

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

**FUZÛLÎ'NİN “*SIHHAT U MARAZ*” ADLI
ESERİNİN TASAVVUFÎ AÇIDAN TAHLİLİ**

GÛL BULUT

YÛKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
PROF. DR. HÛLYA KÛÇÛK

KONYA- 2020

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

**FUZÛLÎ'NİN “*SIHHAT U MARAZ*” ADLI
ESERİNİN TASAVVUFÎ AÇIDAN TAHLİLİ**

GÛL BULUT

YÛKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
PROF. DR. HÛLYA KÛÇÛK

KONYA- 2020



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Gül BULUT
	Numarası	148106011080
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Tasavvuf
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK
	Tezin Adı	Fuzûlî'nin "Sıhhat u Maraz" Adlı Eserinin Tasavvufi Açıdan Tahlili

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
GÜL BULUT



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZET (ABSTRACT)

Öğrencinin	Adı Soyadı	Gül BULUT		
	Numarası	148106011080		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/ Tasavvuf		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK		
Tezin Adı	Fuzûlî'nin “ <i>Sıhhat u Maraz</i> ” Adlı Eserinin Tasavvufi Açıdan Tahlili			

ÖZET

Tasavvuf, insanı hem fizikî hem de mânevî boyutuyla ele alan bir disiplindir. Bu durumu en güzel şekilde göz önüne seren eserlerden birisi, Fuzûlî'nin burada konumuz olan “*Sıhhat u Maraz*” adlı eseridir. İnsanın fizikî yönünü beden oluştururken, manevî yönünü ruh oluşturmaktadır. Madde ve mananın birleşip dünya hayatında yaşadığı serüveni ele alan eser, sembolik ve mecazlı bir hikâye kurgusuyla kaleme alınmıştır. İnsanın maddî ve mânevî araçları, kişileştirme sanatıyla karakterlere büründürülüp anlatılmıştır. Dolayısıyla eser bu açıdan sanatsal bir tasavvufi metin olma özelliği taşır.

Eser iki temel kısımdan oluşur. İlk kısımda, insan bedeninin temelleri geleneksel tıp bilgileri açısından özellikle dört unsur/ahlât-ı erbaa üzerinden ele alınıp açıklanmıştır. Bu kısım, Ruh'un Beden üzerinde Sıhhat'i devam ettirmek için Marazla ve diğer düşmanlarla olan mücadelesini, nihayetinde de Sıhhat'in Maraz'a ve diğer düşmanlara gâlip gelmesini konu edinir. İkinci kısımda, Ruh kendisine uygun bir dost bulma arzusuna düşer. Bunun için Aşk eşliğinde Hüsn'e yolculuğa çıkar. Yolculuk sürecinde zorluklar, sıkıntılar, engeller ve tuzaklarla dolu çeşitli aşamalardan geçer. Aşk sayesinde bunları aşar. Nihayetinde Hüsn'ü ararken kendinden kendine yolculuk ettiğini anlar. Kendisini bulmuş, yani Vahdet-i Vücut'a erişmiş olur.

Eser, temelde ilk dönem tasavvuf klasikleri çerçevesinde ele alınıp incelenmiştir. Tasavvufun genelini, hem teorikte hem pratikte baştan sona içine alan mahiyette bir eserdir. Ayrıca eser insanı, tıbbî ve ruhî boyutuyla bir bütün olarak ele alması bakımından önem taşır. Bununla birlikte eser, Fuzûlî'nin derin tasavvuf bilgisinin yanında tarikat bilgisini de ortaya koyması bakımından önemlidir.

Anahtar kavramlar: Tasavvuf, Fuzûlî, Sıhhat ve Maraz, geleneksel tıp, dört unsur, ahlât-ı erbaa, ruh, beden, hüsn, aşk, sefer-yolculuk-seyrü sülûk, vahdet-i vücûd.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Gül BULUT		
	Student Number	148106011080		
	Department	Basic Islamic Sciences / Sufism		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK		
Title of the Thesis/Dissertation	The Analysis of Fuzûlî's book titled " <i>Sıhhat u Maraz</i> " in terms of the Sufizm			

ABSTRACT

Sufism is a field that involves all aspects of Man, both physical and spiritual. This is best shown to us in Fuzuli's work titled "Health and Illness". While the body forms the material aspect of Man, the soul constitutes the spiritual aspect. The work, which deals with the combination and the adventure of matter and meaning in world life, was written in a symbolic and figurative story setting. In the work, the material and spiritual means of Man are transformed into characters and narrated with the art of personification. The work bears the characteristics of being an artistic Sufi text in this respect.

The work consists of two basic parts. The first part contains discussions and explanations on the foundations of the human body in terms of traditional medical knowledge, particularly four elements / four humours. This part is about the fight of the Spirit against Illness and other enemies to maintain Health in the Body, and ultimately, about the victory of Health over Illness and other enemies. In the second part, the Spirit desires to find a suitable friend. For this, he goes on a journey to Beauty accompanied by Love. He goes through various stages in the journey, full of difficulties, troubles, obstacles and traps, and transcends all of them thanks to Love. Eventually, he realizes that he is traveling to Beauty, id est., from himself to himself. He has found himself, thus, reached the Unity of Existence.

The work was basically examined within the scope of the first period Sufi classics. It is a work that covers Sufism from beginning to end, both in theory and in practice. In addition, the work is important in the sense of considering the Man as a whole, with his medical and spiritual dimensions. The work is also important in terms of revealing Fuzuli's deep knowledge of Sufism as well as his knowledge of religious order.

Key words: Sufism, Fuzuli, Health and Illness, traditional medicine, four elements, four humours, spirit, body, beauty, love, expedition-journey-inner journey, unity of the existence.

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	v
GİRİŞ	1
A. ÇALIŞMADA TAKİP EDİLEN YÖNTEM VE KULLANILAN KAYNAKLAR	1
B. TASAVVUF VE TIP	2

BİRİNCİ BÖLÜM

.....	7
FUZÛLÎ'NİN HAYATI, ŞAHSİYETİ, TASAVVUFÎ KİMLİĞİ, ETKİLERİ VE ESERLERİ	7
I. FUZÛLÎ'NİN HAYATI	7
I. A. Fuzûlî'nin Doğumu, Ölümü ve Mahlası	7
I. B. Fuzûlî'nin Yaşadığı Dönemin, Muhitin ve Bağdat'ın Şâir Üzerindeki Tesirleri I	
I. C. Fuzûlî'nin Menşei ve Dili	17
I. D. Fuzûlî'nin İlmi	19
I. E. Fuzûlî'nin Edebî Kimliği	23
I. F. Fuzûlî'nin Dünya Görüşü ve Düşünce Yapısı	25
I. G. Fuzûlî'nin Mâişeti	28
I. H. Fuzûlî'nin Şifliği Meselesi	29
II. FUZÛLÎ'NİN TASAVVUFÎ YÖNÜ	33
II. A. Fuzûlî'nin Aşkı	39
II. B. Fuzûlî'de Birbirine Zıt Haller	45
II. C. Fuzûlî'de Dert, Belâ, İzdırıp ve Rıza Halinden Uzaklık	48
II. D. Fuzûlî'de Melâmet	51
II. E. Fuzûlî'de Hüzün Hâli	52
II. F. Fuzûlî'de Yalnızlık	53
III. FUZÛLÎ'NİN ETKİLERİ	55
IV. FUZÛLÎ'NİN ESERLERİ	58
IV. A. Türkçe Eserleri	58
IV. B. Farsça Eserleri	59
IV. C. Arapça Eserleri	60

İKİNCİ BÖLÜM

.....	61
FUZÛLÎ'NİN SİHHAT U MARAZ ADLI ESERİ	61

I. ESERİN İSMİ, NÜSHALARI ve BASKILARI.....	63
I. A. İsmi	63
I. B. El Yazması Nüshaları.....	65
I. C. Osmanlı Türkçesi Tercümelere	66
I. D. Türkiye Türkçesi Çevirileri	67
II. ESERİN YAZILIŞ SEBEBİ.....	69
III. ESERİN MUHTEVÂSİ	69
IV. ESERİN DİLİ VE ÜSLÛBU.....	73
V. ESERİN KAYNAKLARI.....	75
VI. AYNI TÜRDEKİ ESERLER ARASINDAKİ YERİ.....	76

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

.....	78
SIHHAT U MARAZ ADLI ESERİN BİRİNCİ BÖLÜMÜNÜN TASAVVUFÎ TAHLİLİ	78
I. ESERDE RUH'UN BEDEN'E GELENE KADAR GEÇİRDİĞİ AŞAMALAR	84
I. A. YARATILIŞ	84
I. B. ÂLEM	85
I. C. İNSAN	90
I. D. GENEL OLARAK RUH VE MÂHİYETİ.....	93
II. RUH'UN YERLEŞTİĞİ BEDEN'İN DURUMU.....	102
II. A. BEDEN (VÜCUD).....	102
II. B. KALB (GÖNÛL).....	112
II. C. AKIL (DİMAĞ)	117
III. BEDEN'DEKİ MADDÎ UNSURLAR	121
III. A. DÖRT UNSUR (ANÂSİR-I ERBAA)	121
III. B. BEŞ DUYU(HAVÂSS-I HAMSE).....	127
IV. BEDEN'DEKİ MÂNEVÎ UNSURLAR.....	129
IV. A. GAFLET	129
IV. B. AHLÂK.....	130
IV. C. ZAAF (HALSİZLİK/GÜÇSÜZLÜK)	132
IV. D. NEFS.....	133
IV. E. RUH, KALP, AKIL, NEFS VE BEDEN BÜTÜNLÜĞÜ	139
V. SAĞLIK VE HASTALIKLA İLGİLİ HUSUSLAR.....	140
V. A. SIHHAT (SAĞLIK).....	140

V. B. MARAZ (HASTALIK).....	142
V. C. TEDAVİ-DEVA-ŞİFA.....	146
V. D. GIDA.....	149
V. E. PERHİZ	152

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

.....	155
SIHHAT U MARAZ ADLI ESERİN İKİNCİ BÖLÜMÜNÜN TASAVVUFÎ TAHLİLİ	155
I. GÜZELLİK, SEVGİ VE MUHABBET İLE İLGİLİ KAVRAMLAR	156
I. A. HÜSN(GÜZELLİK).....	156
I. B. AŞK(SEVGİ- MUHABBET)	160
I. C. ÂŞİK(LİK).....	162
I. D. MÂŞUK(LUK).....	163
II. SEYR Ü SÜLÛK İLE İLGİLİ KAVRAMLAR	164
II. A. SEFER (YOL).....	164
II. B. YOLCU (SÂLİK, MÜRİD).....	168
II. C. YOLCULUK (SEYR Ü SÜLÛK).....	168
II. D. REHBER (MÜRŞİD).....	170
II. E. MENZİL (DURAK)	171
III. SEFERDEN ÖNCE HÜSN'ÜN NUMUNESİ (HÜSN'Ü GÖSTEREN GEÇİCİ BİLGİ VE GÖRÜNTÜLER).....	171
III. A. İRADE	171
III. B. ŞEVK- ÜNS	172
III. C. AYNA- SAFA AYNASI.....	173
III. D. MÜŞAHEDE/TEMÂŞA.....	175
III. E. TECELLİ VE İSTİTAR	175
III. F. HAYÂL	176
III. G. İDRÂK (KAVRAMA-TUTMA).....	177
III. H. EMÂNET.....	177
IV. MÂŞUKLUK MÜLKÜNÜN MENZİLLERİ	178
IV. A. DİLBER (SEVGİLİ, MÂŞUK)	179
IV. B. ÇÖL/BEYÂBÂN	179
IV. C. YÜZ/RÛY/RÛ	181
IV. D. BOY/KAD	185
V. AŞK DENİZİNİN (DERYÂ-YI ÂŞİKÎYE) MENZİLLERİ	186

V. A. MELÂMET	186
V. B. BELÂ	187
V. C. MİHNET VE MEŞAKKAT	187
V. D. ÂCİZLİK(ACZ)	187
V. E. ŞEYDALIK(DİVÂNELİK/DELİLİK).....	188
V. F. HİCRAN	188
V. G. HAYRET, HİRMAN(MAHRUMİYET) VE YEİS	189
V. H. NÂLE İLE ZÂR VE GİRİYE-İ DİL-SÛZ/AĞLAMA VE İNLEME	190
V. I. KARAR VE TÂKAT	191
V. İ. İHANET	191
VI. VAHDET ve VAHDET-İ VÜCÛD.....	192
VII. ESERDEN ÇIKARILAN DİĞER ANLAM ve KAVRAMLAR	194
VII. A. BİLGİ İLE İLGİLİ KAVRAMLAR	194
1. İLİM.....	194
2. YAKÎN.....	194
3. MÂRİFET	195
4. TEVHİD.....	197
VII. B. HÂL VE MAKÂMLA İLGİLİ KAVRAMLAR.....	198
1. GAYBET VE HUZUR	198
2. MURÂKABE VE KURBİYET	198
3. MUHÂDARA- MÜKÂŞEFE	199
4. FENÂ- BAKÂ	200
5. CEM-FARK.....	201
6. TEVACÛD-VECD-VÜCÛD.....	202
7. UZLET.....	203
8. VUSLAT.....	204
9. HAKİKAT	205
10. MAZHAR (ZUHUR ETME, ORTAYA ÇIKMA YERİ)	206
11. FENÂFİLLAH.....	206
12. İNSAN-I KÂMİL	207
13. RUHU'L KUDS	207
SONUÇ	208
BİBLİYOGRAFYA	210
İnternet Siteleri	217
ÖZ GEÇMİŞ	218

ÖN SÖZ

Fuzûlî, Türk edebiyatı içinde yetişmiş en büyük şâirlerden biridir. Hatta aşk ve lirizm bakımından öncesinin ve sonrasının, gelmiş geçmiş en büyük Türk şâiri olarak kabul edilir. Onun bu özelliği; yaratılışından gelen eşsiz yeteneği ile yetiştiği coğrafyadan gelen zengin ilmî ve edebî birikimin harmanlanmasıyla ortaya çıkmıştır. Böylelikle, kendisinden asırlar sonrasına ulaşma, her devirde okunma ve beğenilme şânına eren bir şâir olmuştur. Eserleri Türk edebiyatının en önemli klâsikleri arasına giren Fuzûlî, yaşadığı asırda da ondan sonraki asırlarda da şâirliğiyle yerli ve yabancı birçok kişiyi etkileyerek kendisine hayran bırakmıştır.

Fuzûlî, el-sine-i selâse olarak ifade edilen üç dilde yâni Türkçe, Arapça ve Farsça'da; manzum, mensur ve manzum-mensur karışık eserler vermiş, velûd bir şâir/müelliftir. Ruhundan gelen coşkun lirizmi ve aşkı, edebî zevkiyle buluşturarak eşsiz nitelikte, harika eserler vücuda getirmiştir. Bu üstün yeteneğiyle edebiyat sahasında güçlü ve önemli bir yer edinmiştir. Onun edebiyattaki bu yeri, bir başkasıyla doldurulamayacak kadar büyük, kimseye benzemeyecek kadar eşsiz ve nâdidedir. Dolayısıyla, bu gibi özellikleriyle Türk edebiyatında bu kadar büyük ve önemli bir yere sahip olan başka bir figür yoktur.

Kültür mirasımızda bu kadar önemli olan bir figürün eserleri, tasavvufî öğelerle dolu olduğu halde bu açıdan yeterli derecede çalışılmamıştır. Elinizdeki eser, bu boşluğu doldurmaya mâtuf olarak yola çıkmış ve onun aynı zamanda kadim tıbbî da içine alan bir eseri, *Sihhat u Maraz*'ndaki tasavvufî motif ve terimleri tahlil etmeyi gaye edinmiştir.

Girişte, eserde takip edilen yöntem hakkında bazı notlarla 'Tasavvuf ve Tıp' hakkında temel bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde, Fuzûlî'nin hayatı ve eserleri ele alınmıştır. Bu konu edebiyatçılar tarafından zaten ele alındığı için, burada fazla detaya girilmemeye, sadece bu eseri anlamamıza yardım edebilecek bilgiler sunulmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde, Fuzûlî'nin, çalışmamıza konu olan eseri, *Sihhat u Maraz* hakkında detaylı bilgiler verilmiştir. Bundan sonraki her bölümde, eserin bir bölümü, anlatılan olaylar ve ruhun serüveniyle ilgili detaylar konu edilmiş ve içerdiği

tasavvufî terimlerin köşe taşı konumunda olanları irdelenmiştir. “Köşe taşı” konumunda olanları diyoruz; çünkü hepsini alsaydık, 500-600 sayfalık bir çalışma ortaya çıkacak, bir yüksek lisans tezinin sınırları aşılmış olacaktı.

Tıp alanıyla doğrudan ilişkili olan ve eski tıbbın, insanı tamamlar bir şekilde maddî- mânevî bütüncül olarak ele aldığını gösteren bu eseri, Covid- 19 virüsüne karşı aylardır karantinada, sosyal yasaklarla yaşadığımız şu günlerde incelemek benim için çok manidar, bir o kadar da memnun edici olmuştur. Böylelikle hem dinî hem dünyevî, bir terazinin iki kefesi gibi iki alan olan tasavvuf ve tıp alanının ilişkisi ve önemi *Siħhat u Maraz* vasıtasıyla güçlenmiş oldu.

Çalışmamda emeği geçen, desteklerini, yardımlarını esirgemeyen ve başından sonuna kadar çalışmamın her aşamasıyla, her açıdan ilgilenen değerli ve saygıdeğer hocam Hülya KÜÇÜK’e buradan teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca tezime son rötuşları verdiren, tavsiyeleriyle yol gösteren ve tezime jüri olma teveccühünde bulunan kıymetli hocalarım Arif KORKMAZ ve Ayşegül METE’ye teşekkür ederim. Son olarak, yardımları sayesinde tezimi teslim edebildiğim değerli arkadaşım araştırma görevlisi Gülsüm GÜMÜŞ’e teşekkür ederim. Eşim İsmail BULUT’a da anlayış ve desteklerinden dolayı teşekkür ederim.

KISALTMALAR

- a.g. y. : adı geçen yer.
a.g.e. : adı geçen eser.
a.g.m. : adı geçen madde.
a.s. : aleyhisselâm.
b. : bin.
bkz. : bakınız.
c. : cilt.
çev. : çeviren.
DİA : Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.
h./H. : hicrî.
haz. : hazırlayan.
Hz. : Hazret-i.
m./M. : miladî
r.a. :Radiyallahu anh
s. : sayfa.
s.a.v. : sallallâhu aleyhi ve sellem.
ss. : sayfalar.
trc. : tercüme eden.
vr. : varak
yay. : yayını/yayıncılık/yayınları.

GİRİŞ

A. ÇALIŞMADA TAKİP EDİLEN YÖNTEM VE KULLANILAN KAYNAKLAR

Tasavvufu maddî ve mânevî her iki cephesiyle de ele alan *Sihhat u Maraz* adlı eserin incelenmesinde, en eski ve güvenilir tercüme olarak Lebîb Efendi'nin 1282 yılında yaptığı Osmanlıca/eski Türkçe harflerle yaptığı tercümesi temel alınmıştır. Bununla birlikte diğer Osmanlı Türkçesi aktarımları ve Türkiye Türkçesi çevirileri de kullanılmıştır. Bu aktarım ve çeviriler arasında benzerlik, farklılık, eksiklik, fazlalık gibi hususlar göz önünde bulundurularak çalışma tamamlanmıştır. Eser tasavvufî olarak tahlil edilirken, başlıkların ve içeriğin belirlenmesi tamamen esere göre, hikâyedeki olayların akış sırasına göre olmuştur. *Sihhat u Maraz*'ı tasavvufî açıdan incelemek için asıl olarak, ilk dönem tasavvuf klasiklerinden;

1. Muhâsibî'nin (h.165/243- m. 781/857) *Riâye li Hukûkillah*'ı,
2. Ebû Nasr Serrac et- Tûsî'nin (ö. 378/ m.988) *Lüma*'sı,
3. Abdülkerim Kuşeyrî'nin (h.376/465-m.986 /1072) *Kuşeyrî Risâlesi*'si,
4. Kelâbâzî'nin (ö.380) veya (ö. h. 384-85/ m. 994-95) *Ta'arruf*'u,
5. Ebû Tâlib el- Mekkî'nin (ö. h. 386/ m. 1006) *Kûtü'l-Kulûb*'u,
6. Hücvirî'nin (h. 390/470- m. 999/1077) *Keşfu'l Mahcûb*'u,
7. İmam Gazzâlî'nin (h. 450/505- m. 1058/1111) *İhyâu Ulumi'd Dîn*'i,
8. Şihâbüddin Sühreverdi'nin (h. 539/632- 1144/1234) *Avârifü'l Meârif*'i

olmak üzere sekiz eser baz alınmıştır. Merkezde bu eserler olmakla birlikte diğer yardımcı kaynaklardan da yararlanılmıştır.

Burada önemle belirtelim ki eserde Ruh, Akıl, Beden, Mizaç, Zaaf, Ahlâk, Adavet, Korku, Sihhat, Maraz, Perhiz, Hüsn, Aşk gibi kavramlar kişileştirilip özel isim olarak kullanıldığı için, biz de hikâyenin tahlilinde, bu kavramlardan eserde geçtiği yönleriyle bahsederken özel isim gibi büyük harf kullanarak bahsettik. Onun dışında geçen yerlerde küçük harf kullanarak bahsettik.

