemâl”, **TDVİA**, Cilt: 7, İstanbul, 1993.

Üstüner, Kaplan, **Divan Şiirinde Tasavvuf**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.

Üşenmez, Emek, **Karanlı Türkçesi Sözlüğü**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dumulupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya, 2006.

Yağcı, Şerife, "Klasik Türk Edebiyatı Geleneğinde Hikâye", **Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 141, İstanbul, Aralık, 2002.

Yavuzer, Hayati, **Şeyh İlâhî'nin Esrâr-Nâmesi (Hayatı-Eserleri-İnceleme-Metin)**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1988.

Yazıcıoğlu Ahmed Bican, **Envârü'l-Âşıkîn**, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2018.

Yenişehirli Avni, **Mir'at-i Cünûn (Delilerin Aynası)**, Haz. Abdulkadir Erkal, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2014.

Yılmaz, Çağlayan, **Ahmedî (Akkoyunlu) Esrâr-Nâme Tercümesi (İnceleme–Metin– Dizin)**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2011.

Yurdagür, Metin, "Bekâ", **TDVİA**, Cilt: 5, İstanbul, 1992.

Yusuf Has Hacip, **Kutadgu Bilig**, Çeviriyazı ve günümüz Türkçesi: Yaşar Çağbayır, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2019.

Ziyâeddin Nahşebî**, Silkü's-Sülûk (Âriflerin Yolu)**, Çev. Mustafa Çiçekler, Halil Toker, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.