Çalışmada eserin birçok isimle anıldığı ve eserin mahiyetine en uygun ismin *Ruhnâme* olduğu tesbitinde bulunduk, fakat çalışmanın başlığında *Ruhnâme* ismini değil de daha çok bilinen *Sihhat u Maraz* ismini kullandık. Çünkü *Ruhnâme* adıyla

başka eserler de mevcut idi, buna karşılık *Sıhhat u Maraz* isminde tesbitimize göre Fuzûlî'ninkinden başka eser yoktu. Dolayısıyla tek olduğu için ve eser daha çok bu adla bilinip anıldığı için *Sıhhat u Maraz* adını kullandık. Ayrıca çalışmanın belli yerlerinde, özellikle şâirin hayatının anlatıldığı birinci bölümdeki ilgili yerlerde Fuzûlî'nin şiirlerinden örnekler verdik. Bu şiirlerden; dili ağır, anlaşılması güç olanlarının açıklamasını verdik, dili açık ve anlaşılabilir olanlarının açıklamasını vermedik.

B. TASAVVUF VE TIP

“Halk içinde muteber bir nesne yok devlet gibi

Olmaya devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi.

Saltanat didükleri ancak cihân gavgasıdır

*Olmaya baht u sa'âdet dünyede vahdet gibi”*¹ (Kanûnî Sultan Süleyman/Muhibbî)

Fuzûlî ile çağdaş olan ve aralarında etkileşim bulunan Kanûnî Sultan Süleyman'ın bu iki beyitindeki şiir dizeleri, bize incelediğimiz iki kısımlık eseri özetler mâhiyettedir. İlk beyit eserin ilk kısmını, ikinci beyit eserin ikinci kısmını özetler niteliktedir. Şöyle ki, eserde Beden ülkesini Sıhhat ile mamur eden Ruh, hem düşmanların saldırısıyla hem de Maraz'ın gelip ülkeyi içerden yıkmaya çalışmasıyla sarsılır ve Sıhhat tehlike altına girer. Böyle olunca Ruh'un Beden ülkesindeki padişahlığı da sarsılır. Ruh ve Sıhhat, bütün güçlerini Beden ülkesinde sağlığı tekrar elde etmek ve Beden ülkesinin varlığını devam ettirmek için seferber ederler. Yukarıdaki ilk beyit doğrultusunda, eserde Ruh'un Beden ülkesindeki padişahlığının Sıhhat olmadan bir anlamı olmadığı anlaşılmaktadır.

İkinci beyit doğrultusunda eserin ikinci kısmında, Beden ülkesinin padişahı Ruh, kendisine uygun bir dost aramak için yolculuğa çıkar, yolculuk bittiğinde Beden ülkesindeki saltanatının yıkılıp gittiğini görür. Fakat daha sonra hakikati anladığında kendisini vahdet içinde halvette bulur. Böylece ebedî saâdete ulaşmış olur.

Dünyada sağlık ve mutluluk, beraberinde ilahî muhabbeti ve bunun beraberindeki halleri doğurmaktadır veya tam tersi olarak ilahî muhabbet ve bunun

¹ Coşkun Ak, *Muhibbi Divanı*, KTB Yay., Ankara, 1987; Mustafa İsen, A.Fuat Bilkan, *Sultan Şairler*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997, s.128.

getirdiği haller, sağlık ve mutluluğa kaynaklık etmektedir. Tasavvufta da insan için böyle bir ilişki söz konusudur. Bununla ilgili olarak şu dizeler örnek verilebilir:

“Sıhhat-i ebdân ile îmân-ı kâmil var iken

Tâc u taht ister mi Mevlâ’dan aceb âkıl olan

Ni’met-i sıhhat dahi îmân-ı kâmil var iken

*Mâl ü mülk ü saltanat ister mi hiç âkıl olan”*² (Aziz Mahmud Hüdâyî).

Tasavvuf, sadece ibadet ve dînî hayatı kapsayan bir alan olmayıp hayatın tamamını kapsamaktadır. Tıp, sağlık ve hastalık da bu kapsama giren alanlardan bazılarıdır. Tasavvufa, dinin özü denildiği gibi hayatın her alanını kapsaması yönüyle biz de hayatın özü diyebiliriz. Çünkü tasavvuf, dinde olduğu gibi yemeden içmeye, konuşmadan susmaya, hastalıktan sağlığa kadar hayatın her alanında, bunların yerinde, zamanında ve kararında olmasını öğütleyen, hayatın her alanını hassas ve didik didik değerlendiren bir yaşam tarzını benimseyen disiplinin adıdır. Dolayısıyla tasavvufta tıba oldukça fazla yer ayrılmış, hatta diğer birçok ilim dalından daha fazla yer vermiştir. Hemen hemen her tasavvuf klasiğinde hastalık, sağlık, tedavi gibi konular hakkında tatmin edici bilgiler bulunmaktadır. Üstelik modern tıbbın ilgilendiği, insanın sadece fiziksel boyutuyla ilgili olan maddî hastalıkları hakkında değil, nefsî, kalbî ve rûhânî boyutuyla ilgili olan mânevî hastalıkları hakkında da bilgiler verilmiştir.³

Genel olarak Peygamberimizin tıp ve tedaviyle ilgili pek çok emri ve tavsiyesi vârid olmuştur ki bunlar Kur’an’ın ışığında “tıbb-ı nebevî” kitaplarında toplanmıştır. Böylece tıp islamî ilimler içinde yerini almıştır. İslâmî literatürde ilimler ikiye ayrılır: İlmü’l-ebdân ve ilmü’l-edyân; yâni vücut ve bedenle ilgili ilimler, din ve imanla ilgili ilimler. İslam’da “ilmü’l ebdan”, beden-vücut ilmi olarak geçen tıp ilmidir. Tasavvuftaki tıp ilmi de temel olarak üç kısma ayrılır. Bunlardan ilki, Tıbbu’n Nüfûs/Nefislerin Tıbb’ı veya Tıbbu’l Kulûb/Kalplerin Tıbbı’dır ki insanın görünmeyen yönüyle ilgilenir. İkincisi, Tıbbu’s Sûrî/Fizyolojik Tıp ve sonuncusu da et-Tıbbu’r Rûhânî/Rûhânî Tıp’tır.⁴

² Ziver Tezeren, *Seyyid Aziz Mahmud Hüdâyî Divânı*, cilt II, İstanbul, 1985, s. 183.

³ Detaylı bilgi için bkz: Hülya Küçük, *Tasavvuf ve Tıp Selim Kalbin Fizyolojisi*, 2. Baskı, Ensar yay. İstanbul, 2018. ss. 234, 235.

⁴ Bkz. A.g.e., ss. 237, 238.

“İslâm’ın geleneksel tıp anlayışı, bütün geleneksel kozmolojilerde ortak olan iki büyük doktrine dayanır. Bunlardan biri, kozmozun hiyerarşik yapısı; öteki, mikrokozmos (âlem-i sagîr) ile makrokozmos arasındaki mütakabiliyettir.”⁵ Dolayısıyla tasavvufun tıp ile buluşması, başlangıçta, yüzyıllarca uygulanmış olan eski tıp alanındaki tıp ile olmuştur. Bu iki alanın temel ortak noktası “dört unsur” denilen kan, safra, balgam ve sevda(lenf) üzerinde keşişmektedir. O zamanlarda, “Tıp ilminin gayesi, insanî ruh dediğimiz diğer bir ruhun aleti ve taşıyıcılığını yapan hayvânî ruhta(fizikî) bu dört şeyin itidalini sağlamaktır.”⁶ Bu tanım doğrultusunda eski tıp ve tasavvuf birbirini tamamlayan alanlardır. Günümüzde modern tıp alanındaki bilimde de yer yer tasavvufla örtüşen bulgulara rastlanabilmektedir.

Gazzâlî tasavvufî açıdan tıp ve fıkıh ilmini yolcunun binit ve azığına benzetmiştir.⁷ Yolcunun yol alabilmesi için bu ikisi, bilinmesi gerekenlerden sayılmıştır. Dolayısıyla sâlik için maddî sağlık ile mânevî sağlık birbirine muhtaçtır. Fuzûlî’nin bu eseri de *Sihhat u Maraz* yönüyle maddî olanı, *Hüsn ü Aşk* yönüyle de mânevî olanı temsil mâhiyetinde olup, genel olarak da eserin bütününde *Ruhnâme* adıyla tasavvufu temsil etmektedir. Bu sebeplerle Allah’a yolculukta, yolcuya(sâlike) faydalı olacak niteliktedir.

Tıp ilmi ve bilimi modern zamanda oluşmuş bir alan değildir, sadece adı “modern tıp” olarak son zamanlarda değişmiştir. Bu demektir ki bir de modern olmayan tıp vardır ve bu da eski tıp, kadim tıp, geleneksel tıp, tababet gibi isimlerle anılan tıptır. Her ikisinin ortak noktası insan sağlığını korumak, hastalıklara tedaviler sunmak ve böylece insan sağlığını devam ettirebilmek iken, tedavideki yöntem, metot ve uygulamada ayrılmaktadırlar. Eski tıp, insanın evrenle, doğayla ve nihayetinde Allah ile olan ilişkisini göz önünde tutarak, mizaç merkezli bütüncül bir sağlık ve bütüncül bir tedavi yöntemi sunarken, modern tıp bölgesel ve parçalı bir tedavi yöntemi sunar. Eski tıpta hastalığın kökenine inilerek oradaki sorun giderilir ki bu da ortadaki problemin arkasından başka bir problemi yâni ana sorunu ortaya

⁵ Yahya Kemal Taştan, *Sergüzeşt-i Ruh Yâhut Fuzûlî’nin Sihhat u Maraz’ı*, Fuzûlî Kitabı, ed. Hanife Koncu ve Müjgan Çakır, Kesit yay. İstanbul, Ekim 2011, s. 483. Bu yazı “Kubbealtı Akademi Mecmuası, Y. 35, S. 4, Ekim 2006, s. 72-86; Y. 36, . 141, Ocak 2007, s. 64-78”de iki bölüm halinde yayımlanmıştır.

⁶ İmam Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 4. Baskı, Trc.; A. Faruk Meyan, cilt I-II, Bedir yay. İstanbul, 1972.

⁷ Bkz. İmam Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d Dîn*, Trc. Ahmed Serdaroğlu, Takdim: Ahmed Davutoğlu, Önsöz: Ubeydullah Küçük, Bedir yay. İstanbul, 2015, cilt 1, s. 138.

çıkartır. Modern tıpta kısmen böyle olmakla birlikte, genelde yüzeysel bir tedaviyle yâni derine inmeden sadece görünen probleme yönelik bölgesel tedavi uygulanır. Eski tıpta hastalıklar ve tedaviler gıda, yeme-içme, ahlât ve mizaç merkezli değerlendirilirken, modern tıpta hastalık sadece hastalıktır ve tedavi de ona uygun ilaçlarla yapılır.

Günümüzde tıp, bilimin çalışma sahasına ait iken tasavvuf dinin sahasına aittir. Bu iki alan birbirinden farklı ve bağımsız gibi görünse de ortak noktada buluştukları pek çok konu vardır. Merkez olarak, tıp insanın maddî varlığını ele alması, tasavvuf da insanın mânevî varlığını ele alması ve bu iki parçanın insanı tamamlaması yönüyle tasavvuf ve tıp birbiriyle çok ilişkili, birbirini tamamlayan iki disiplindir. Maddî/fizikî yönü olmayan bir insan düşünülemez gibi, mânâsı olmayan bir insan da düşünülemez. Biri olmadan diğeri de olmaz. Madde ve mânâ bedende birbiriyle bağlantılı olarak çalıştığı için insan hayatının da bu iki alanın alışverişinden ortaya çıkan sonuçlarla devam ettiği göz önünde bulundurulursa, bu iki disiplinin birbiriyle ne kadar bağlantılı ve birbirine ne kadar muhtaç olduğu ortaya çıkacaktır. Örneğin yüzyıllar önce Kur'an ve hadiste geçen bazı beyanları, bilim bugün yaptığı çalışmalarla onaylamak durumunda kalmıştır.

Günümüz tıbbi insana hayatî derecede önemli olan onlarca imkân ve kolaylıklar sunmaktadır. Fakat insanı ruh ve mânâ boyutuyla düşünmeden, ona sadece madde boyutuyla teknik bir şekilde yaklaşan, insanı adeta bir robot, bir makine gibi görüp hastalığı makinanın arızalanması, tedaviyi de makinanın tamiri, onarılması şeklinde gören modern tıbbın iyileştirme paradoksalı, insanın ilahî boyutunu göz önünde bulundurmaktan uzaktır.⁸ Bununla birlikte, geleneksel tıbbın da günümüz yaşam şartlarına uymayan, ilkel olan ve uygulamadan kalkan yöntemleri bulunmaktadır. Bunların yerini modern tıbbın sunduğu imkân ve kolaylıklar almıştır. Hâlihazırda geleneksel tıp unutulmaya yüz tutmuş, erbabı çok az kalmış bir alandır. Fakat az da olsa öneminin anlaşıldığı ve başvuru olduğu bir alan olarak canlılık emareleri göstermektedir. Buna karşılık günümüzde hastalık ve tedavi noktasında genel olarak modern tıbbı ve hastanelere başvurulmaktadır.

⁸ Bkz. Hakan Ertin, Merve Özdemir, *Hayatın Başlangıcı ve Sonu, Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar*, 1. Basım, İsar yay., İstanbul, 2013, s. 11.

İncelediğimiz eserde tıp ve tasavvuf alanlarının ortak kaynaklarından olduğu anlaşılan anâsır-1 erbaa teorisi dikkat çekmektedir. Divan edebiyatındaki edebî eserlerde de yer alan anâsır-1 erbaa teorisi geniş kapsamlı ve insan için önemli olan bir alandır. Anâsır-1 erbaa teorisi Müslüman âlimlere antik Yunan düşüncesinden geçerek İslamî bir hüviyet kazanmış ve böylece islamî literatürde yerini alır. “Özellikle XII. yüzyıldan sonra tasavvufla da ilişkilendirilerek izaha çalışılan yaradılış nazariyeleri arasında dört unsura önemli bir yer verilir.”⁹ Daha sonra bu teori âlimler, sanatkârlar ve halk arasında da bilinip bahsedilir olur.

⁹ İskender Pala, *Dört Güzeller Toprak, Su, Hava, Ateş*, 11. Baskı, Kapı yay. İstanbul, Aralık 2016, s. 21.

BİRİNCİ BÖLÜM

FUZÛLÎ'NİN HAYATI, ŞAHSİYETİ, TASAVVUFÎ KİMLİĞİ, ETKİLERİ VE ESERLERİ

I. FUZÛLÎ'NİN HAYATI

Fuzûlî'nin hayatıyla ilgili bilgiler oldukça az olup kaynaklarda verilen bilgilerin de çoğu tartışmalıdır ve kesin delillere dayanmamaktadır. Özellikle Fuzûlî'nin nerede ve ne zaman doğduğu meselesi muallakta kalmıştır. Fuzûlî'nin doğum yeri ve tarihi hakkında, tezkirelerde ve Fuzûlî'nin eserlerinde geçen bilgilere dayanarak, edebiyat ve tarih araştırmacıları da farklı yorumlarda bulunmuşlardır. En sağlam bilgilere, Fuzûlî'nin yazdığı eserlerde kendisinin verdiklerinden ulaşılmaktadır. Yalnız bu bilgilerin de sınırlı ve muallakta olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Fuzûlî'nin hayatı hakkında bazıları kesin, bazıları rivayet olan bilgilere riâyet etme mecburiyeti ortaya çıkmaktadır. Şâirin hayatıyla ilgili verilebilecek olan bilgiler kaynakların çoğunda aşağı yukarı aynı olup tatmin edici seviyede de değildir.

I. A. Fuzûlî'nin Doğumu, Ölümü ve Mahlası

Şâirin asıl adı Fuzûlî değildir, Fuzûlî onun emsalsiz mahlasıdır.¹⁰ XVI. yüzyılda yalnız Âzerî edebiyatının en büyük şâiri değil bütün Türk edebiyatının en tanınmış birkaç şâirinden biri sayılan Fuzûlî'nin asıl adı Mehmet(Muhammed)'tir.¹¹ Fuzûlî, adının Mehmet olduğunu *Matla'u'l İtikâd* adlı eserinin önsözünde söyler.¹² Şâirin hangi tarihte, nerede doğduğu kesin olarak belli değildir.¹³ Bazı kaynaklara göre 1480 civarında doğduğu¹⁴, bazı kaynaklara göre de 1490 yıllarında doğduğu¹⁵

¹⁰ Abdülkadir Karahan, *Fuzûlî Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*, 1. Baskı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1989, s. 72.

¹¹ Haluk İpekten, *Fuzûlî Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*, Atatürk Üniversitesi Yay., Ankara, 1973, s. 15; Ayrıca bkz: Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 2. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971, cilt 1, s. 530; Hikmet Altınkaynak, *Türk Edebiyatında Yazarlar ve Şâirler Sözlüğü*, 1. Baskı, İstanbul, 2007, s. 262.

¹² Mine Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, 13. Baskı, Akçağ Yay. Ankara, 2007, s. 153.

¹³ Bkz. Abdülkadir Karahan, "Fuzûlî ", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1996, cilt 13, s.240.; *Türk Ansiklopedisi. Fuzûlî*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1969, cilt XVII, s. 76. ; Necmettin Hacıeminoğlu, *Fuzûlî*, 3. Baskı, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul, 2004, s. 11.

¹⁴ Bkz. Hasibe Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, TDK Yay., Ankara, 1997, s. 10; *Türk Ansiklopedisi, Fuzûlî*, Milli Eğitim Basımevi, cilt XVII, Ankara, 1969, s.76.

tahmin edilmektedir. Fuzûlî'nin doğum yeri ve tarihi üzerine bilhassa Hasibe Mazıoğlu ve Abdülkadir Karahan ayrıntılı araştırmalarda bulunmuşlar ve şâirin yazdığı eserlerden, eserleri sunduğu kişilerden, şâirdeki olgunluk belirtilerinden yola çıkarak şiire ne zaman başlamış olabileceği üzerindeki tahminlerle şâirin 1480-1494 yılları arasında¹⁶ veya 900/1495 hudutlarına girmeden evvel doğduğuna karar kılmışlardır.¹⁷

Fuzûlî'nin doğduğu yer konusundaki tahminler, eldeki bilgilere ve Fuzûlî'nin eserlerine dayanarak, Bağdat ile Kerbelâ üzerinde yoğunlaşmaktadır. Nitekim Kerbelâ, Necef, Hille ve Bağdat arasında dolaştığı ve bütün hayatını buralarda geçirmiş olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır.¹⁸ Fuzûlî, “Benim doğduğum ve yaşadığım yer Irak-ı Arap’tır, derse de Arap Irak’ının neresinde doğduğu yine de meçhul kalır.¹⁹ Çünkü “Irak-ı Arap birçok şehirleri ve kentleri içeren büyük bir ülkedir.²⁰ Şuarâ tezkirelerinde onun adı Fuzûlî-i Bağdadî diye geçmekte ise de kendi eserlerindeki bilgilere dayanarak onun doğum yerinin Bağdat dışında bir yer olduğu savunulmuştur.²¹ Fuzûlî-i Bağdadî yâni Bağdatlı Fuzûlî olarak anılması, ününün bütün Osmanlı topraklarına Bağdat’tan yayılmasındandır.²² Ayrıca, Fuzûlî’den bahseden kaynakların çoğunda adının yanında Bağdadî(Bağdatlı) sıfatının geçmesinin sebebi; Bağdat’ın sadece bir şehri değil, içinde Kerbelâ, Kerkük, Necef, Hille gibi diğer şehirleri de kapsayan bir ülkenin mânâsını taşımasıdır.²³

“Esasen Fuzûlî gibi dev bir şâirin Bağdat, Kerbelâ veya Hille ’de doğup doğmaması pek mühim değildir. O, şiirleri ve eserleri yönünden ele alınmalı, bunlar üzerinde derin araştırmalar yapılmalıdır.”²⁴ Yalnız, Fuzûlî’nin yetişmesinde Bağdat ve civarının büyük bir etkisi olduğunu ayrıca belirtmek gerekir. Çünkü Bağdat’ın

¹⁵ Bkz. Necmettin Hacıeminoğlu, *Fuzûlî*, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2004, s. 11.

¹⁶ Bkz. Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s. 59.

¹⁷ Bkz. Abdülkadir Karahan, *Fuzûlî Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. baskı, Ankara, 1989, s. 72.

¹⁸ *Türk Ansiklopedisi*, a.g.e., cilt XVII, s. 76; Ayrıca bkz: Haluk İpekten, *Fuzûlî*, s. 25.

¹⁹ Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 2. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, cilt 1, İstanbul, 1971, s. 529.

²⁰ Cemil Yener, *Fuzûlî*, Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yay., 3. baskı, 1995, İstanbul, s. 15.

²¹ Bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, *Fuzûlî Dîvânı*, 3. baskı, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1985, s. V; Abdülkadir Karahan, “*Fuzûlî*,” *DİA*, cilt 13, Ankara 1996, s. 240; Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s.529.

²² Nahit Aybet, *Fuzûlî Dîvânında Maddî Kültür*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989, s. 1.

²³ Bkz. Cemil Yener, *Fuzûlî*, Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yay., 3. baskı, 1995, İstanbul, s. 16.

²⁴ Hacıeminoğlu, *Fuzûlî*, s.11.

bulunduğu coğrafya İslam tarihi ve medeniyetine beşiklik etmiş bir merkezdir. Bu açıdan Fuzûlî'nin eserlerinin birer âbide haline gelmesini sağlayan sebebi, onun yetiştiği muhitin tarihi ve kültürel birikimine de bakarak anlamak gerekir.

Fuzûlî'nin doğum yeri ve tarihi konusundaki bilgilerin belirsiz ve sınırlı olması gibi ailesi hakkındaki bilgiler de sınırlıdır. Babası Hille'de müftülük yaptığı söylenen Süleyman adlı bir zâttır.²⁵ Fazlî adında, üç dilde şiir yazabilen ama babası kadar kalıcı ad bırakamamış ve kendisini geliştirememiş bir oğlu olduğu konusunda kaynakların mutabık olduğu bilgisine ulaşılmıştır.²⁶

Şiirlerinden ve Ahdî'nin 'ol pîr- i nikû-hisal/ o iyi hasletli ihtiyar' nitelemesinden²⁷ Fuzûlî'nin uzun bir ömür sürdürdüğü ve yaşlanmış olduğu anlaşılmaktadır. H.963/M.1556 yılında Bağdat'ta salgın olan taun(veba) hastalığına yakalanarak vefat ettiği, gelenek üzerine Kerbelâ'ya defnedildiği ve halen Kerbelâ'da medfun bulunduğu bilgilerinde de kaynaklar mutabıktır.²⁸ Fuzûlî, ömrü boyunca dışarı çıkamadığını söylediği Irak-ı Arab'da yetmişin üstünde (yaklaşık 1480-1556)²⁹ ve ihtiyar denecek yaşta ölmüştür.³⁰

Fuzûlî'nin şâir kimliğini ve psikolojisini anlamak adına onun mahlası konusuna değinmek yerinde olacaktır. Böylelikle aldığı mahlasın kendisinde tezahür ettiği yönleriyle, ismiyle müsemma bir şâir olduğu görülecektir. Fuzûlî, ince ve kıvrak zekâsını bir kat daha ispat eder bir tarzda, kendisine eş sesli, mânidar bir mahlas edinmiştir. Öyle ki bu mahlas; onun hem eşsiz ve biricik olması niyetini karşılamış, hem kendisinin insan olarak Allah huzurunda ne denli küçük olduğunu daima kendisine hatırlatmış, hem de edindiği ilmî birikimin dolaylı bir göstergesi olmuştur. Bu mahlas, insanın hem esfel-i sâfilin derecesini hem de âlâ-yı illiyyin mertebesini şâirin kendi bünyesinde temsil etmektedir, desek yanlış olmaz. Şâir mahlasını, bilinçli bir şekilde çift anlamlı (emblematik) bir sözcük seçmiştir.³¹ Yâni, şâirin mahlası olan Fuzûlî kelimesi hem "kendini ilgilendirmeyen işlere karışıp

²⁵ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 530; Ayrıca Bkz. Karahan, *Fuzûlî*, 1989, s. 73.

²⁶ Bkz. Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 532.

²⁷ Sadık Tural(Proje Yürütücüsü), Müjgan Cumbur, Hüseyin Ağca, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 2004, cilt IV, s. 91.

²⁸ Bkz. Karahan, *Fuzûlî*, 1989, s. 110.

²⁹ Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s. 225.

³⁰ Karahan, *Fuzûlî*, 1989, s. 72.

³¹ Altınkaynak, *Yazarlar ve Şâirler Sözlüğü* s.262; Ayrıca bakınız: *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler*, Dergâh yay, İstanbul, 1979, cilt 3, s. 249.

lüzumsuz söz söyleyen kimse”, hem de “yüce, üstün, erdemli” anlamına gelmektedir.³² İnsan olmanın her iki uç noktasını temsil eden bu mahlasla Fuzûlî halkın karşısında ilim sahibi, erdemli, faziletli anlamını öne çıkarırken Hakk’ın karşısında boş, gereksiz söz söyleyen, boşboğaz, lüzumsuz işlerle uğraşan anlamlarını öne çıkarmaktadır. Yalnız şiirde değil, ilim ve fikir sahasında da zirve olduğu halde “Fuzûlî” (lüzumsuz, mânâsız, boş)sifatını mahlas alması, şâire tasavvuf inancının kazandırdığı engin gönüllülüğün bir işaretidir.³³ “Fuzûlî ism-i ‘âlem olmak üzere bir akde ne asil ne vekil olmayan, yâni hiç olan zâta derlermiş. Fil hakîka müşarun ileyh kendine hiç vücud ve paye vermediği için yâni tarikat ıstılahınca fenâfillah ve bekâbillah ile mütehakkık olduğu için Fuzûlî oluyor; yâni ne biliyor, ne görüyor, ne söylüyorsa hep Hakk’ın olup kendisinin ismi bulunuyor.”³⁴ Fuzûlî mahlasıyla da tasavvufî yönünü göstermiştir.

Bir tarafı tevazu, diğer tarafı büyülenme emaresi taşıyan söz konusu mahlas, şâirin karakter yapısı ile ilgili ipuçları da sunmaktadır.³⁵ Şâir bir çeşit ironi yaparak seçtiği bu mahlasla kişiliğini, dünya görüşünü, sanat anlayışını ve hayata bakış açısını yansıtmıştır. Onun, ilâhî aşk karşısındaki his ve düşüncelerini mahlasının değersiz, gereksiz gibi anlamları karşılarken; bilgili, âlim olduğunu ve sahip olduğu ilmi gösterme açısından da mahlasındaki fazl kelimesinin çoğulu olan Fuzûlî anlamı karşılamaktadır. Fuzûlî kelimesinin boş, lüzumsuz anlamı onun tevazu yönünü gösterirken, fazlın çoğulu olan ilim anlamı ise onun fahir tarafını göstermektedir.

Şiirde en güzeli ortaya koymanın ve tek olmanın peşinde olan şâir, *Farsça Dîvân*’ının önsözünde (Mukaddime, Dîbace) bu konuda tek olmanın düşüncesini

³² Karahan, “Fuzûlî” DİA, s. 241. ; ayrıca bkz: Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın kitabevi, 29. Baskı, Ankara 2009, s. 253, 271.

³³ Hacıeminoğlu, *Fuzûlî*, s. 14.

³⁴ Hasan Gültekin, *Fuzûlî Hakkında Bir İki Söz*, ss. Yok. https://www.academia.edu/15655522/FUZUL%C3%8E_HAKKINDA_B%C4%B0R_%C4%B0K%C4%B0_S%C3%96Z_Fuzuli_hakk%C4%B1ndaki_bu_risale_ile_ilgili_daha_%C3%B6nce_yap%C4%B1lm%C4%B1C5%9F_bir_%C3%A7al%C4%B1C5%9Fma_daha_vard%C4%B1r_Bk_Y_Turan_G%C3%BCnayd%C4%B1n_2008_%C4%B0brahim_A%C5%9Fk%C3%AE_nin_Fuz%C3%BB%C3%AE_yi_Bir_S%C3%BBf%C3%AE_Olarak_Ele_Alan_Risalesi_Milli_E%C4%9Fitim_S_180_s_261_288 (24. 08. 2020) İbrahim Aşkî’nin Arap harfli makalesinin yazıçevrimi olan bu çalışma, editörlüğünü Prof. Dr. Osman Horata Bey’in yaptığı 2013 yılında yayımlanan *Prof. Dr. F. Tulga Ocak’a Armağan* adlı eserin 140-161. sayfalarında yer almaktadır.

³⁵ Fettah Kuzu, “Aşk ve Şiir Bağlamında Mahlas Beyitlerinden Hareketle İki Şâir İki Şiar: Fuzûlî ve Bâki’de Aşk ve Şiir”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, Sayı: 7/1, 2018, ss. 148-161, s. 150.

alçakgönüllü bir söylemle açıklar.³⁶ Ustaca, tevriyeli bir mahlas seçen şâir, mahlasının hem iyi hem kötü anlamların her ikisinin de kendisine uygun düştüğünü belirtir. Başka bir isimle benzerlik gösterirse şiirlerinin karışacağı endişesi veya çok güzel şiirlerinin benzer olan başka bir isme atfedilmesini engellemek istemesi sebebiyle ilk duyulduğunda akılda kötü ve olumsuz bir mânâ çağrıştıran ve kimsenin alıp kullanmak istemeyeceği bir mahlas almıştır. Ayrıca böyle bir adla anılmak da onu halkın içine karışmaktan uzak tuttuğu için kendi köşesine çekilip bolca ilim tahsil etme imkânı da bularak mahlasının ulûm, funûn gibi fazlın çoğulu olan ikinci anlamını donanımlı bir şekilde üstünde taşımıştır.³⁷ Böylelikle şâir niyetindeki amaca ulaşmış ve mahlasıyla da şâirliğiyle de kimseye benzemeyen özelliğini yüzyıllarca kalıcı kılmayı başarabilmiştir.

I. B. Fuzûlî'nin Yaşadığı Dönemin, Mûhitin ve Bağdat'ın Şâir Üzerindeki Tesirleri

Bireyde, kişiliğin oluşmasındaki en önemli etkenlerden biri çevredir ve dolayısıyla Fuzûlî de yaşadığı çevrenin sosyal ve siyasî olumsuz durumundan doğal olarak etkilenmiştir. Fuzûlî'nin şahsiyetinin ve dolayısıyla da sanatının şekillenmesi üzerinde etkili olan en önemli faktörlerden birisinin yaşadığı coğrafyanın barındırdığı zor şartlar olduğunun altını çizmek gerekir.³⁸ Fakat Fuzûlî kendisini olaylara büsbütün kaptırmış değildir. O her şeye rağmen bu olumsuzlukları bir kenara bırakmış ve ilim öğrenerek nefsini kemâle ulaştırma gayretinden ömrünün sonuna kadar geri durmamıştır. Aslında Fuzûlî'yi büyük bir şâir yapan etkenlerin çoğunda, yaşadığı bu hayat şartları olmuştur.

³⁶ Gencay Zavotçu, "Hayâlî ve Yahyâ Bey'in Gazellerinde Fuzûlî Etkisi", *İlmî Araştırmalar Dergisi*, sayı 18, 2004, (s. 123-134), s. 126. Ayrıca bkz: *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, cilt V, s. 248. Farsça Dîvânının mukaddimesinde şöyle belirtir: "(Fuzûlî kelimesinin birinci anlamı olan) Kötü adlılık beni halka karışmaktan uzak tuttu. Bu hüneri kazanmama uzletim sebep oldu. Allah'a şükür ki fenâ sandığım iyi çıktı. Dikenim gül, taşım da elmas oldu. Sonra ben bütün ilimleri, fenleri, nefsimde toplamaya çalışıyordum. Mahlasımda bunun da ifadesini buldum. Çünkü fuzûl, lügatte ulûm ve funûn gibi fazl'ın çoğuludur. Nihayet fuzûlîliğin halk arasındaki mânâsı arsız, edebe aykırı davranıştır... Bu davranış bir taraftan Fuzûlî'nin ilmine ve fazlına alamettir ama bir taraftan da onun fodulluğunu gösterir." Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s.531.

³⁷ Bkz. Zavotçu, ...*Fuzûlî Etkisi*, ss. 126-127.

³⁸ Mustafa Öztürk, "Dîvânı Bağlamında Fuzûlî'de Sevgili Kavramının Beşeri ve İlâhî Boyutları ile Sevgiliden Şikâyet", *Kadim Akademi SBD*, c. 1, s. 1, s. 42.

Fuzûlî, yetmişden fazla evliyâ ve mazanne-i kiram kabrini ihtiva ettiği için burc-ı evliyâ³⁹ yâni, veliler burcu denilen Bağdat'ın suyu ve havası ile eserlerinin beslenip geliştiğini belirterek, bulunduğu coğrafyanın kendisi üzerindeki etkisini göstermektedir.⁴⁰ Fuzûlî her şeyden çok bir Bağdat ve çevresi şâiridir.⁴¹ Bağdat ve içindeki her şey tüm yönleriyle Fuzûlî'yi etkilemiştir. Şâirin yetiştiği yerler, Bağdat başta olmak üzere Kerbelâ, Nefes ve özellikle Hille önemli birer kültür merkeziydi.⁴² Onun tahsile, Kerbelâ'dan başlayarak Hille ve bilhassa Bağdat'ta ilerlediği anlaşılıyor.⁴³ Fuzûlî'nin ruh halini etkileyen, eserlerini meydana getirirken onu mânevî bir hüviyete büründüren bu coğrafya, bir yandan İslâmî ve tarihî-kültürel zenginliğiyle, bir yandan da şahit olduğu acılar ve zulümlerle Fuzûlî'yi derinden etkilemiştir. Özellikle Bağdat ve Kerbelâ çevresinin İslam âleminin en büyük kültür ve medeniyet muhiti olması, İslam dünyasının en hararetli mezhep ve tarikat münakaşalarının burada yapılması, Kur'an ve sünnetle ilgili içtihadı en çok buralarda yer verilmesi, din ve mezhep savaşlarının buralarda çokça yaşanması, Kerbelâ şehitlerinin kanının bu topraklara dökülmesi, Ene'l Hakk diyen Mansur'un bu topraklarda dar'a çekilmesi, birçok tasavvuf tarikatının burada kurulması ve birçok büyük velinin burada yaşamış olması gibi sebeplerle Fuzûlî bu toprakların hem birikiminden hem de kaderinden etkilenmiştir.⁴⁴ Bu sebeplere; Hanbelî ve Hanefî mezheplerinin burada doğması, şâirler, tarihçiler ve âlimlerin burada sayılamayacak kadar çok⁴⁵ olması da eklenebilir. Ayrıca, tasavvufî düşünce ve hayata büyük tesirleri olan şahsiyetlerin yetiştiği Bağdat, aynı zamanda en önemli eserlerin yazıldığı ve tasavvufun felsefî bir boyut kazanmaya başladığı yer⁴⁶ olması sebebiyle de önemli bir mektep yeridir. Dört büyük tasavvuf mektebinden biri olan "Bağdat mektebi"nde Haris el Muhâsibî'den Cüneyd-i Bağdâdî'ye kadar birçok önemli sûfî bulunmuştur. Bu açıdan Bağdat tasavvuf alanında da o dönemin ilim

³⁹ Abdülkadir Karahan, *Fuzûlî: Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*, 2. Baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1995, s. 33.

⁴⁰ Bkz. Hasibe Mazoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, s. 10.

⁴¹ Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 532.

⁴² Fuzûlî, *Erenler Bahçesi (Hadikatü's Süeda I)*, Haz. Servet Bayoğlu, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1986, s. 7.

⁴³ Karahan, *Fuzûlî*, 1989, s. 76.

⁴⁴ Bkz. Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 527.

⁴⁵ Abdülaziz ed-Dûrî, "Bağdat", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 199, cilt 4, s. 429.

⁴⁶ *Tasavvuf El Kitabı*, Editör: Kadir Özköse, 2. Baskı, Grafiker yayınları, Ankara 2014, s. 147.

merkezlerinden biri olmuş, tarih boyunca birçok uygarlığa da ev sahipliği yaptığı için yüzyıllar boyunca ilim, kültür ve medeniyet merkezi olma işlevi görmüş, özellikle İslam kültür ve medeniyetine beşiklik yapan bir merkez konumunda olmuştur. Bütün bunlar Fuzûlî'yi besleyen ve geliştiren kaynaklar olarak onun ruhî ve mânevî dünyasında yerini almıştır. Dolayısıyla Fuzûlî; tarihî, siyasî ve sosyal açıdan tanık olduğu bir dönemi ve o dönemin olaylarını, eserleri vasıtasıyla yüzyıllar sonrasına aktarmıştır. Haliyle onun eserleri, sadece edebî bir kaynak olmakla kalmamış, tarihî ve siyasî bir kaynak olma niteliğine de sahip olmuştur.

Bir edibin eserlerindeki sosyal hayatı ve mânevî değerleri araştırırken önce onun yaşadığı çağın özellikleri üzerinde durmak gerekir.⁴⁷ Ömrünün aşağı yukarı 25 yılı Akkoyunlular devrinde (M. 1340-1510), 26 yılı da Safevîler devrinde (M. 1508-1534) geçirmiş, M.1534'te Bağdat'ın fethinden sonra Osmanlı idaresinde yaşamış olan Fuzûlî⁴⁸'nin şiirlerinde, muhitindeki içtimai romantizmin ve asırlardan kalma ızdırap miraslarının derin akisleri yaşamaktadır.⁴⁹ Şâirin şiirlerinde hissedilen bunalıma bir devletin elinden öbürüne geçen ülkenin yönetimindeki istikrarsızlığın verdiği eziklik de eklenmelidir.⁵⁰ Şüphesiz Fuzûlî'nin hayatının eser yazmak bakımından en verimli devri, Osmanlıların Irak hâkimiyetinden sonradır.⁵¹ Eserlerinin en önemli kısmını Osmanlı idaresinin hâkim olduğu bu devirde yazmıştır.⁵² En olgun eserlerini bu dönemden sonra vermiştir. Çünkü yaş itibarıyla de olgunluk çağını Osmanlı döneminde yaşamış ve buna bağlı olarak bu dönemde daha olgun eserler vermiştir. Aynı zamanda o, Fars, Arap ve Osmanlı kültürlerini de yaşayıp bu üç medeniyete şahitlik etmiştir. Böylece bu medeniyetlerin özellikle aynı dinden ama farklı farklı olan değerlerini görüp öğrenerek birikim edinmiş ve bu birikimini de eserlerinde göstermiştir.

Bağdat ve çevresi, İslam çağındaki kuruluşundan Fuzûlî'ye kadar olan sekiz asırlık tarihi içinde, insanlık âlemine, gittikçe artan bir şiddetle, sosyal romantizmin

⁴⁷ Şeyma Güngör, "Fuzûlî'nin Türkçe Gazellerinde Çağın Sosyal Hayatı ve Mânevî Özellikleri", s. 256. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/172620> (24. 08. 2020)

⁴⁸ Mazioğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s.225; Ayrıca Bkz. *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, Azade Rüstemoğlu, cilt VI, s. 459.

⁴⁹ Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 529.

⁵⁰ Sadık Tural (Proje Yürütücüsü) *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Atatürk Kültür Merkezi Yay. 2004, cilt IV, s. 92.

⁵¹ Karahan, *Fuzûlî*, 1989, s. 100.

⁵² Şeyma Güngör, "Fuzûlî'nin Türkçe Gazellerinde..." s. 257.

her bakımdan gerçekleştiği, münevver fakat muzdarip bir muhit çehresi ve böyle bir kader çizgisi göstermiştir.⁵³ Buna bağlı olarak Fuzûlî de “siyasal iktidarsızlığın ve mezhep farklılığına dayalı ayrışmaların yaşandığı bir çevrenin bütün sıkıntılarını derinden hissetmiştir.”⁵⁴ Çünkü Fuzûlî’nin doğup büyüdüğü Irak toprağı, şâirin zamanında savaşların eksik olmadığı bir mekândı.⁵⁵ Bilhassa Bağdat şehri, kurulduktan bir süre sonra ortaya çıkan felaketler, çatışmalar ve karmâşıklıklarla sarsılmaya başladı. Bütün bunlardan daha vahim ve büyük olan Moğol istilası’nın (M. 10 Şubat 1258) verdiği zararlar şehir harabeye dönmüştür. Moğollar şehirde yüzbinlerce insanı kılıçtan geçirmiş, kütüphaneleri, kitapları yakıp yıkmışlardır. Bu felaket, Bağdat’a indirilen büyük bir darbe niteliğinde olmuştu. İslam medeniyetinin duraklamasına sebep olan Moğol istilası sadece Bağdat için değil bütün İslam dünyası için korkunç bir felaket olmuştur.⁵⁶ Bir zamanlar yeryüzünün cenneti diye anılan ve övgülerle anlatılan şehirde artık o eski güzelliklerden eser kalmamıştır. Şehir bu olaylardan sonra kısmen tamir ve tadilat faaliyetleriyle onarılır. Moğol istilasından bir süre sonra da şehir Timur tarafında H. 795(M. 1392) ve H. 803(M. 1401)’de iki kez işgal edilince şehir tekrar harabeye döner. Bu, Bağdat’ın kültür hayatına indirilen ikinci ağır darbeydi.⁵⁷ Şehrin düzeni karışıqlarla tekrar bozulur. Daha sonra şehir Safeviler’in eline geçer. Bağdat 1508’de Safeviler’in eline geçmesinden Kanûnî Sultan Süleyman tarafından 1534’te alınmasına kadar Safeviler’le Osmanlılar arasında uzun mücadelelere sahne olur.⁵⁸ Bu mücadele aynı zamanda Şîîlerin(Safevi) ve Sünnîlerin(Osmanlı) çatışmasıdır. Bağdat’ın Osmanlıya geçmesine kadarki dönemde Fuzûlî de gördüğü kadarıyla Bağdat’ın durumunu eserlerinde anlatır.⁵⁹ Fuzûlî işte böyle bir muhitte, bu çeşit ızdıraplarla ve ızdırap miraslarıyla yoğrulmuş bir halk içinde⁶⁰ yaşamıştır.

⁵³ Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 527.

⁵⁴ Talat Sait Halman(genel editör), Osman Horata(genel editör yardımcısı), Yakup Çelik, Nurettin Demir, Mehmet Kalpaklı, Ramazan Korkmaz, M. Öcal Oğuz, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2. Baskı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay, Cilt 2, Ankara, 2007, s.49.

⁵⁵ Sadık Tural(Proje Başkanı), Önder Göçgün(Başkan), *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, cilt VI, s. 459.

⁵⁶ Abdülaziz ed Dûrî, “Bağdat”, DİA, cilt 4, s. 432.

⁵⁷ Abdülaziz ed Dûrî, “Bağdat”, DİA, cilt 4, s. 433.

⁵⁸ Yusuf Halaçoğlu, “Bağdat”, DİA, yıl 1991, cilt 4, s. 433.

⁵⁹ Farsça Dîvân’ının ön sözünde sultanların himayesinden uzak bir yerde, toprağı şehit kanlarıyla yoğrulmuş ve akılsız halkı yüzünden harap olmuş bir ülkede yetiştiğini söyleyerek bulunduğu yeri şöyle tasvir eder: Burası bir bahçedir ki salınan servileri sam yelinin hortumları, açılmamış goncaları

Siyasi karışıklıkların, zulüm, fitne ve fesadın harap ettiği Irak-ı Arab'ın⁶¹ Bağdat'ına Kanûnî, 24 Cemaziyelevvel 941(1 Aralık 1534)' de girdi ve Fuzûlî bu fetih için "Geldi burç-ı evliyaya padişah-ı nâmdar" mısrası ile tarih düşmüştü.⁶² Buradan anlaşıldığına göre Fuzûlî, Osmanlı idaresinin Bağdat'a girişine sevinmiş ve bunu olumlu karşılamış, ayrıca Kanûnî Sultan Süleyman'a övgü dolu şiirler yazmıştır. Kanûnî Bağdat'ı daha önce işgal edenler gibi yapmamış; şehri, yakıp yıkmadan, insanlara ve çevreye zarar vermeden teslim almıştır. Bu durum ora halkının iltifatını ve güvenini kazanmasına vesile olmuştur. Şehirde kaldığı dört ay zarfında şehrin imarına çalıştı, İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin türbesini yaptırdı; ayrıca Abdülkadir-i Geylânî'nin mezarı üzerine bir türbe, etrafına medrese, tekke hücreleri ve imaretle yanına bir cami inşa ettirdi.⁶³ Bundan sonra Bağdat 400 yıla yakın bir süre Osmanlı egemenliğinde kalacaktır.⁶⁴

Bütün bu el değiştirmeler, savaşlar, işgaller ve felaketlere rağmen Bağdat tekrar tekrar tamir edilerek, yenilenerek İslam dünyası için önemli bir kültür, sanat, bilim ve edebiyat merkezi olma konumunu asırlarca korumuştur. İslam kültürünün yaratıcı devri Bağdat damgasını taşıması⁶⁵ da bunun bir göstergesidir. Fuzûlî de bu merkezin sağladığı iyi ve kötü birikimleri şahsında toplayarak eserlerinde yansıtmıştır. Bunu ise; siyasî, içtimaî cereyan ve hareketlerle ilgilenmeyerek bir köşede kendi işi ve gücü ile ve ilimle uğraşmasına⁶⁶ borçludur.

XVI. yüzyılda Osmanlı devleti siyasi kudret bakımından tarihindeki en yüksek seviyeye ulaşırken dil, kültür sanat sahalarında da gelişmelerini sürdürmüştür.⁶⁷ Osmanlı bu asırda her açıdan altın bir çağ yaşamış ve her açıdan bir zirve yaşayarak adeta bir cihan imparatorluğu seviyesine yükselmiştir. Hemen hemen

mazlum şehit mezarlarının kubbeleridir. Burası öyle bir zevk meclisidir ki, şarabı parçalanmış ciğerlerin kanı, musikisi avare gariplerin iniltileridir. Ne mihnet artıran sahrasında bir rahat rüzgârı esmiş, ne de belâlarla dolu çölündeki tozları (kederleri) yatıştırarak bir şefkat bulutunun ümidi belirmiştir. Böyle bir çile bahçesinde gönül goncası nasıl açılır? Dil bülbülü ne terennüm eder?" Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s. 17.

⁶⁰ Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 529.

⁶¹ Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s. 19.

⁶² Yusuf Halaçoğlu, "Bağdat", *DİA*, cilt 4, s. 433.

⁶³ Feridun Emecen, "Süleyman I", *DİA*, 2010, cilt 38, s. 66.

⁶⁴ Bkz. Halaçoğlu, "Bağdat", *DİA*, s. 436.

⁶⁵ Abdülazîz ed-Dûrî, "Bağdat", *DİA*, cilt 4, s. 432.

⁶⁶ Karahan, *Fuzûlî*, 1989, s. 79.

⁶⁷ Ahmet Mermer, Lütfi Alıcı, Muvaffak Eflatun, Yavuz Bayram, Neslihan Koç Keskin, *Eski Türk Edebiyatına Giriş*, 2. Baskı, Akçağ yay. Ankara, 2007, s. 473. Ayrıca bkz: *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara, 1998, cilt 3, s.170, 186.

yarım yüzyıl süren Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatı döneminde⁶⁸ Fuzûlî'nin yaşadığı Bağdat ve çevresi de Osmanlı topraklarına katılarak devletin siyasi gücü daha da arttırılmıştır. Özellikle Kanûnî devri Osmanlı'nın altın çağıdır ve bu devirde halkın kültür ve refah seviyesi alabildiğine yükselmiştir.⁶⁹ Fuzûlî, Kanûnî Bağdat'a girdiğinde ona övgü dolu kasideler sunmuş, ayrıca Kanûnî'nin yanında bulunan sanat ve ilim adamlarıyla da tanışarak onların birikimlerini tecrübe etme imkânı elde etmiştir. Fuzûlî olgunluk çağı eserlerini de Kanûnî'nin Bağdat'ı almasından sonraki dönemde vermiştir. Kendisi de şâir bir padişah olan Kanûnî, devrinin şâirlerini korumuş ve desteklemiştir. Bununla birlikte Fuzûlî Osmanlı devlet ricaline sunduğu eserleriyle kendisinin korunup gözetilmesini beklemiş fakat bu beklentisi gerçekleşmemiş, ömrü boyunca devlet büyüklerinden istediği ilgiyi görememiştir.

Şâir bir padişah olan ve etkilendiği kişilerin başında Fuzûlî de olan Kanûnî'den ayrıca bahsetmek gerekir. Büyük şâir, büyük padişah Kanûnî, babası Yavuz Sultan Selim gibi her tür şiirden anlayan; âlim ve şâirlere büyük önem veren, onları himayesine almaktan, onlarla dost, arkadaş olmaktan büyük bir zevk alan yüce bir yaratılışa sahipti.⁷⁰ Kanûnî, Muhteşem, Büyük Türk lakapları verilen I. Süleyman zamanı, Osmanlı devletinin her bakımdan olgunluk çağını teşkil eder.⁷¹ Adındaki "Muhteşem" lakabı doğrultusunda Osmanlıya sosyal ve siyasi bağlamda muhteşem bir dönem yaşatmış, imparatorluk bu dönemde en geniş sınırlara ulaşmıştır. Kazanılan siyasi başarıları ekonomik ve sosyal yapı belirlemiş, hukuk ve adalet prensipleri ön plana çıkmış, devlet, bütün müesseseleri, ordunun intizamı, teknik gücü, disiplini ile çağının en büyük devleti haline gelmiştir.⁷² Haliyle böyle bir dönemde ilmî ve edebî ürünlerde de zirve yaşanmıştır. Zâten Kanûnî'nin kendisi de Muhibbî mahlasıyla Dîvân tertip etmiş âlim bir şâirdir. Dîvân'ındaki 2802 gazel, 23 muhammes ve tahmis, 30 murabba ile edebiyatımızda Edirneli Nazmî'den sonra en çok gazeli olan şâir Muhibbî'dir.⁷³ Hatta Fuzûlî'nin de izlerini onun Dîvân'ındaki

⁶⁸ Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 149.

⁶⁹ Ahmet Mermer, Lütfi Alıcı ve diğerleri, *Eski Türk Edebiyatına Giriş*, s. 473.

⁷⁰ Coşkun Ak, *Şâir Padişahlar*, 1. Baskı, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 2001, s. 184.

⁷¹ *Türk Dünyası El Kitabı, (Coğrafya-Tarih)*, 3. Baskı, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 2001, cilt 1.s. 645.

⁷² Hakkı Dursun Yıldız (ilmi müşavir ve redaktör), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yay., İstanbul, cilt 10, 1989, s. 381.

⁷³ Mustafa İsen, Osman Horata, Muhsin Macit, Filiz Kılıç ve İ.Hakkı Aksoyak, (2005) *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, Grafiker Yayıncılık, 3. Baskı, Ankara, 2005, s. 90.

pek çok şiirde görmek mümkündür.⁷⁴ Kanûnî'nin ilmî çalışmalarının olmasıyla birlikte âlim ve şâirleri destekler bir yapısı da vardır. Fakat her nedense Fuzûlî bu padişahın umduğu ilgiyi ve desteği görememiştir.

I. C. Fuzûlî'nin Menşei ve Dili

Fuzûlî, “belirgin olarak vurgula(n)masa da ırken Âzerî/Türk”, “sosyal mensubiyet olarak hem Doğulu/Safevî hem Batılı/Osmanlıdır.”⁷⁵ Fuzûlî, köken olarak; Türk, Arap ve Fars kültürlerinin ortak etkisi altındaki Irak-Arab adı verilen bölgede yaşayan Akkoyunlu Türkmenleri'nin Bayat boyundandır.⁷⁶ Bayat boyu Türk-Oğuz boylarındandır.⁷⁷ Buna bağlı olarak, *Hadikatü's Süadâ ve Farsça Dîvân*'ının önsözlerinde Fuzûlî, ana dilinin Türkçe olduğunu açıkça söylemiştir.⁷⁸ Buradan da Türk olduğu anlaşılmaktadır. Maskat-ı re'si (doğum yeri) dünyanın neresi olursa olsun, Türk'ün her şâiri İstanbulludur.⁷⁹ Zâten Fuzûlî hakkında en çok malumat ve vesika, doğup yaşadığı yer olan Irak-ı Arab'da değil İstanbul'un kütüphanelerinde mevcuttur.⁸⁰ Bu da şaire yine İstanbul'un sahip çıktığını göstermektedir.

Fuzûlî'nin Türkçesi tam bir Âzerî Türkçesidir⁸¹ ve şiirlerini, kendisinin de söylediği gibi ömrü boyunca dışarı çıkmadığı Irak-ı Arab'da yâni Bağdat ve çevresinde konuşulan Âzerî lehçesinin Türkmen ağzıyla yazmıştır.⁸² Dolayısıyla şöhretini de içtenliğine, lirizme ve Âzerî lehçesine borçludur.⁸³ Bununla birlikte, ifadesindeki rahatlık, sıcaklık ve kıvraklık onun Türkçe tutkusundan, öz diline olan sevgisinden ve bağlılığından kaynaklanmaktadır.⁸⁴ “Açıkça söylenebilir ki, bütün Türk dünyasında Fuzûlî kadar anadilini bu kadar yüksek seviyede edebi olarak renkli

⁷⁴ Bkz. Emecen, “Süleyman I”, *DİA*, cilt 38, s. 75.

⁷⁵ Mehmet Ulucan, “Fuzûlî'nin Rakiplerine Dair Bir Değerlendirme”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt 25, sayı 2, sayfa 71-91 s. 79.

⁷⁶ Karahan, “Fuzûlî”, *DİA*, cilt 13, s. 241.; Ayrıca Bkz. Altınkaynak, *Yazarlar ve Şairler Sözlüğü*, s. 262; Fuzûlî, *Erenler Bahçesi (Hadikatü's Süeda I)*, s. 7.

⁷⁷ Bkz. Faruk Kadri Timurtaş, *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*, 3. Baskı, Vilayet Yay. İstanbul, 1981. s.194. ; Bkz. Hacıeminoğlu, *Fuzûlî*, s.11.

⁷⁸ İpekten, *Fuzûlî*, 1973, s. 15.

⁷⁹ Süleyman Nazif, *Fuzûlî, Meşhur Şairin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Bilgiler ve İncelemeler*, Haz. Emir Hüseyin Yiğit, 1. Baskı, Büyüyenay yay. İstanbul, Kasım 2014, s. 21.

⁸⁰ Nazif, *Fuzûlî*, s. 22.

⁸¹ Gölpınarlı, *Fuzûlî Dîvânı*, s. LXXIX.

⁸² Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s. 87.

⁸³ Gölpınarlı, *Fuzûlî Dîvânı*, s. L.

⁸⁴ Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s.99

ve ustalıkla kullanan bir deha daha çıkmamıştır. Bu da ana Türkçenin söz zenginliğinden fazla istifade değil, istifade edilen sözün kullanım tarzında, kullanım ustalığındadır.”⁸⁵ Fuzûlî, sözü büyük şuurla mükemmel söylemenin yollarını aramış; sözü veciz ve ilimle, tefekkürle kaynaşmış, kıymetli söz halinde söylemenin sırlarına ermiştir.⁸⁶ O, eserlerinde, Türkçenin sunduğu esneklik ve imkânları kendi dehasıyla birleştirerek Türkçeyi daha da zenginleştirmiştir. Haliyle eserlerini de zenginleştirmiştir. Sadece tek bir “düşmek” kelimesini birkaç gazelinde dokuz farklı anlamda kullanarak ince zekâsını ve Türkçeye vukufiyetini göstermiştir.⁸⁷

Fuzûlî'nin dilinde Azerbaycan Türkçesi ile Osmanlı Türkçesi özellikleri bir arada bulunmaktadır.⁸⁸ Esasen Çağatay ve Âzerî lehçesine mâl edilmesine imkân olmayan şâir, şiirlerinin pek çoğunda, devrinin İstanbul şâirlerinden farksızdır.⁸⁹ Bugün Doğu Anadolu'da da konuşulan Âzerî şivesinin bizim yazı dilimiz olan İstanbul Türkçesinden hiçbir farkı yoktur.⁹⁰ Sonuç olarak Fuzûlî, eserlerinde genellikle XVI. yüzyılın aydın tabakasının benimsediği Arapça, Farsça ve Türkçenin karışmasından meydana gelmiş olan klasik şiir ve nesir dilini kullanmıştır.⁹¹

Fuzûlî'nin Türkçesi mânâ ve mazmun dolgunluğu, şeffaf ve billur saflığı ile gıpta edilecek seviyededir.⁹² Fuzûlî, Türkçeye son derece hâkim, dili ve üslubu mükemmel bir şâirdir.⁹³ O, Dîvân şâirleri içinde Türkçeyi, bu arada halk Türkçesini çok iyi bilen ve dil sevgisini şuurdu bir Türkçecilik derecesine ulaştıran şâirdir.⁹⁴ Şâir, “*Hadikatü's Su'ada*”nın ön sözünde Tanrı'ya şöyle yalvarır:

“*Ey feyz-resân-Arab u Türk ü Acem*
Kıldun Arab'ı efsah-ı ehl-i âlem
İtdün füsehâ-yı Acem-i İsi-dem

⁸⁵ Tural, Göçgün, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı*, cilt VI, s. 458-459.

⁸⁶ Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 544.

⁸⁷ Bkz. Nihad Sami Banarlı, *Türkçenin Sırları*, 20. Baskı, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2004, ss. 110-115.

⁸⁸ Mustafa Karataş, “Azerbaycan Türkçesinin Fuzûlî'deki İzleri”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 5/1 Winter 2010 s. 531.

⁸⁹ Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2. Baskı, Edebiyat Yayınevi, Ankara, 1970, s. 335.

⁹⁰ Hacıeminoğlu, *Fuzûlî*, s.17.

⁹¹ Nesrin Sis, “Fuzûlî'nin Türkçe Mektuplarında Bir Söz Varlığı İncelemesi”, *Journal of Turkish Language and Literature*, Volume: 2, Issue:1, Winter, 2016, s.432.

⁹² Tural, Göçgün, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı*, cilt VI, s. 459.

⁹³ İpekten, *Fuzûlî*, 1973, s. 22.

⁹⁴ Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 541.

Men Türk-zebandan iltifat eyleme kem”⁹⁵

Ey Arab’a, Türk’e ve Acem’e feyz bağışlayan Tanrı! Sen Arab’ı dünya halkının en düzgün ve güzel konuşan milleti yaptın. Acem fasihlerinin sözlerini İsa’nın nefesi gibi tesirli eyledin. Dili Türkçe olan ben (Fuzûlî) den de yardımını eksik etme.”⁹⁶ Bu da gösteriyor ki Fuzûlî’nin ana dili Türkçedir ve Türkçeyi en az Arapça ve Farsça kadar tesirli kılarak üstün tutmak istemektedir. “Fakat şurası unutulmamalıdır ki Fuzûlî’nin şiir söylediği yerin adı Arap Irak’ıdır. Burada Türk diliyle yaygın bir edebiyat şöyle dursun, Türkçenin hatta yaygın bir konuşma dili bile olmadığı muhakkaktır. Arapçanın mukaddes tanındığı, Farisî’nin tılsımlı bir edebiyat dili olarak bilindiği, kısaca, Türklerin azınlıkta olduğu bir coğrafya üzerinde Türkçeye aşk derecesinde vurgun bir milli ruhla Fuzûlî, Dîvân edebiyatımızın en üstün Türkçe şiirlerini işte bu muhitte ve böyle bir aşkla söylemiştir.”⁹⁷

I. D. Fuzûlî’nin İlimi

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Fuzûlî, “Türk edebiyatının bilgiye ve sevgiye önem veren en büyük şâirlerindedir.”⁹⁸ Onda ilim öğrenme isteği ve gayreti bir aşk derecesinde tutkuludur. Küçük yaştan itibaren hayatını bu istek uğrunda idame ettirmiş ve kendisini ilimle donatmıştır. Öyle ki yaratılışında var olan şairlik yeteneğini ve yazdığı şiirlerini ilimden geri tutarak önceliği ilim öğrenmeye vermiştir. Bu doğrultuda “ilimsiz şiir temelsiz duvar gibi olur, temelsiz duvar ise gayet itibarsız olur.” sözünü söylemiştir.⁹⁹ Fuzûlî, gece gündüz çalışarak aklî ve naklî bütün bilimleri öğrendiğini¹⁰⁰ eserlerinde belirtmiş, birçok ilme vâkıf olduğu¹⁰¹ ve çok iyi bir tahsil gördüğü de yine eserlerinden ortaya çıkmaktadır.¹⁰² Fuzûlî, tahsil hayatı sırasında muhitin de uygun oluşu sayesinde (anadili Türkçenin yanı sıra) Arapça ve Farsçayı bu dillerde kusursuz eser yazabilecek ve şiir söyleyebilecek derecede öğrenmiştir.¹⁰³ “Bunlardan biri, onun mukaddes dil bildiği, Kur’an dili, ilim

⁹⁵ Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s.83.

⁹⁶ A.g.e., a.g.y.

⁹⁷ Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s 544.

⁹⁸ Altınkaynak, *Yazarlar ve Şairler Sözlüğü*, s. 262.

⁹⁹ Muhammed Nur Doğan, *Fuzûlî’nin Petikası*, 3. Baskı, Yelkenli yay. İstanbul, 2009, ss. 26-27.

¹⁰⁰ Bkz. *Başlangıçtan Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri*, Ötüken-Söğüt neşriyat, İstanbul, 1986. Cilt 3, s. 308.

¹⁰¹ Bkz. Fuzûlî, *Erenler Bahçesi (Hadikatü’s Süeda I)*, s. 9.

¹⁰² Bkz. Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s. 11; *Türk Ansiklopedisi*, s. 76.

¹⁰³ Karahan, *Fuzûlî*, 1996, cilt 13, s. 241.

dili Arabî idi. Diğeri, bir kuş dili âhenginde olduğuna inandığı, büyük edebiyat ve tasavvuf dili Farisî idi. Üçüncüsü sanatını ve ömrünü ona vakfedercesine yükselmesi ve güzelleşmesi için şuurla çalıştığı Türkçe idi.”¹⁰⁴ Gerçekten Fuzûlî, Türk, Arap ve Fars kültürlerinin kavşağı, büyük İslâm bilginlerinin kaynağı olan Bağdat çevresinde, fikir ve ilim feyzine ermiştir.¹⁰⁵ Onun geniş bir ufku kapsayan derin bir kültür ve bilgi birikimi vardır. Bu birikimini farklı alanla ilgili, farklı eserlerinde, değişik derecelerde ortaya koymuştur.

Fuzûlî'nin “kimden ve ne derece ilim gördüğü kesin olarak belli değildir.”¹⁰⁶ Fakat eserlerine bakılınca sağlam ve mükemmel bir ilmî birikiminin olduğu açık ve kesin bir şekilde görülmektedir. Anlaşıldığına göre Fuzûlî kendi kendisini yetiştirmiş¹⁰⁷ büyük bir bilgin¹⁰⁸ evrensel bilgi sahibi âlim ve filozof idi.¹⁰⁹ Devrinin büyük âlimlerinden biri olarak tanınmış ve kendisine “Mevlânâ Fuzûlî”, “ (büyük âlim mânâsında¹¹⁰) Molla Fuzûlî” gibi isimler verilmiştir.¹¹¹ Kaynakların Fuzûlî'yi Mevlânâ sözü ile anmalarından ve şairlerinden de Fuzûlî'nin âlim bir şâir olduğu anlaşılmaktadır.¹¹²

Her sanatçı gibi Fuzûlî'nin de ilim öğrendiği, edebî birikim edindiği kişi veya kişiler olmuştur. Fuzûlî'nin etkilendiği ve kendilerine nazireler yazarak beğenisini gösterdiği ve dolayısıyla etkilendiği şâirler arasında; Ali Şir Nevaî (ö. (ö. 906/1501), Necâfî Beğ (ö. 914/1509), Lütfî ((ö. 897/1492 [?]), Habibî (d. 1470 civarı?), Hayâlî-i Kadîm (ö. 964/1556-57) gibi Türk şâirlerin yanında; Hâfız-ı Şirazî ((ö. 792/1390[?]), Sa'dî-i Şirâzî (ö. 691/1292), Selman (ö. 36/656 [?]), Molla Câmî (ö. 898/1492), Nizâmî-i Gencevi (ö. 611/1214 [?]), Hâtifi(ö. 927/1521) gibi büyük İran şâirleri de vardır.¹¹³ Mazıoğlu, özellikle Hâfız-ı Şirazî'nin Fuzûlî üstünde çok fazla etkisi

¹⁰⁴ Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 534.

¹⁰⁵ Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, 11. baskı, Türk Edebiyatı Vakfı Yay. İstanbul, 2002, cilt II, s. 574.

¹⁰⁶ Bkz. Timurtaş, *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*, s. 194.

¹⁰⁷ İpekten, *Fuzûlî*, 1973, s. 16.

¹⁰⁸ Gölpınarlı, *Fuzûlî Dîvânı*, s. X.

¹⁰⁹ Tural, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 2004.cilt VI, s.453.

¹¹⁰ Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 531.

¹¹¹ *Türk Dünyası Edebiyatı*, TİKA yayın kurulu, Ankara, 2002, cilt I, s. 117. Ayrıca bakınız: Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, s. 574.

¹¹² İpekten, *Fuzûlî*, 1973, s. 16. ; Ayrıca bkz: Gölpınarlı, *Fuzûlî Dîvânı*, s. X.

¹¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz: Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, ss. 545, 546.; Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s. 243.; Hacıeminoğlu, *Fuzûlî*, s. 14.

olduğunu belirtmiştir.¹¹⁴ Dolayısıyla Fuzûlî, bu şâirleri kendisine üstâd saymıştır, diyebiliriz.

Fuzûlî'nin ilmi mârifet edalıdır, mârifetle donanmıştır. O, İslâmî ilimler konusunda âlim sayılacak kadar bilgili olduğunu; islamî esaslara, Kur'an'a, hadise, sünnet ve kıssalara yönelik doğrudan veya dolaylı atıflara eserlerinde bolca yer vererek ispat etmiştir. Zâten "eski metinlerde hemen hiçbir sayfa yoktur ki, içinde Kur'an'dan bir ayet, Peygamberden bir hadis cümlesi bulunmasın ve düşünceler bunlara bağlanmış olmasın."¹¹⁵ Ayrıca Fuzûlî'nin yaşadığı çevre ve dönem, dini hayatın merkezine alan bir durumdadır. Din hayatın her cephesinde kendisini hissettirecek derecede hayatın içine yerleşmiş bir pozisyondadır. Toplumsal yaşantıdan edebiyat-sanata kadar hemen hemen her şey İslâmî hükümlere dayanır. İnsanlar da bu konuda oldukça hassastır ve dinî hükümlere saygılıdır. Dolayısıyla kâleme alınan eserler, türü ne olursa olsun dinî unsurların ağırlığıyla başlar ve biter. Ayrıca bu durum bir gelenek haline gelmiştir. Fuzûlî de geleneğe uymuş ve eserlerinde dinî unsurlar ağırlıkta olmuştur. Haliyle İslâmî unsurlar Fuzûlî'nin eserlerinin tamamında ve birçok farklı boyutta görülmektedir.

Fuzûlî, ilim konusunda bir hayli iddialıdır. Bunu; 'Allah'ın yardımı ile bütün ilim ve fenleri şahsında toplamak' şeklinde dile getirir.¹¹⁶ Bilgiyi en üstün gören şâire göre bilgi, bilgiç görünmek, suret bezemek değil, mânâ yüceliğini elde etmektir.¹¹⁷ O, eserlerinde "Şiiri ilim ve mârifetle beslemek gerektiğini"¹¹⁸ belirtir. Dediği gibi de yapmış ve eserlerini gerçekten ilim ve mârifetle donatmıştır. Zâten eserlerinden tefsir, hadis, kelam, heyet, fıkıh, hendese, mantık gibi devrinin bütün ilimlerini çok iyi bildiği anlaşılmaktadır.¹¹⁹ Bunlara astroloji, gramer, kimya ve anatomi de eklenebilir.¹²⁰ Ayrıca bunların yanında inceleyeceğimiz eser olan *Sıhhat u Maraz*'ın

¹¹⁴ Bkz. Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, ss. 199-223.

¹¹⁵ Hikmet Özdemir, "Bütün Zamanların Şâiri: Fuzûlî", *Dil Ve Edebiyat Dergisi*, s.21. [https://www.academia.edu/7206305/D%C4%B0L_ve_EDEB%C4%B0YAT_18_A_Y_I_N_D_O_S_Y_A_S_I\(24.08.2020\)](https://www.academia.edu/7206305/D%C4%B0L_ve_EDEB%C4%B0YAT_18_A_Y_I_N_D_O_S_Y_A_S_I(24.08.2020))

¹¹⁶ *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler*, Dergâh yay. İstanbul, 1979, cilt 3, s. 250.

¹¹⁷ Gölpınarlı, *Fuzûlî Dîvânı*, s. LXXV.

¹¹⁸ İpekten, *Fuzûlî*, 1973, s. 28.

¹¹⁹ *Türk Ansiklopedisi*, "Fuzûlî", Milli Eğitim Basımevi, cilt XVII, Ankara 1969, s. 78; Ayrıca bkz: Gölpınarlı, *Fuzûlî Dîvânı*, s. X.

¹²⁰ Bkz. Sadık Tural(Proje Başkanı), Önder Göçgün(Başkan), *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, Atatürk kültür Merkezi Yay. Ankara, 2004, cilt V, s. 254.

ilişkili olduğu tıp ilmine de vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Eserlerini de bu ilimlerden edindiği birikimle harmanlayarak meydana getirmiştir. Ayrıca eserlerini bir açıdan ilmini teşhir etmeye vasıta kılmıştır.¹²¹ Böylelikle, birçok ilim dalını ilgilendiren eserler yazmıştır. Gerek dinî ilimler sahasında, gerekse tıp, felsefe ve astronomi gibi tabiat ilimlerinde ne kadar derin olduğunu eserlerinden anlamak mümkündür.¹²² Denilebilir ki onun her eseri ayrı bir ilim dalıyla ilişkilidir ve bu yönüyle kendisi birçok ilimle ilgili kimlikler kazanmıştır. Arapça, Farsça ve Türkçe yazdığı eserleri incelendiğinde; *Dîvân* 'larıyla mutasavvıf, *Leyla vü Mecnun* 'uyla hikâyeci, *Beng ü Bade* ve *Sohbet'ül Esmar* 'ıyla siyasetçi ve botanikçi, *Hadikatü's Su'ada* 'sıyla tarihçi, mektuplarıyla sosyolog, *Rind ü Zahid* 'yle pedagog, *Matla'ul İtikad* ve *Terceme-i Hadis-i Erbain* 'iyle İslam bilgini ve *Sihhat u Maraz (Hüsn ü Aşk)* 'ıyla da bir tabib kimliğiyle dikkat çeker.¹²³ Özellikle, Fuzûlî'nin çeşitli bilgi alanlarına olan ilgisini bir de onun "*Sihhat u Maraz*", "*Rind ü Zahid*", "*Yedi Cam*" eserlerinden duymak mümkündür, şöyle ki, bu eserlerde tıbbın, devlet ve toplum kurumlarının, astronominin vs. önemli sorunları açıklanıyor.¹²⁴ Bununla birlikte incelenecek olan *Sihhat u Maraz* adlı eser de dâhil, "mensur eserlerinde secili, sanatlı üslubu dikkat çekerken; geniş kültürü, üstün zekâsı ve duygu zenginliği son derece başarılı lirik şiirler yazmasında etken olmuştur."¹²⁵ Şâirin hangi eserine bakılırsa bakılsın orada sanatkâr Fuzûlî ile mütefekkir Fuzûlî de görülecektir.¹²⁶ Fuzûlî'nin bu türlü ilimlerdeki olgunluğunun sebepleri arasında başta onun devlet adamlarından, yorucu ve bıktırıcı siyasi uğraşmalardan umûmîyetle uzak kalarak tek başına yaşayıp hep okumakla vakit geçirmesi gelmektedir.¹²⁷ Özellikle bulunduğu coğrafyada sıkça yaşanan savaşlar yüzünden kendi içine kapanmış, şâir kimliğiyle korunup desteklenme adına başvurduğu yöneticilerden de gerekli iltifatı göremeyince adeta Allah'ın onu Kendisinden başkasına yönelmemesi sadedinde, kendisini tamamen ilim öğrenmeye adanmıştır. Şâir, bütün üstün adamlar gibi, en zor muhit ve hayat

¹²¹ Bkz. Nazif, *Fuzûlî*, s. 206.

¹²² Hacıeminoğlu, *Fuzûlî*, s. 15.

¹²³ Muhittin Eliaçık, "Sihhat u Maraz'da Ahlât-ı erbaanın İşlenişi", *Mukaddime Dergisi*, cilt 1, sayı 1, yıl 2010, s. 127.

¹²⁴ Babek Osmanoğlu Kurbanov, "Şarkiyatçıların Gözünden Fuzûlî", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Cilt 0, Sayı 6, s. 83.

¹²⁵ Mine Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, 13. Baskı, Akçağ yay. Ankara, 2007, s. 155.

¹²⁶ Tural, Göçgün, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı*, cilt VI, s. 453.

¹²⁷ Karahan, *Fuzûlî*, 1989, s. 81.

şartları içinde dahi kendisini kuvvetle yetiştirmiş, ilimde, edebiyatta ve tefekkürde derin bir bilgi ve irfan seviyesine ulaşmıştır.¹²⁸

Şâirin, dinî ilimlere ne derece vâkıf ve bu konuda ne kadar âlim olduğu şuradan anlaşılır: Prof. Dr. Hikmet Özdemir “*Fuzûlî’nin Gazellerindeki Ayet ve Hadislere Telmihler*” konusunu ele alırken mevzunun derinliği dolayısıyla Fuzûlî’nin ilminin ve eserlerindeki inceliklerin niteliğini anlayabilmek için birden fazla hadis külliyyatını ve birkaç tane tefsiri incelemiş ve ancak bu şekilde Fuzûlî’nin çok katmanlı beyitlerini yorumlama imkânı bulabilmiştir.¹²⁹ Beyitleri incelerken de bir beyitin birden çok ayete veya hadise telmihte bulunduğunu fark ederek Fuzûlî’nin Kur’an’a, Tefsir’e ve Hadis’e eserlerinde göndermeler yapacak kadar vâkıf olduğunu meydana çıkarmıştır.

I. E. Fuzûlî’nin Edebî Kimliği

Şâirin, hayatı hakkında bilinenler her ne kadar az olsa da eserleri ve kendisi üzerine yapılmış çalışmalar bir hayli fazladır. Nispeten, çağdaşları ve diğer Dîvân edebiyatı şairlerine göre daha çoktur. Hatta eserleri üzerine en çok araştırma, inceleme ve çalışma yapılmış şâirlerden biridir. Haliyle, Fuzûlî hakkında şimdiye kadar pek çok araştırma yapıldığından eserleri birçok çalışmaya konu olmuştur. Fakat yine de yeterli değildir, çünkü şâirin eserleri mâna itibarıyla derya-deniz gibi engin ve derindir. Hem Türkiye edebiyatında hem Azerbaycan edebiyatında Fuzûlî sahiplenilmiş ve araştırılmıştır.

Fuzûlî’nin edebi şahsiyeti romantik bir devirde ve bir içtimai romantizm içinde teşekkül etmiştir.¹³⁰ Bu romantizm onu lirik bir söyleyiş tarzına yöneltmiş, eserlerini de bu lirizmle beraber; üstün zekâsı, engin anlayışı, derin ilmi, söz ustalığı gibi birikimleriyle de yoğurunca ortaya yüzyıllardır beğeniyle okunan ve etkileyciliğiyle kalıcılığını koruyan ürünler çıkmıştır.

Şair, şiir söylemenin yetenekle beraber ilim, irfan ve olgunluk gerektirdiğini ayrıca bunlara dert de eklenince şâirliğin geçerli olabileceğini söyler.¹³¹ Sanatında ne sadece içeriğe önem vermiş, ne de sadece şekli unsurlara bağlı kalmış, hem şekil

¹²⁸ Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 534.

¹²⁹ Bkz. Özdemir, *Fuzûlî*, s. 22.

¹³⁰ Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 533.

¹³¹ Bkz. Ali Nihat Tarlan, *Fuzûlî Divanı Şerhi*, Akçağ yay., Ankara, 1981, ss. 7-9. Ayrıca bkz: Hacıeminoğlu, *Fuzûlî*, s. 13.

olarak dış unsurlara hem de içerik olarak mânâ boyutuna önem vererek içten ve yapmacıksız bir şekilde sanat dehasını konuşturmuş ve bu şekilde de kalıcı olmuştur. İlim, samimiyet ve hüner üçlüsüne bir de aşkını katınca mükemmel kompozisyonlar oluşturmuştur. Bunu özellikle, yaptığı işe aşkını katmasına borçludur.

Fuzûlî, mahlasından eserlerindeki sözcük seçimine kadar özgün olmaya çalışan bir şâirdir. O, Türk edebiyatına yön veren ve şâirler tarafından örnek alınan bir şâirdir ve “hemen bütün şark edebiyatının gerçek şiir vadisindeki en üstün şâiri”¹³² olmuştur. Türkçe, Arapça ve Farsça eserler yazdığı gibi bu üç dilde de şiirler söylemiştir.¹³³ Ayrıca bu üç dilde manzum ve mensur pek çok eser meydana getirmiştir. Bu açıdan “Türkçenin sadece bu yüzyılda değil, bütün dönemler içinde en büyük şâirlerinden biri”¹³⁴ olmuştur. Bununla birlikte her üç edebiyatı ve bunların edebî eser ve şahsiyetlerini yakından takip ederek¹³⁵ köklü ve sağlam alt yapısı bulunan Türk, Arap ve Fars medeniyetlerinin birikimini eserlerinde yansıtmıştır. Bu açıdan; Fuzûlî’yi hem millileşme hem de evrenselleşme istikametinde yorumlamak, onun gerçeğini anlamak için daha doğru bir yöntem olabilir.¹³⁶

Bağdat’ın buhranlı hayatı içinde yetişen Fuzûlî¹³⁷, yaşadığı çevrenin karışıklıklar içinde olması, karamsar dünya görüşü ve hayatta çektiği yoksulluğun verdiği ızdırabı üstün bir sanat dehasıyla birleştirerek şiirine aktarmıştır.¹³⁸ Böylelikle büyük bir duygu ve sanat adamının iç âlemi; çekilen acılar, içine düşülen yıkıcı beklenti fırtınası, takdir edilmeyişin, kıymeti bilinmeyişin doğurduğu kırıklık ve var olanla teselli duyguları arasında gidip gelen gizli bir isyan dalgası halinde tablolaşarak karşımıza çıkmıştır.¹³⁹ Fuzûlî yaşadığı hayat şartlarını, duygu ve düşüncelerini kişilik yapısı ve istidadiyla beraber eserlerine çok iyi aksettirebilen bir şâirdir.

O’nun, şiirlerinde kelimelerin değişik anlamlarıyla oynamayı ve böylece okuyucusunu şaşkınlığa, terddüde ve acizliğe düşürmeyi ve böylelikle sözüne espri

¹³² Banarlı, *Türkçenin Sırları*, s. 107.

¹³³ Sis, *Fuzûlî’nin Türkçe Mektupları*, s.432.

¹³⁴ Macit, İsen ve diğerleri, *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, s. 93.

¹³⁵ Bkz. İpekten, *Fuzûlî*, 1973, s. 19.

¹³⁶ Tural, Göçgün, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı*, cilt VI, s.453.

¹³⁷ Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 1971, s. 529.

¹³⁸ İpekten, *Fuzûlî*, 1973, s. 32.

¹³⁹ Beşir Ayvazoğlu, *Fuzûlî Kitabı*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul, 1996, s. 93.

katmayı seven karakteri, nesrinde de karşımıza çıkar.¹⁴⁰ Hem şiirlerinde hem nesirlerinde Fuzûlî'nin hayâl dünyası oldukça geniştir. O hayâllerini, şâirlik yeteneğiyle beslerken aynı zamanda kıvrak zekâsıyla elde ettiği ilim ile de yoğurmuştur. Böylelikle muhteşem zenginlikte ve alanında nadide eserler ortaya koymuştur. Hem ilim öğrenerek birçok alanda yetkinleşme hem de şiir yazarak şâirlik yeteneğini gösterme bir arada zor bulunan mezziyetlerdir. Bu haliyle “Fuzûlî, velut bir yazar, çeşitli konularda eser vermiş aydın bir düşündürüdür.”¹⁴¹ Türk edebiyatının en büyük şâiri olarak kabul edilen Fuzûlî, çağların ötesinden ses veren şâirlerin ön sırasında bulunmaktadır.¹⁴² Şâir, özellikle lirizm konusunda bu üstünlüğü yakalamıştır.

“Fuzûlî, Türk edebiyatının en lirik ve etki alanı en geniş şâiri olarak dikkati çekmiştir.”¹⁴³ O, sadece Türk edebiyatında değil dünya edebiyatında da en büyük lirik şâirlerden olmuş, eserleri yalnız Türkiye’de değil bütün Türk ülkelerinde sevilerek okunur olmuştur.¹⁴⁴ Türk’ün değişik coğrafyalarında yazılmış şiir mecmualarında en çok onun şiirlerine rastlanmaktadır.¹⁴⁵ Bilhassa, orta çağda Türk dünyasında şiir, kendi zirvesini Fuzûlî’nin eserleriyle fethetmiştir.¹⁴⁶ Fuzûlî, bugün bile düşünce dünyaları farklı okurların zevkine hitap eden büyük bir şâirdir; şiiri, kendi zamanına kadar gelen bütün ilmi ve edebi birikimi ihtiva etmektedir.¹⁴⁷

I. F. Fuzûlî’nin Dünya Görüşü ve Düşünce Yapısı

Önemli bir eseri tam olarak anlayabilmek için sahibinin psikolojisini, estetik ölçüsünü, güzellik anlayışını da anlayıp öylece izhara gerek vardır.¹⁴⁸ Fuzûlî, eserlerinde daima insanı yücelten mezziyetleri övmüş, insanı küçülten ve alçaltan zaaf

¹⁴⁰ Doğan, *Fuzûlî’nin Poetikası*, s. 11.

¹⁴¹ *Türk Ansiklopedisi*, Fuzûlî maddesi, cilt XVII, s. 79.

¹⁴² Hacıeminoğlu, *Fuzûlî*, s. 13.

¹⁴³ Beyhan KESİK, “Fuzûlî’nin Yayınlanmamış Şiirleri (İki Gazel)” *Journal of Turkish Language and Literature*, s.103, Volume:3, Issue:4, Autumn 2017

¹⁴⁴ Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s.328.

¹⁴⁵ Mermer, Alıcı, ve diğerleri, *Eski Türk Edebiyatına Giriş*, s. 475.

¹⁴⁶ Tural, Göçgün, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı*, cilt VI, s.453

¹⁴⁷ Songül Karaca, “Fuzûlî Gazellerindeki Âşık ve Sevgilinin Çağımızdaki Seslerinden: Doğunun Sevdahları”, *TİDSAD*, yıl 4, sayı 12, Eylül, 2017, s. 398.

¹⁴⁸ Eyyüp Azlal, “Prof. Dr. Abdülkadir Karahan’ın “Fuzûlî” Merkezli Klasik Türk Edebiyatı Meselelerine Bakışı”, *Hikmet- Akademik Edebiyat Dergisi*, Prof. Dr. Mine Mengi Özel Sayısı, yıl 2, 2016, s. 287.

ve kusurları yererek doğruyu ve iyiyi göstermiştir.¹⁴⁹ Böylelikle de onun bilgeliği, erdemliliği ve olgunluğu bir kez daha görülmüş oluyor. Şâirin ansiklopedik bilgilere sahip olması, çoğu kez onun poetikasının derin felsefî istikametini belli etmiş oluyor.¹⁵⁰ Bu istikamet, “eserlerinde, fâni âlemden bâki âleme yol alan bir seyir izlemek”¹⁵¹ şeklinde kendini gösteriyor.

Devrinin büyük âlimlerinden olan Fuzûlî mütedeyyin bir insandır.¹⁵² Dünya görüşü de bu çerçevede şekillenmiş, devrinin genel özelliği olarak dini, hayatının merkezine almıştır. Ayrıca o, yaşadığı çağa göre ileri görüşlü, anlayışlı, hoşgörülü, medeni âlim bir insan duruşu sergilemiştir. Bununla birlikte neşeli, şirin-hoş sohbetli ve nükteli bir tabiatı vardır.¹⁵³ Bu da onun kıvrak zekâsı ve dehasından ileri gelmektedir. O, “şâirliği ve âlimliği yanında faziletli, erdemli büyük bir insandır. Alçak gönüllü, dünya malına hırsı olmayan, kanaatkâr, aynı zamanda onurlu ve haysiyetli bir kişidir.”¹⁵⁴ Gerek insan olarak, gerekse şâir olarak tek kalmak isteyen Fuzûlî daima mükemmelin peşindedir.¹⁵⁵ Çünkü o yazdıklarının daima en mükemmel, dört başı mamur eserler olmasını istemiştir.¹⁵⁶ İsteddiği gibi de olmuş, eserlerinde mükemmeli yakalamıştır.

Fuzûlî'nin dünya görüşü karamsardır.¹⁵⁷ Dîvân şiirinde yaygın bir felsefe olarak görünen karamsarlık Fuzûlî'de had safhaya ulaşır.¹⁵⁸ Çünkü içinde yaşadığı muhitin, toplumun durumu ve kendi yaşam şartları onu bu hale itmiştir. Fuzûlî'nin güçlü ve etkili bir şâir olmasının sırrı “onun yaşadığı ve yaşattığı ilâhî ve ideal aşkın bu yüksek ve lâhutî mâhiyetinde, fâniliğin ızdıraplarını ebediyetin gaşyedicî zevkleriyle uyutan derin felsefesinde aranmalıdır.”¹⁵⁹

¹⁴⁹ Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s. 63.

¹⁵⁰ Kurbanov, ...*Fuzûlî*, s.84.

¹⁵¹ Recâi Kızıltunç, “Fuzûlî'nin Leyla vü Mecnun Mesnevisinde İnançlar ve Gelenekler”, *Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 27, Erzurum, 2005, Prof. Dr. Şinasi Tekin Özel Sayısı, (117-144), s. 118

¹⁵² Tarlan, *Fuzûlî Divanı Şerhi*, s. 13.

¹⁵³ Bkz. Nazif, *Fuzûlî*, s. 58.

¹⁵⁴ Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s. 23.

¹⁵⁵ Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s. 26.

¹⁵⁶ Türk Ansiklopedisi, s. 80.

¹⁵⁷ İpekten, a.g.e.,1973, s. 31.

¹⁵⁸ Karahan, DİA, a.g.m., s. 243.

¹⁵⁹ *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh yay. İstanbul, 1979, cilt 3, s. 253.

Şiirlerinde aşkın ve güzelliğin daima ön planda bir konu teşkil ettiği Fuzûlî, mizaç olarak duygusal bir tiptir.¹⁶⁰ Buna bağlı olarak eserlerinde aşk duygusunun hâkimiyeti başta gelmektedir. Tabii bu aşk ve güzellik mecazî anlamda olup, Dîvân edebiyatına has bir konseptte kurgulanarak sembolik bir mânâ taşımaktadır. Onun hemen bütün fikrî şiirlerinde, ileri sürülen bir düşünceyi, bir dünya ve ahiret görüşünü, aşk anlayışını, insan ve vicdan anlayışını hatta herhangi metafizik bir müddeâyı ispatlamaya çalışan bir sistem görülür.¹⁶¹

O, derin, ince ve duygusal zekâsı sayesinde taassuptan uzak durmuş, aklının ve ilminin kabul etmediği bir durumu eleştirmekten çekinmemiştir. Fuzûlî “zamanındaki mevhum bilgileri kökünden yıkar. Bu bakımdan o, devrine göre tamamıyla müspet bir kafaya mâlidir.”¹⁶² Fuzûlî’de durağan bir davranış şekli yoktur. O, bazen başına gelen her durumu tevekkül, teslim ve rıza ile karşılarken bazen de yaşadığı olaylara karşı isyan etmekten kendisini alamaz, duygularını bastıramaz. Bu, insan hayatının da getirdiği normal bir durumdur aslında. Bununla bağlantılı olarak o, eserleri vasıtasıyla birtakım ahlâk ilkelerini övmüş, yüceltmiş; birtakım ahlâka aykırı hususları da yererek ayıplamıştır. Fuzûlî’nin öğütlediği ahlâk ilkeleri ile yerdığı insanlık kusurları her devirde kabul edilmiş olan ahlâk ilkeleridir.¹⁶³ Bunlar bir nevi tüm insanlık için geçerli olan evrensel ahlâk ilkeleri ve kusurlarıdır. Yerdığı ahlâk kusurları; cahillik ve cahil insanlar, cehaletinin farkında olmama, ikiyüzlülük, riyakârlık, menfaatçilik, gurur, kibir, kendini beğenme, mal mülk hırsı, zulmetmek gibi İslam’a da insanlığa da yakışmayan hususlarken, övdüğü ahlâk ilkeleri; erdem, olgunluk, iyilik, doğruluk, fazilet ehlienden olma, müsamaha, cehaletini bilme, hoşgörülü olma, kimseyi kınamamak, sabretmek, sukût etmek, alçak gönüllü tevazu sahibi olmak, adaletli olmak, dünyaya ve dünyalıklara meylettirmeyen bir fakirlik ve yoksulluktur.¹⁶⁴ Bunlarla bağlantılı olarak “Fuzûlî’nin şiirlerinde dikkat çeken temler, belli başlı olarak aşk, ızdırap, rindlik, vefa ve metafizik mevzularda düşünüşlerdir.”¹⁶⁵

¹⁶⁰ Karahan, “Fuzûlî”, DİA, s. 243.

¹⁶¹ Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 540.

¹⁶² Gölpınarlı, *Fuzûlî Divanı*, s. LXXVII.

¹⁶³ Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s. 67.

¹⁶⁴ Bkz. Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler* ss. 66-81. Ayrıca bkz. Güngör, *Fuzûlî’nin Türkçe Gazelleri*, s. 269-271.

¹⁶⁵ Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 538.

Aslında bütün bunlarla Fuzûlî eserlerinde kâmil bir insan modeli çizmiş ve kendisi de bu çizdiği insan modeline uygun bir hayat geçirmiştir. Böylelikle hem devrinde, halk arasında olmasa da âlimler arasında sayılan, sevilen, itibar gören bir insan olmuş, hem de yüzyıllardır tanınıp sevilme özelliğini ve kalıcılığını korumuştur.

I. G. Fuzûlî'nin Mâişeti

Fuzûlî'nin “Dîvân-ı Arabî”deki bir kıtadan Necef’te Hz. Ali türbesinde türbedarlık ettiği anlaşılıyor.”¹⁶⁶ Nitekim Celâlîzâde’ye yazdığı kasidesinden de bu hizmette bulunduğu ve bunun Safevî yönetimi zamanına denk geldiği ortaya çıkmakta, ihtiyarlık zamanında ise bu maaşın kesildiği anlaşılmaktadır.¹⁶⁷ Şâir ihtiyarlık zamanına kadar yâni ‘bir ömür’ devam ettiği bu hizmetten elde ettiği az bir maaşla geçimini temin etmiştir.¹⁶⁸ Bununla ilişkili olarak başka bir yerde Peygamber soyundan gelenlerin türbelerine ait vâkıflardan aldığı maaşı da söyler.¹⁶⁹ Şâirin eserlerinde sıklıkla geçen ehl-i beyt sevdası vurgularından yola çıkarak da Hz. Ali’nin türbedarlığını yaptığının tahminleri kuvvetlenir. Kanûnî Sultan Süleyman’ın Bağdat’ı teslim aldığı zaman Fuzûlî’nin türbedarlık maaşı kesilmiş¹⁷⁰, sebebi olarak da Fuzûlî’nin şeriatı aykırı söylemlerinin bu sonucu hazırladığı ileri sürülmüştür.¹⁷¹

Bu tür söylemlerine örnek olarak;

“Gönül tâ var elinde câm-i mey tesbîhe el urma

Namâz ehline uyma anlarunla durma oturma

Eğilip secdeye salma ferâgat tâcını baştan

Vuzûdan su sepüp râhat yuhusun gözden uçurma”¹⁷² dizeleriyle başlayan

gazeli örnek verilebilir. Fakat bu tarz şiirler, Dîvân edebiyatında sıklıkla geçmekte ve ham sofuları yerer bir mahiyet de arz etmektedir.

¹⁶⁶ İpekten, *Fuzûlî*, 1973, s. 25.; Ayrıca bkz: Gölpınarlı, *Fuzûlî Divanı*, s. XII, XV, XVIII.

¹⁶⁷ Bkz. Sadık Tural, Müjgan Cumbur, Hüseyin Ağca, *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Türk Dünyası Ortak Edebiyatı*, Atatürk Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay. Ankara, 2004, cilt IV, s. 91.; Ayrıca bkz: *Türk Ansiklopedisi*, cilt XVII, s. 78.

¹⁶⁸ Bkz. Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, 11. Baskı, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul 2002, cilt II, s. 573.

¹⁶⁹ Bkz. Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s. 18.

¹⁷⁰ Bkz. Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, s. 573.

¹⁷¹ Bkz. Gölpınarlı, *Fuzûlî Divanı*, s. LVII.

¹⁷² Ali Nihat Tarlan, *Fuzûlî Dîvânı Şerhi*, Akçağ yay., 1981, ss. 610-613.

Şâirin “Farsça Dîvân’ında yer alan bir kıtasında ‘biz Peygamber ailesinin kapısının râtibesini(maaşını) yemekte, onunla geçinmekteyiz ve bir ömürdür bu râtibe(maaş) bize ulaşmaktadır. Ona layık olduğumuz için kapısı bizim yüzümüze kapanmamıştır.’¹⁷³” demesinden de geçim kaynağının ne olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca şâirin yazdığı kasideler karşılığında az çok caize aldığı ve bunun da geçimine yardımcı olduğu kuvvetle muhtemeldir.¹⁷⁴

I. H. Fuzûlî’nin Şîliği Meselesi

Fuzûlî Müslüman bir halkın içinde dünyaya gelmiş ve kendisi de İslam’a bağlı bir şekilde yaşamıştır. O, imânî sağlam, ahlâkî meziyetleri üstün, büyük bir insan, tam bir Müslümandır.¹⁷⁵ Kaynaklar, onun içinde bulunduğu coğrafyada koyu bir Şîî inancın hâkim olması ve bunun şâiri derinden etkilemesi sebebiyle onun Müslümanlığının Şîî çizgisine yakın olduğu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunu da Fuzûlî’nin eserlerindeki ehl-i beyt sevgisinden yola çıkarak ileri sürmektedirler. Hz. Ali ve On İki İmam methine de dayanarak¹⁷⁶ onun Şîî olduğu söylenir. Fakat kesin delillerle bunun böyle olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü başka bir taraftan Fuzûlî’nin Şîî olabileceği görüşüne karşı çıkararak onun Sünnî inanca bağlı olduğunu ileri sürenler de olunca bu mesele tartışmalı bir hal almıştır. İlk kez Fuat Köprülü tarafından Fuzûlî’nin Şîî olduğu görüşü ileri sürülmüş, daha sonra bu görüşün taraftarları ve karşıtları ile iki farklı kesim oluşmuştur. Tartışmanın taraftarları genellikle şâirin edebi eserlerinde yer alan aşırı ehl-i beyt muhibbi ifadelerden¹⁷⁷ dolayı karşı karşıya gelmişlerdir. “Fuzûlî’nin “*Matla’u’l İ’tikad fi Ma’rifeti’l Mebde ve Mead*” adlı eserinde onun Şîîliğe olan bağlılığının açıkça yazdığı varsayılmış fakat bu varsayım kesin bir delile dayanmamıştır. Eser bulunup incelendiğinde Şîîlik ile ilgili hiçbir ifadeye rastlanmadığı, tam tersi Sünnî inancın ele alındığı ortaya çıkınca

¹⁷³ *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, a.g.e., s. 251.

¹⁷⁴ Bkz. Gölpinarlı, *Fuzûlî Divanı*, s. XVIII.

¹⁷⁵ Hasibe Mazıoğlu, *Fuzûlî ve Türkçe Dîvân’ından Seçmeler*, 1. Baskı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1986, s. 15.

¹⁷⁶ Bkz. *Türk Ansiklopedisi*, a.g.e., s. 78.

¹⁷⁷ Ramazan Altıntaş, “Fuzûlî’de Bilgi ve Tabiat Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 6, Sayı:1,(37-54), 2002, s. 40.

onun Şîî olduğu teorisi zayıflamıştır.”¹⁷⁸ Eseri bu şekilde kâleme almasını ise şâirin Şîî olduğu görüşünün taraftarları, takıyye yapmış olmak olarak adlandırmışlardır.

Fuzûlî'nin Şîî olduğuna da Sünnî olduğuna da delil olarak gösterilebilecek şiirleri vardır. Hz. Hüseyin ve yanındakileri şehid edildiği Kerbelâ olayına duyduğu üzüntüyü ifade için yazdığı “*Kerbelâ Mersiyesi*” ve buna benzer şiirleri onun Şîî olduğu ihtimalini kuvvetlendirirken; Hz. Peygamber için yazmış olduğu en güzel naat örneklerinden biri olan meşhur “*Su Kasidesi*” ve bunun gibi şiirleri onun Sünnî olduğu kanaatinde olanların tahminlerini kuvvetlendirmektedir. Ayrıca, Fuzûlî’de hiçbir yerde açıkça Şîî olduğunu söyleyen ifadelerin bulunmaması ve Hz. Peygamberden sonra diğer üç halifeyi reddedip sadece Hz. Ali’yi kabul ettiğine rastlanmaması onun Sünnî olduğuna delil olabileceken; Hz. Ali ve diğer ehl-i beyte övgü dolu şiirler kaleme alması ise onu Şîî olduğu taraftarlarınca delil gösterilebilir.

Fuad Köprülü Fuzûlî'nin kat’i olarak Şia-ı İmamiye mezhebine bağlı olduğunu söyler.¹⁷⁹ Yine Fuzûlî üzerine birçok araştırma yapan Abdülbâki Gölpınarlı da Fuzûlî'nin eserlerinden, dönemin tezkirelerinden birtakım delil ve vesikalar göstererek Fuzûlî'nin Sünnî olamayacağını yâni onun açıkça Şîî olduğunu söylemektedir.¹⁸⁰ Ayrıca Hasibe Mazıoğlu da Fuzûlî'nin çok lirik bir şekilde Kerbelâ şehidlerine yazdığı *Kerbelâ Mersiyesi* ve Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i *Farsça Dîvân*’ındaki kasidelerinde çokça övmesini delil göstererek onun Şîî olduğuna hükmeder.

Süleyman Nazif ise kat’i bir şekilde bu iddiaya karşı çıkararak Fuad Köprülü’yü eleştirmiş, bu konuyu şâirin eserlerinden kesin ifadelerle ele alarak şairin Şîî olmadığı vurgusunu yapmıştır.¹⁸¹ Vasfi Mahir Kocatürk de Fuzûlî'nin Sünnî olduğunu ve ayrıca tasavvufî yollardan olan Bektaşiliğe meylettiğini söylemektedir.¹⁸² Bir taraftan da Fuzûlî'nin bulunduğu ortamın da etkisiyle gençlik yıllarında Bâtînîliğe hatta bundan da öte Hurufiliğe meylettiğini iddia edenler vardır. “Fuzûlî'nin Bâtînî olduğunu iddia etmek mübalağalı ve yanlış bir görüş olduğu konusunda çoğu kaynak müşterektir. Bu konuda, Fuzûlî'nin edebî hayatının ilk

¹⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, (proje başkanı: Sadık Tural) Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 2004, cilt IV, s. 92.

¹⁷⁹ Bkz. Fuad Köprülü, “*Fuzûlî*”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB yayınları, cilt 4, ss. 689-691.

¹⁸⁰ Bkz. Gölpınarlı, *Fuzûlî Divanı*, ss. VII, VIII, IX, X.

¹⁸¹ Detaylı bilgi için bkz: Nazif, *Fuzûlî*, ss.68-87.

¹⁸² Bkz. Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 338.

zamanlarında Bâtınîliğin etkisi altında kaldığı, daha sonra “Vahdet-i Vücûd” felsefesini tamamıyla benimsediği fakat bu düşünceyi İslamî ölçüler içinde ele alıp aşırıya gitmediği¹⁸³ ifade edilmiştir.

Fettah Kuzu, Abdülbâki Gölpinarlı'nın Fuzûlî'deki Şîliğe dair kesin deliller olarak sunduğu Fuzûlî'nin eserlerinden bir kısım bölümlerin aslında açık ve kesin olarak Fuzûlî'nin Şîliğine delil sayılamayacağını beyan etmiştir. Dolayısıyla Gölpinarlı'nın birtakım zorlayıcı, yanlı ve yanlış bir tutumla Fuzûlî'yi Şîî göstermeye çalıştığını ifade etmiştir.¹⁸⁴ Fuzûlî'nin Şîî olup olmadığı meselesini ele alan ve nihayetinde Fuzûlî'nin Şîî olmadığı yönünde hüküm verilen bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır ki merak edenler, bu konu hakkında daha detaylı bilgi edinmek isteyenler bu kaynağa mürâcat edebilir.¹⁸⁵

Fuzûlî, Bağdat'ın Şîî olan Safevîler'in idaresindeyken yönetimdeki kişilere övgü dolu kasideler sunmuştur. Daha sonra Bağdat Kanûnî zamanında Osmanlı hâkimiyeti altına girince bu defa da Kanûnî'ye ve Osmanlı devlet adamlarına övgü dolu kasideler sunmuştur. Tabii bu tutum gelenekten gelen ve şâirlerin kendilerine bir destek ve koruma sağlama amaçlarıyla değerlendirilebilecek bir durumdur. Fakat Fuzûlî her iki yönetimden de istediği desteği görememiştir. Şîî yöneticilere övgüler düzen bir şâire Sünnî bir yöneticinin haliyle ihtiyatlı yaklaşması muhtemel görülmüştür. “Fuzûlî'nin Şîî olduğunu, Şîî şaha ve yöneticilerine kasideler yazdığını Osmanlı yöneticileri mutlaka biliyorlardı. Bu yüzden Sünnî yöneticilerin Fuzûlî'ye lütufkâr davranmadıkları düşünülebilir.”¹⁸⁶

Fuzûlî'nin Şîî olduğu görüşü “onun mutedil bir Şia-i İmamiyye mensubu olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır.”¹⁸⁷ Fuzûlî Şîî olsa bile “mutaassıp bir Şîî değildir.”¹⁸⁸, “dinsel inançlarında katılık yoktur.”¹⁸⁹ gibi ifadelerle onun Şîîliği

¹⁸³ Bkz. Turgut Karabey, “Fuzûlî'nin Bazı Türkçe Şiirlerinde Görülen Batınî Temayüller”, *Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 35, Erzurum, 2007, (59-72) s. 70.

¹⁸⁴ Bkz. Fettah Kuzu, “Şâir Üzerine Yanlı(ş) Değerlendirmeler: Abdülbâki Gölpinarlı ve Bir Fuzûlî Kritiği”, *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 17 (2), (499-507), 2008. s. 500-506. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/451524> (24. 08. 2020)

¹⁸⁵ Meryem Şeyma Karaca, *Fuzûlî'de Teşeyyu'*, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Türk İslam Edebiyatı Bilim Dalı, Bursa 2019, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

¹⁸⁶ Zülfi Güler, “Fuzûlî'nin Osmanlı'ya Bakışı”, *Journal of Turkish Language and Literature*, Volume:3, Issue:4, Autumn 2017, (93-100), s. 95.

¹⁸⁷, Karahan, DİA, *Fuzûlî*, 1996, s. 242.

¹⁸⁸ Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s. 19.

belirtilmeye çalışılır. Benzer şekilde “Üç dilde ortaya koyduğu eserleri onun oldukça samimi, mutedil, mezhep mücadele ve münakaşalarına girmeyen sûfî meşrep bir Şîf olduğu”¹⁹⁰ ifadesi de buna katkı sağlar.

Diğer taraftan da o, meşhur *Su Kasidesi*’ni Hazreti Peygambere övgü olarak kâleme almıştır. Bunun yanında peygambere yazdığı başka naatları da vardır. 16. yüzyılın büyük şâiri Fuzûlî, aşktaki derinliğini, inceliğini ve coşkunu, dine ve peygambere olan bağlılığından hareketle naatlara çok güzel bir şekilde yansıtmıştır.¹⁹¹ Yine Sünnî olan ve Sünnî inanç politikası güden bir padişah olan Kanûnî, Bağdat’a girdiğinde ona ve beraberindeki devlet ricaline de övgü dolu kasideler sunmuştur. Bu da gösterir ki Fuzûlî Sünnî inanca da karşı değildir. Şunu da söylemekte fayda vardır ki; “Fuzûlî’nin Şîf veya Sünnî olması onun şâir kişiliğine hâle getirmeyeceği gibi değer de katmayacaktır.”¹⁹² Bu sebeple onu, mezhebî aidiyetiyle sınırlandırarak belli bir kesime mâl etmemek gerekir. Çünkü o, hem bütün Türk milletlerinin sahiplenmesine mazhar olmuş hem de evrensel mânâda şâirliğini ortaya koymuş bir kişidir. “*Hiç şek yoh kim bu nusret nusret-i İslâmdur.*”¹⁹³ mısramına bakıldığında şâir için esas olan dinin kendisi ve zaferidir. Bu esasın kaynağı da onun Hz. Muhammed’e ve bütün genişliğiyle Ehl-i Beyte duyduğu büyük ve samimi sevgidir.¹⁹⁴

Son olarak denilebilir ki “o mazbut, dindar, şeriata sıkı sıkıya bağlı bir insandır.”¹⁹⁵ “Ulemâ-yı din ve evliyâ-yı kâmilin ilm ü irfan-ı Muhammedî ile ruh, zevk ve saadet buldukları için ‘Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır.’ Hadis-i şerifine göre daima ilm kapısında bulunurlar ve kemâl-i muhabbet ü sadakate o kapıdan ayrılmazlar. İşte Fuzûlî de o kâmillerdendir.”¹⁹⁶ Dolayısıyla Hz. Ali’yi ve ehl-i beyti sevmek her Müslüman kişi sevebilir ve her Müslümanın sevmesi de

¹⁸⁹ Cemil Yener, *Fuzûlî*, 3. baskı, Yeni Gün haber Ajansı Basın ve Yay., İstanbul, 1995, s.55.

¹⁹⁰ *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, a.g.e., s. 251.

¹⁹¹ Meheddin İspir, “Fuzûlî’nin Türkçe Dîvân’ında Naat Türü ve İşleniş”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt 7, sayı 3, 2007, (186-216), s. 186.

¹⁹² Kuzu, “Şâir üzerine Yanlı(ş) Değerlendirmeler”, s. 500.

¹⁹³ Abdülhaki Kılıç, “Fuzûlî’nin Kasidelerinde Basra Seferi”, *Türkiyat Mecmuası*, c.27/1, 2017, 171-192, s. 176.

¹⁹⁴ *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, Türk Dünyası Ansiklopedisi*, a.g.e., cilt IV, s. 92.

¹⁹⁵ Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s. 69.

¹⁹⁶ Gültekin, *Fuzûlî Hakkında Bir İki Söz*, A.g.e., sayfa numarası yok. (Fuzuli hakkındaki bu risale ile ilgili daha önce yapılmış bir çalışma daha vardır. Bk. Y. Turan Günaydın (2008), "İbrahim Aşkî'nin Fuzûlî'yi Bir Sûfî Olarak Ele Alan Risalesi", *Millî Eğitim*, S.180, s.261-288).

gereklidir. Ayrıca Hz. Ali'ye ve ehl-i beyte gösterilen sevgi ve yapılan övgüler Şîf olmaya delil olarak gösteriliyorsa, bütün velilerin, âlimlerin hatta bütün Müslümanların Şîf sayılması gerekir. Çünkü ehl-i beyt sevgisi ve özellikle Hz. Ali sevgisi Peygamber(s.a.v.)'in kendisinde ve tavsiyelerinde de vardır. Hâliyle Fuzûlî'deki ehl-i beyt yanlı ifadele bu açıdan bakmakta fayda vardır.

II. FUZÛLÎ'NİN TASAVVUFÎ YÖNÜ

II. A. Fuzûlî'nin Genel Olarak Tasavvuf Anlayışı ve Tarikati

Fuzûlî, dünyadaki güzelliklerin aslında ilâhî güzelliğin bir yansıması olduğu ve bir kişiye duyulan aşkın gerçekte o kişide bulunan İlâhî unsura olduğunu kabul eden, Kur'an ve sünneti, peygamber gibi yaşamayı amaçlayan tasavvuf doktrininin temsilcisidir.¹⁹⁷ Şairin farklı farklı konularda yazdığı eserlerinde tasavvufa olan hâkimiyeti göze çarpar.¹⁹⁸ Tasavvuf, Fuzûlî'nin eserlerinde özellikle şiirlerinde kendisini gösteren en belirgin öğedir. Bu öğelerin çoğu mecazî ifadelerin altına saklanmış, üstü kapalı bir biçimde kendini gösterir. Şâir beyitlerine; sözcüklerin açık anlamına, mecaz anlamına, tasavvuftaki anlamına göre ayrı ayrı anlamlar vermeye çalışır.¹⁹⁹ Bu yüzden şâiri okuyup anlamak için dikkatli olmak, sözcüklerin birden fazla olan çağrışımlarını düşünmek, ayrıca; Dîvân edebiyatının inceliklerini, sonra da tasavvufun mâna ve derinliklerini iyi bilmek gerekmektedir. Çünkü Dîvân şiirinin hüküm sürdüğü bütün asırların edebî ve kültürel birikiminin arka planında din ve tasavvufun çok bariz ve yönlendirici bir etkisi söz konusudur.²⁰⁰ İlk okuyuşta maddî veya dünyalık bir içerik gibi anlaşılan satırlar, beyitler biraz derinlemesine düşünüldüğünde tasavvufî yönlerini ele vermektedir. Bu da göstermektedir ki şâir Dîvân edebiyatı ve tasavvuf alanlarına ileri derecede vâkıftır ve eserlerini yazarken bu iki alanın mâlumât ve zenginliğinden bolca yararlanır.

Fuzûlî'yi anlamak, onun şiirlerini okuyup, günümüz Türkçesine çevirmek değildir. Onu anlamak demek, onun ruhunu coşturan islâmî ve sofîyâne düşüncesini,

¹⁹⁷ Recai Kızıltunç, "Fuzûlî'nin Leyla ve Mecnun Mesnevisinde İnançlar ve Gelenekler", *Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 27, Erzurum, 2005, Prof. Dr. Şinasi Tekin Özel Sayısı, (117-144), s. 117.

¹⁹⁸ Bkz. Fuzûlî, *Rind ile Zâhid, Sihat ile Maraz*, çev. Hüseyin Ayan, 2. Baskı, Büyüyenay yay. İstanbul, 2017, s. 20.

¹⁹⁹ Yener, *Fuzûlî*, s. 44.

²⁰⁰ Mustafa ÖZTÜRK, "Dîvân'ı Bağlamında Fuzûlî'de Sevgili Kavramının Beşerî ve İlâhî Boyutları ile Sevgiliden Şikâyet", *Kadim Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2007, cilt 1, sayı 1, s. 45.

yaşantısını yaşayarak ve bilerek anlamaktır.²⁰¹ Şüphesiz Fuzûlî'nin irfan dünyasında tasavvuf başlıca kaynaklardan biridir ve şâir eserlerinde tasavvufî dünya görüşünün esaslarından ve birikiminden gerekli gördüğü ölçüde yararlanmışır.²⁰² Şâir, tasavvufî duygu ve düşüncelerini, öğrendiği zahirî ve batınî ilimlerle beslemiş, aynı zamanda benliğinde var olan aşk istidâdı ve şâirlik meziyetiyle donatarak eserlerinde sergilemiştir. Dolayısıyla, Fuzûlî'nin şâirliğiyle beraber ve ona paralel önemli bir vasfı vardır, o da tasavvuf felsefesine bağlı bulunuşudur.²⁰³ O, “tasavvuf felsefesini şiirleriyle, hayatıyla, inanışıyla kaynaştıracak kadar engin bir duyuş, düşünüş ve yaşayış sistemi halinde benimsemiştir.²⁰⁴ Tasavvufta da vahdet-i vücûd çizgisi etrafında duygularını dile getirmiştir. Zâten o “Dîvân şâirleri arasında *tek varlık* görüşünü en fazla benimsemiş olanlardandır.”²⁰⁵ Şâir, ruhunun ve dimağının ihtiyaçlarını ancak vahdet-i vücûd felsefesi ile tatmin edebilmiştir.²⁰⁶ Bu sebeple, “Türk-İslam âleminde onun adı sadece büyük bir şâiri değil aynı zamanda velilik mertebesine yükselmiş bir Hak aşğını çağrıştırmaktadır.”²⁰⁷ Onun vahdet-i vücûdteki birlik düşüncesine örnek olarak şu dizesi gösterilebilir:

“*Ger men men isem nesen sen ey yâr*
Ger sen sen isen neyem men-i zâr.”²⁰⁸

Fuzûlî'nin eserlerinde ele aldığı konular ve bu konulara olan bakış açısı tasavvufî düşünce sistemiyle yakından alakalı ve hatta iç içedir. Yalnızlık, fakirlik, yoksulluk, kimsesizlik gibi mevzular çoğu zaman mecazî ifadeler üzerinden tasavvufî kapısına çıkmaktadır. Bu mevzular hakkındaki ifadeleri onun hayata bakış açısını karamsar gibi gösterse de o her şeyiyle Allah'a bağlı, Allah'a dayanan mutasavvıf bir duruş sergiler. Gazellerinde tasavvufî remizlerin arkasında çok kuvvetli bir Allah sevgisi vardır.²⁰⁹ Bu vesileyle de eserlerinde varış noktası Allah'ın huzuru, Allah'ın

²⁰¹ Erol Çamyar, “Fuzûlî ve Bâki Dîvânı'nda Belâ Kavramlarının Karşılaştırılması”, *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, sayı 2, yıl 2012, (58-99) s. 65.

²⁰² Bkz. Tural, Göçgün, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı*, cilt VI, s. 456.

²⁰³ Hacıeminoğlu, *Fuzûlî*, s. 14.

²⁰⁴ Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 1971, s. 534.

²⁰⁵ Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, s. 575.

²⁰⁶ Köprülü, “*Fuzûlî*”, İ.A. s. 691.

²⁰⁷ Karahan, “*Fuzûlî*”, DİA, s. 242.

²⁰⁸ İpekten, *Fuzûlî*, 2011, s. 49.

²⁰⁹ Aybet, “...*maddi kültür*”, s. 3.

kapısı olur. Hepsinde tasavvufî aşkı işlediği 300 gazelindeki olgunluk, lirizm, ahenk, samimiyet ve derin hassasiyetle yüzyıllar boyu sevilerek okunmuştur.²¹⁰

Tasavvuf Fuzûlî’de bir gaye değil²¹¹, bir vasıta²¹². Onun şiirlerinde tasavvuf, herhangi bir propaganda mevzuu değil, ilâhî duygularını besleyip bu duyguları bütünleyen bir düşünce sistemi ve bir inançtır.²¹³ O eserlerinde tasavvufa teorik olarak yer vermemiştir; tasavvufî düsturları bizzât kendi hayatında yaşayan ve uygulayan biri olarak yer vermiştir. Suffilerin yüzyıllar önce söylediği “tasavvufun önceden kendisi vardı, adı yoktu; şimdi adı var, kendisi yok.” sözü Fuzûlî’de tam tersi bir şekilde yer alır. Daha açık bir ifadeyle şâirin, tasavvufa hayatında önemli ölçüde yer verdiği ama teorik olarak tasavvufun adından söz etmediği fark edilir.

Şâirin tasavvuf eğilimini Şîilik ile birleştirenler olmuştur. Haliyle onun Şîî olduğu bu yolla da ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Köprülü, “Fuzûlî’nin Vahdet-i vücûd mesleğine mensup bir sûfî ve imamiye-i isna aşeriye mezhebini kabul etmiş bir Şîî olduğunu söylemek her halde yanlış değildir.”²¹⁴ beyânında bulunurken; Kabaklı, “Fuzûlî’de biraz Şîîliğe kaçan İslamlıkla tasavvufun iyi kaynaştığı”nı belirtmiştir.²¹⁵ Ayrıca “üç dilde ortaya koyduğu eserleri onun oldukça samîmi mutedil, mezhep mücadele ve münakaşalarına fazla girmeyen sûfî meşrep bir Şîî olduğu”²¹⁶ da savunulmuştur.

Şâir, “üç dile olan güçlü hâkimiyeti sayesinde kullandığı kelimelerin çağrışım yapan bütün anlamlarını mısralarına yüklemiş, güçlü bir inançla benimsediği tasavvufun bütün inceliklerinden faydalanmıştır.”²¹⁷ “Fuzûlî’nin çoğu tasavvufî içeriğe sahip olan eserlerinde çok katmanlı bir söyleyiş özelliği vardır. Bu çok katmanlı söyleyiş tasavvufun mecazlarla ve istiarelerle oluşturulan ifade özelliğinden kaynaklanmaktadır.”²¹⁸ Fuzûlî bu özelliğini Farsça Dîvânî’nin mukaddimesinde de dile getirerek kolay anlaşılabilir bir üsluba, mazmun inceliğine karşı yaratılışında aşırı

²¹⁰ Macit, İsen ve diğerleri, *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, a.g.e., s.93.

²¹¹ İpekten, *Fuzûlî*, 1973, s. 30.

²¹² Mazioğlu, *Fuzûlî ve Türkçe Divan’ı...*, s. 23.

²¹³ Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 540.

²¹⁴ Köprülü, “Fuzûlî”, İ.A., s. 691.

²¹⁵ Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, s. 574.

²¹⁶ *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, a.g.e., s. 251.

²¹⁷ Fuzûlî, *Rind ile Zahid (Fuzûlî)* Çev: Hüseyin Ayan, Milli Eğt. Bas., İstanbul, 1993, s. 10.

²¹⁸ Detaylı bilgi için bkz. Yakup Çelik ve diğerleri, Talat Sait Halman(genel editör), Osman Horata(genel editör yardımcısı), *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2. Baskı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Cilt 2, İstanbul, 2007, s.49.

bir sevgi olduğunu belirtir.²¹⁹ Özellikle tasavvuf gibi ifadeleri tarifte kelimelerin yetersiz kaldığı soyut bir ilimde mecaz çokça başvurulan bir yöntemdir. Bu da Fuzûlî'nin eserlerinde kendini oldukça fazla gösterir. Yâni tasavvuf Fuzûlî'nin şiirlerinde diğer gerçek mutasavvıf şâirlerde olduğu gibi açık değil, şiirin derinliklerinde gizlenmiştir.²²⁰ Şiirlerinde geçen “şarap, kadeh, meyhane, sevgili” gibi ifadeler çoğunlukla mecaz anlamlarıyla kullanılmış ve tasavvufî bir anlam boyutuna geçirilmiştir. Bu durum Dîvân edebiyatı şâirlerinde bir gelenek haline gelmiş ve çoğu şâir bu şekilde mecazlı bir tasavvufî yönelim göstermiştir. Maddî ve görülebilen unsurlarla mânevî ve görülemeyen durumları daha rahat ifade edebilmek için bu yöntem klasik edebiyatta adeta olmazsa olmaz ortak bir başvuru noktası olmuştur. Aynı şekilde tasavvuf alanındaki eserlerde de mecazî ifadeler yoğun bir şekilde görülmektedir. Bunu, genel olarak şiirlerde daha net bir şekilde görmek mümkündür.²²¹ Fuzûlî de eserlerinde bu ortak başvuru merkezinden yararlanmıştır.

“Fuzûlî şiirlerinde daima dünyanın malından, mülkünden ve onun her türlü zevklerinden uzak kalmak ister. Buna Fuzûlî fakirlik(fakr), yokluk der.”²²² İşte tam da bu noktada tasavvufun seyr ü sülûk yolundaki bir mertebesi olan fakr makamı Fuzûlî'nin şahsında ve şiirlerinde karşımıza çıkar. Fuzûlî hem gerçek mânâda hem de mecazî mânâda fakr içinde bir hayat yaşamıştır. Ayrıca o fakirliği sayesinde fenâyâ, ilmi sayesinde de bekâyâ ulaşmıştır. Özellikle gurbette yaşamış olduğu mihnet ve sıkıntılar ona bu halleri yaşatmıştır. Bütün bu fakirlik, yokluk, dünyaya ve dünyalıklara meylectmeme durumu ise Fuzûlî'deki zühdî hayatın göstergesi olmuştur. O, tam olarak “zühd” denilebilecek bir hayat tarzı ve dünya görüşü benimsemiştir. Hatta onun mecazî aşktan ilâhî aşka varışı anlattığı meşhur eseri *Leyla ile Mecnun* 'da bu tasavvufî makamları bariz bir şekilde görmek mümkündür.

Fuzûlî, yalnız bir yaşam sürmüş ve bu durum kendisi için bir nevi uzlet olmuştur. Uzlet ise tasavvufta insanlardan uzaklaşıp Allah ile baş başa olma durumudur. Fuzûlî, hem maddî anlamda; diyar-ı gurbet diye belirttiği Bağdat'ta vatanından ayrı olduğunu belirtmesiyle, hem de nefsinin ona hoş ve cazip

²¹⁹ Tural, Göçgün, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı*, cilt V, s.252.

²²⁰ İpekten, *Fuzûlî*, 1973, s. 20.

²²¹ Detaylı bilgi için bkz. Mahmut Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir*, 1. Baskı, Sufi kitap yay., İstanbul 2017.; Ekrem Demirli, *Şâir Sûfîler*, 2. Baskı, Sufi kitap yay., İstanbul, 2018.

²²² Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s.70.

gösterebileceği istek ve arzuları terk etmesiyle mânevî anlamda uzlet hayatı yaşamıştır. Üstelik böylesi bir uzlet hayatı yaşayacak dinî ilme ve bilgiye sahiptir. Yani tarikatlarda olan uzlet telakkisini Fuzûlî günlük hayatına aksettirmiştir. Bunu da

“*İhtilât-i halkdan çekdüm ta ‘allük dâmenin*

Kâf-i ‘uzletde mana sîmurg-nisbet âşiyân” ve

“*‘Âlem-i ‘uzletin yegânesiyem*

*Kâf’dan Kâf’a yoh mana hemtâ”*²²³ gibi şiirlerinde aksettirmiştir. Bunlarda ve benzeri örneklerde, Fuzûlî’nin şahsının ve yaşantısının bir aynası denilebilecek eserlerinin tasavvufî unsurlarla bezeli olduğunu görmek mümkündür.

Tasavvufun zengin düşünce sistemi ile şiir dilinin yapı ve muhteva imkânlarını başarıyla yoğuran Fuzûlî, anlam derinliği ve güçlü bir lirizmle şiirlerine renk katmış ve adını ölümsüzleştirmiştir.²²⁴ Şâir, özellikle *Leyla ve Mecnun* mesnevisinde tasavvufî çizgisini zirveye çıkarmıştır. Merkezi ilâhî aşk olan eserde, maddî ve mecâzî örtüsünden arındırıldığında tasavvufa ait birçok hâl ve makamın barındığı ortaya çıkar. Eser, Leylâ’dan Mevlâ’ya giden bir aşk akışı içinde meydana getirilmiştir. Dolayısıyla bu aşk mecâzî aşktan hakîkî aşka, beşerî aşktan ilâhî aşka geçişin ve varışın bir serüvenidir. Fuzûlî’nin bunun gibi birçok eseri tasavvufu örtüşen bir hüviyet kazanmıştır.

Fuzûlî’nin, tasavvufu eserlerinde bolca işlemiş olmasının birçok nedeni vardır. Birincisi şâirin doğup büyüdüğü ve hayatının sonuna kadar yaşadığı yer olan Irak’taki Bağdat ve Kerbelâ topraklarıdır. Eserlerini bu toprakların havası ve suyundan etkilenerek ilâhî nefhalı duyuş ve dokunuşlarla meydana getirmiştir. İkincisi özünden, yaratılışından gelen üstün lirizmini ifade etmedeki en uygun yolun tasavvufî sembol, mecaz ve unsurlar olmasıdır. Yaşadığı hayat şartları, dönemindeki çevrenin genel durumu, sahip olduğu dünya görüşü ve mizacı onu doğal olarak bu yola itmiştir. Üçüncüsü çocukluğundan ömrünün sonuna kadar ilim öğrenmesi ve bu öğrendiği ilimler arasında mânevî ilimlerin büyük bir yekûn tutmasıyla bunları eserlerine aksettirmesidir. Böylelikle Fuzûlî eserlerinde tasavvufu merkeze koymuştur, diyebiliriz.

²²³ Zülfî Güler, “Fuzûlî’nin Dîvânına Sosyal Psikoloji Açısından Bir Bakış (Ötekileştirilmiş Fuzûlî)”, Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, yıl:4, sayı:7, Aralık, 2011,(85-106), s. 94.

²²⁴ Bahir Selçuk, “Fuzûlî’de Melamet Kavramı”, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 16, Sayı 2, 2007, (487-502), s. 501.

Çeşitli kaynaklarda Fuzûlî'nin Bektaşilik tarikatına mensub olduğu ifadesi geçmekte olsa da bu ifade kesin bir delile dayanmamaktadır.²²⁵ Sadece hemşehrisi ve çağdaşı Ahdî tezkiresinde Fuzûlî'nin ehl-i tarikatten olduğunu söyler.²²⁶ Fakat Fuzûlî'nin eserlerinde belli bir tarikat intisabının olduğuna dair bilgi geçmemektedir. Bununla ilişkili olarak Gölpınarlı, şâirin tarikat bağlılığı olmadığı gibi kendisini tasavvufa da kaptırmadığını ve Vahdet-i vücûd görüşünü asla benimsemediğini söyler.²²⁷ Fakat bu görüş, Fuzûlî'nin eserlerinin merkezinde olan ve neredeyse her satır ve mısrada kendini belli eden tasavvufî ima ve işaretleri görmezden gelir. Çünkü Fuzûlî'nin eserleri de kendisi de tasavvufa olan bağlılık ve yönelmeyi açıkça belli etmektedir.

Fuzûlî'nin tarikat mensubiyetine ilişkin ortaya konan delillerden bazıları kabrinin bulunduğu mekânla ilintilidir. Nereye defnedildiği, kabrinin nerede olduğu konusunda bir görüş birliği bulunmasa da bazı araştırmacılar, türbesinin yıkılmış bir Bektaşî dergâhının yanında olmasını delil göstererek onun Bektaşiliğe bağlı veya yakın olduğu görüşünü savunmuşlardır.²²⁸ Hatta şâirin adına yapılan türbede şeyhi ile beraber defnedildiğini ileri sürenler de vardır. “Bu konuda ilk bilgi, Süleyman Faik Efendi Mecmuası'nda olup Fuzûlî'nin mezarının Kerbelâ'da İmam Hüseyin türbesinin yakınında olduğu”²²⁹ şeklinde geçmektedir. “Hz. Hüseyin türbesini son yıllarda ziyaret eden Azerbaycanlı ilim adamları bu türbenin yakınında Fuzûlî'nin mermer bir mezarı bulunduğunu” bildirmişlerdir.²³⁰

Bize göre Fuzûlî'nin incelediğimiz *Sihhat u Maraz* eseri onun Bektaşî olduğu ihtimalini güçlendirip destekler mâhiyettedir. Çünkü eserin tasavvufî ağırlığının olduğu ikinci kısımda, Bektaşilerin benimsediği dört kapı kırk makama karşılık gelen bir akış gerçekleşmektedir. Şöyle ki, Aşk, Hüsn'ü arayan Ruh'a, Hüsn'ü gösteren deliller niteliğinde ön izleme yaptırır. Bu şekilde Ruh'un kendindeki Hüsn'ü ona göstermek ister. Bu merhaleden, şeriat bilgisi çıkarımını yapabiliriz. Dolayısıyla buna “*Şeriat Kapısı*” diyebiliriz. Burada Ruh, Hüsn'ü bilir, onun numunesini görmek için bazı rutinler yapar, bazı yöntemler uygular ama onun aslını görmeyi her dâim

²²⁵ Bkz. Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, s. 575; Ayrıca bkz. Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s. 26.

²²⁶ Bkz. *Türk Ansiklopedisi*, a.g.e., cilt XVII, s. 79.

²²⁷ Bkz. Gölpınarlı, *Fuzûlî Divanı*, s. LIX, LX.

²²⁸ Bkz. Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 532.

²²⁹ Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s. 21.

²³⁰ Tural, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı*, cilt IV, s. 91.

arzular. Bundan sonraki ikinci aşamada Ruh, şeriat bilgisi diyebileceğimiz görüntülerle yetinemez ve Hüsn'ün kendisine ulaşmak için yolculuğa çıkar. 'Maşukluk Çölü' denilen ten diyarına yapılmış bu yolculuktaki çöl, tarikate karşılık geldiğinden bu evreyi "*Tarikat Kapısı*" olarak adlandırabiliriz. Maşukluk çölündeki yolculuğunda çeşitli duraklardan geçip aradığını bulamayan Ruh, üçüncü aşama olan 'Âşıklık Diyarı'na geçer. Burada da çeşitli menzilleri aşar. Bu evreye üçüncü kapı olan "*Mârifet Kapısı*" diyebiliriz. Burada da istediğini bulamayan Ruh, Aşk'ın bildirmesiyle basiret gözünü açar, gerçeği anlar ve böylece "*Hakikat Kapısı*" diyebileceğimiz son aşama olan vahdet makamına, 'Vahdet-i Vücûd'a varır. Dört kapı kırk makam diyebileceğimiz bu duraklar ve menziller çalışmanın dördüncü bölümünde ayrıntılı olarak açıklanmaktadır.

II. A. Fuzûlî'nin Aşkı

Tasavvufta aşk her şeyin üstünde tutulmuş, Yaratıcıya olan aşk en büyük zenginlik, en büyük sermaye, ulaşılmak istenen en büyük hedef olarak kabul edilmiştir. Tasavvufi anlamda aşkın özü ise kudsî hadis olarak bilinen ve kabul edilen "Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim. Bilinmek için âlemi yarattım." beyanına dayandırılmıştır.²³¹ Bu beyana göre kâinat ve içindeki her şey ve özellikle insan Allah'ın bu isteğinden, muhabbetinden dolayı yaratılmış ve yine Allah'a dönmek üzere vücud verilerek kâinata gönderilmiştir. Bunların içinden insana "eşref-i mahlûkât" sıfatı verilmiş ve yaratılanların içinde insana en şerefli, en üstünü olma payesi lütfedilmiştir. "Bu hadis-i kutsiden anlaşıldığına göre muhabbet(aşk) önce Hakdan zuhur etmiş ve bütün kâinatın yaratılmasına sebep olmuştur. Binaenaleyh, mevcut âlemler içinde aşkın yabancı olabilecek bir zerre dahi yoktur. Fakat her mahlûkun aşkı, kendisinin istidadına ve zevkine göredir."²³² Fuzûlî de mevcudâtın yaratılışının sebebini aşk- sevgi- muhabbet olarak şöyle açıklar:

"Ârif ol sevdâ-yı ışk inkârın itme ey hakîm

*Kim vücûd-ı halkdan ancak bu sevdâdur garaz"*²³³

²³¹ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, s. 132.

²³² Özdemir, *Tüm Zamanların Şâiri*, s. 23.

²³³ Ey bilgin! Ârif ol(gerçeği bil), aşk sevdasını inkâr etme, çünkü yaratılışın varlığından maksat bu sevdadır. Mazioğlu, *Fuzûlî ve Türkçe Divan'ı*, ss. 148,149.

Aşk Fuzûlî’de, bütün hayatı boyunca peşinde olduğu ve eserlerini de bu tema etrafında olgunluğa kavuşturduğu yegâne duygudur. O aşk vasıtasıyla hayata tutunur, aşk vasıtasıyla eserlerini oluşturur, aşk vasıtasıyla kendini ifadeye yol bulur. Aşk onun hayatının adeta olmazsa olmazıdır. Aşkın kendi hayatındaki önemini o şu kıtasındaki dizeleriyle ifade eder:

“İlm kesbiyle paye-i rif’at
 Ârzû-yı muhal imiş ancak
 Işk imiş her ne var âlemde
 İlim bir kıl u kâl imiş ancak”²³⁴

Nice ilim öğrenen, çocukluktan itibaren ömrünü ilim öğrenmekle geçiren Fuzûlî, bu dizeleriyle aşkını, aşkınlığını ve kendini aşmışlığını gayet açık ve net bir şekilde ifade etmektedir. Böylelikle Fuzûlî, bu dünyada aşktan başka her şeyin geçersiz olduğunu, tek gerçeğin aşk olduğunu söyler. “Işk imiş her ne var âlemde, İlim bir kıl u kâl imiş ancak” beyitinden anlaşıldığına göre aşk, Fuzûlî için “hem şiir yazma gücü, hem yaşamının mânâsı, hem de bir çeşit ahlâktır.”²³⁵ Fuzûlî’nin sadece bu iki dizesi içinde ummanları barındıran bir mâhiyettir. Öyle ki bu tek beyit üzerine koca bir kitap kaleme alınmıştır.²³⁶ Dolayısıyla ilim öğrenmeyi şiir yazmaktan daha üstün gören, ilimsiz şiirin temelsiz duvar gibi desteksiz olacağını belirten bir şâirin böyle dizelerle aşkı anlatması, aşkı ne denli her şeyin üstünde tuttuğunu anlamaya, anlatmaya kâfidir.

Fuzûlî, şiirlerinde aşk temini en iyi işleyen şâirlerin başında gelmektedir.²³⁷ Şair, şiirlerinin genelinde âşık, aşka âşık bir şâir portresi çizer. Aşk şâiri olarak anılması da bu sebeptedir. Şâir, “olgunlaşma sırrını, nefsinin yenmeyi ve dünyadan kurtulma çaresini ancak aşkta bulmuştur.”²³⁸ Fuzûlî aslında, içinde bulunduğu maddî ve mânevî çevrenin, maddî ve mânevî bunalımından kaynaklanan durumlar sebebiyle bir çıkış noktası olarak aşka sığınmıştır. Bu aşka, içinde bulunduğu her türlü

²³⁴ İlim kazanarak yüksek mevki elde etmek gerçekleşmeyecek bir arzu, bir hayâl imiş. Âlemde her ne varsa aşk imiş. İlim sadece kuru bir laftan, dedi denilmeden ibaretmiş. Mazioglu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s. 26.

²³⁵ Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, ss. 576, 577.

²³⁶ Bu kitap için Bkz. İhsan Fazlıoğlu, *Fuzûlî Ne Demek İstedi*, Papersense Yay., İstanbul, 2015.

²³⁷ Mehmet Ulucan, “Fuzûlî’nin Rakiplerine Dair Bir Değerlendirme”, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt 25, sayı 2, 2015, s. 78.

²³⁸ Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, s. 575.

sıkıntıdan uzaklaşmak için bir kaçış yolu olarak başvurmuştur. Bu vesileyle içini aşk vasıtasıyla aşka dökmüş, oradan da eserlerine varan bir yol oluşmuştur.

Şiirleri şerhe tâbi tutulduğunda üstün birer sanat örneği ortaya çıkarken çok katmanlı bir yapıyla da karşı karşıya kalınır. “Dîvânı’nda ve diğer bütün eserlerinde, iki cihetiyle beraber ele alınan aşktan söz etmek mümkündür. O’nun edebî şahsiyetini ören en önemli husus, şiirlerinden, ilki çok açık, ikincisi daima derinlerde olan bir başka anlam çıkarılabilmesidir.”²³⁹ Çünkü mânâ olarak yoğun olan bu şiirler hem mecazî aşk ve sevgiye hem de ilâhî aşk ve sevgiye kapı aralayan bir boyuttadır. Beşeri aşkı anlatırken bile onun arkasında, aslolanın, yâni hakîkî aşkın varlığını sezdirir.²⁴⁰ Bu durum aslında Dîvân edebiyatından gelen geleneğin bir özelliğidir. Bu sebeple Fuzûlî’de mâşuk; bazen ilâhî anlamdaki sevgiliyi ifade ederken bazen de beşeri anlamdaki sevgiliyi ifade eder. Bazen ise tamamen birbirine kenetlenmiş bir şekilde karşımıza çıkarak birbirinden ayırt edilemez. Böylesi durumlarla karşılaşıldığında zor olan, şâirin niyetini anlamaktır. Şâirin hangi niyetle yazdığı anlaşılacağı için mâşuk meselesi her iki şekilde de yorumlanır. Şöyle de bir durum vardır ki; şâirin mizacını, meşrebini, eğilimini içinde bulunduğu ortamın dinî, sosyal ve psikolojik etkisini göz önünde bulundurarak şâirin şiirini ne niyetle yazdığını ve şiirin ne anlam taşıdığını az çok tahmin etmek mümkün olur. Buradan yola çıkarak Fuzûlî’nin söylemlerinin tasavvufî mânâyâ geldiği sonucuna varabiliriz. Onun “bazı şiirlerinde mecazî sevgiliyi kastetmiş olduğunu varsaysak bile sûflerin, “Mecaz, hakîkatin köprüsüdür.” şeklindeki veciz söyleyişi durumu açıklamaya kâfi gelir.²⁴¹ Çünkü onun şiirleri maddeden mânâyâ doğru akan ve ilâhî aşkta son bulan bir aşk duygusuyla örülüdür. “Dîvân şâirlerinin hiçbiri İlâhî veya ilâhîleştirilmiş aşk duygusuna Fuzûlî ölçüsünde sahip çıkamamıştır.”²⁴² Haliyle aşk Fuzûlî’nin en ulvi ve derman istemediği derdidir.

“Menden Fuzûlî isteme eş’ar-ı medh ü zem

Men âşıkam hemîşe sözüm âşıkânedür”²⁴³

²³⁹ Çapan, “Fuzûlî’nin Leyla vü Mecnun’u...”, s. 226.

²⁴⁰ Çapan, “Fuzûlî’nin Leyla vü Mecnun’u...”, ss. 226-227.

²⁴¹ Öztürk, “Divan’ı Bağlamında Fuzûlî...”s. 47.

²⁴² Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 538.

²⁴³ Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s. 26. Fuzûlî, benden övgü ve yergi şiirleri isteme! Ben aşığı, sözüm her zaman âşıkçadır.

Şâir “aşkın şiirini yazan, şiiri aşkın anlatılmasında araç olarak kullanan aşkın şâiri” olan bir pozisyonundadır.²⁴⁴ Kendi aşkını tarif için de eserlerini vasıta yapmıştır. Onun asıl amacı aşk(ın)ı anlatmaktır. Şiir de bunun için bir vasıta. Varlığın(ın) derinliklerinden köpürüp gelen aşkın vücut bulmuş halidir Fuzûlî’nin şiirleri. Onun aşkı doğrudan veya dolaylı bir şekilde tasavvufa çıkar. Tasavvufta, Allah’a aşk ile ulaşılır. Dolayısıyla o “aşk ehli mutasavvıflarındandır.”²⁴⁵

Fuzûlî kaynakların birçoğunda aşk şâiri olarak geçer, âşık vasfıyla ön plana çıkar. “Fuzûlî aynı zamanda güzele, iyiye, doğruya âşıktır. Ondaki aşkın ve sevginin bedenî, sefil hazlarla ilgisi yoktur. Onun aşkı maddî hazların üstünde tasavvufun ilâhî aşkı ile çok iyi uzlaşan ulvî bir aşktır. Bu yüzdendir ki Fuzûlî’nin bütün şiirlerinde ilâhî aşkı terennüm ettiğini kabul edenler vardır.”²⁴⁶ Aslında aşk sadece Fuzûlî’de değil genel olarak Dîvân edebiyatında da en çok kullanılan konu ve malzeme kaynağıdır. Aşk, şiddetli sevgi anlamıyla Klasik Türk şiirinin ve Tasavvufî Türk edebiyatının belkemiğini teşkil eder.²⁴⁷ Aşkın yanısıra sevgili, sevgiliden şikâyet de aynı şekilde hemen hemen her Dîvân şâiri tarafından işlenen en yaygın ortak konulardır. Fakat bu konuların Fuzûlî’deki işlenişi daha derin, daha lirik ve dolayısıyla daha etkileyicidir. Dolayısıyla bu durum, aşk konusunda Fuzûlî’nin ön plana çıkmasına, daha çok bilinip daha çok sevilen biri olmasına vesile olmuştur. Aşk, lirizm, samimiyet ve ifade olarak da akıcılık bir araya gelince Fuzûlî’de mükemmellik ortaya çıkmıştır.

“Onun gazellerinde ifade ettiği aşkın dünyevi mi yoksa ilâhî mi olduğu münakaşadan uzaktır. ‘Mutlak aşk’ denilen ilâhî aşkın Fuzûlî’yi yakıp tutuşturduğu açıktır.²⁴⁸ Birçok sûfî şâirin tatsız ve sıkı formüller haline getirdikleri ‘mutlak aşk’ telakkisi, onda zihnî bir mefhum olmaktan kurtularak canlı, yüksek ve olgun bir şekil

²⁴⁴ Fettah Kuzu, “Aşk ve Şiir Bağlamında Mahlas Beyitlerinden Hareketle İki Şâir, İki Şiar” *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 2018, cilt 7, sayı 1, (148-161), s. 151.

²⁴⁵ Gül Nihal İnal, “Fuzûlî’nin Tasavvufî Aşk Söylemi”, s. 74. [https://www.academia.edu/8342790/FUZ%C3%9BL%C3%8EN%C4%B0N_TASAVVUF%C3%8EA%C5%9EK_S%C3%96YLEM%C4%B0_\(24.08.2020\)](https://www.academia.edu/8342790/FUZ%C3%9BL%C3%8EN%C4%B0N_TASAVVUF%C3%8EA%C5%9EK_S%C3%96YLEM%C4%B0_(24.08.2020))

²⁴⁶ Mazıoğlu, *Fuzûlî ve Türkçe Divan’ı...*, 1986, s. 22

²⁴⁷ Pervin Çapan, “Fuzûlî’nin Leyla vü Mecnun’unda Tematik Olarak Aşk”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 4/7 Fall 2009 s. 225.

²⁴⁸ Hacıeminoğlu, *Fuzûlî*, s. 15.

almıştır.²⁴⁹ Fuzûlî'deki aşk başlangıçta “maddî ve beşerî aşktan başlayarak ilâhî, tasavvufî aşka gitmiştir.”²⁵⁰ Bu açıdan o, maddî aşkı ilâhî aşka geçişi sağlayan bir köprü olarak kullanmıştır denilebilir. Fuzûlî'nin aşkı platonik olarak başlar, daha sonra âşık ve mâşukun da dâhil olduğu bir hal alır. Onun aşkında, âşık kendisi iken mâşuk iki farklı boyutta karşımıza çıkar. Bunların biri zâhiri mâşuk(mecazî olan), diğeri de bâtinî mâşuk(hakîkî) şeklindedir. Bu iki mâşuk Fuzûlî'de o kadar iç içe girmiş vaziyettedir ki çoğu yerde birbirinden ayırt edilemezler. Şâir ilâhî aşktan mı bahsediyor, mecazî aşktan mı bahsediyor diye net olarak ayırım yapmak güç olur. Çünkü ifadeler her iki anlama gelecek şekilde, mecazen dünyevi sevgiliye, hakîkate ise ilâhî sevgiliye yorumlanır. Her halükârda sevgili etrafında dönen bir aşk bahsi vardır şâirde. Sevgili üzerinde çok durması, neredeyse tüm şiirlerini sevgili üzerine yazması bu kavramın tasavvufla olan bağlantısından dolayıdır. Çünkü sevgili tasavvufî olarak Allah'a karşılık gelir.

Fuzûlîdeki platonik aşk; ilâhî aşkı bulmada, mecazdan hakîkate varmada, araçtan amaca ulaşmada, ikilikten kurtulup vahdete ve vuslata ulaşmada bir vasıta olmuştur. Ondaki aşk gelip geçici cismani bir heves olarak değil, ömrünü o aşk yoluna adayacağı ilâhî bir vuslat hedefi olarak canlılığını korumuş ve bir tutku olmuştur. Bunu şâirin *Leyla ve Mecnun* eserinin önsözündeki ifadelerle açıklayabiliriz. Şâir bu önsözde eserin hakîkate ulaşmada sembollerden oluşan bir kurguya sahip olduğunu, asıl maksadın ilâhî aşka varan yolu açıklayıp göstermek olduğunu belirtir.²⁵¹ Eserin esas gayesi, tasavvufî mecazlarla ilâhî aşka varışı anlatmaktır. Herkesin dediği ve bildiği gibi Leylâ'dan Mevlâ'ya ulaşmaktır.

Şâirin eserlerinde aşk tasavvufla tamamlanırken tasavvuf da aşkla tamamlanır. İkisi birbirinin ayrılmaz parçalarıdır, birbirini bütünleyen kavramlardır. Tasavvufsuz aşk fâni, mecazî, geçici; aşksız tasavvuf ise kuru, yavan ve içi boş kalmaktadır. Fakat Fuzûlî'nin eseleri bu durumdan âridir ve aşk ile tasavvuf tam bir denge içinde terazinin iki kefesi gibidir.

Hadikatü's Suadâ adlı eserinde şâirin şöyle bir kıtası geçer:

“Maksûdun eger dîn ise dünyâdan geç

²⁴⁹ *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, a.g.e., cilt 3, s. 253.

²⁵⁰ İpekten, *Fuzûlî*, 2012, s. 30.

²⁵¹ İncelediğimiz eser olan *Sıhhat u Maraz* da benzer bir şekilde, ilâhî vuslattaki vahdet-i vücud ile nihayete erer.

*Allâha yapış cümle-yi eşyâdan geç
Tapşur nem-i eşk ü şu'le-yi âha inân
Ya'nî ki serâdan ve süreyyâdan geç*²⁵²

O aşkıyla, âşıklığıyla övünür, hatta daha ileriye giderek Leyla ile Mecnun'un sadece adlarının meşhur olduğunu gerçek âşığın ise “*Mende Mecnun'dan füzun âşıklık istidadı var/ Âşık- ı sâdik menem, Mecnun'un ancak adı var*”²⁵³ diyerek kendisinin olduğunu belirtir. Aslında şair, *Leyla ile Mecnun* eserindeki aşkı kendi aşkıyla özdeşleştirmiştir. Dolayısıyla kendi aşkının büyüklüğünü ifade etmek için aşkını diğer âşıklarla kıyaslayarak onları küçük gösterir. Aslında bu şekilde kendi kendine bir övünmeye de gitmiş olur. Bu konuda mütevazı olduğu söylenemez.

Aşkı ilahî bir dert olarak gören fakat bu derdiyle mutlu olduğu gibi aşkı sebebiyle elem ve ızdırap çekmeye rıza ve teslimiyet gösteren Fuzûlî, “aşkın insanın gönlüne ferahlık ve neşe veren yönünden ziyade, aşkı çoğu zaman bir belâ, devasız bir dert olarak görmüş ve aşka tutulan kişiyi, ebedi ve ezeli ıstıraplara gark olan, sarhoş bir divane olarak tasvir etmiştir.”²⁵⁴ Bunu;

*“Aşk derdiyle hōsem el çek ilacumdan tabîb
Kılma dermân kim helâküm zehri dermânundadır.”*²⁵⁵

şeklinde belirterek derdine derman da istememektedir. Elem ve ızdırabı sevgiliden gelen bir lütuf ve nimet olarak görmektedir. Bu şekilde, Allah'ın sevdiği kuluna kendisini hatırlatmak ve onu kendisine yakınlaştırmak istediğinde, ona belâ ve musibet gönderdiği düşüncesindeki tasavvufî hoşnutluk Fuzûlî'de kendisini göstermektedir. Ârif ve veli zâtlar başlarına gelen belâ, musibet, sıkıntı türünden hâdiseleri Allah'ın kendilerini anması ve kendilerine bir lütuf göndermesi olarak addederler. Hatta bu türden hadiseler başlarına gelmediğinde, bir süre hep iyi ve hoş hayat sürdürdüklerinde Allah'ın kendilerini bıraktığını düşünürler. Böylece ürperir ve kendilerini sorgulamaya başlarlar. Ne hata edip, ne günah işleyip de Allah'ın kendilerine imtihan vesilesi olan, bir çeşit ilgisi olan dert ve belâ başlarına gelmedi diye endişeye kapılırlar. Bu endişe Allah'ın onları dünyanın oyununa, oyalanmasına

²⁵² Yener, *Fuzûlî*, s. 232.

²⁵³ Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s. 27.

²⁵⁴ İnal, “Fuzûlî'nin Tasavvufî Aşk Söylemi”, s. 82.

²⁵⁵ İpekten, *Fuzûlî*, 2011, s.194.

ve gafletine daldırıldığı korkusundan kaynaklanmaktadır. Bu durum Fuzûlî’de de benzer şekilde görülmektedir.

Bütün bunlara rağmen şâirin tüm şiirlerini de tasavvufî anlam kategorisinde değerlendirmek doğru değildir. Çünkü şiirlerindeki tüm aşk ifadelerini tasavvufî boyutta yorumlamak zorlama olur. Bu bağlamda Banarlı, İpekten, Hacıeminoğlu gibi araştırmacılar Fuzûlî’nin şiirlerinin hemen hemen hepsinin açık veya kapalı, örtülü veya gizli, doğrudan veya direkt tasavvufî boyutta, ilâhî aşk yörüngeli olduğu değerlendirmesinde bulunurken; Kabaklı, Gölpınarlı, Mazıoğlu gibi bir kısım araştırmacılar da şâirin şiirlerindeki aşk bahislerinin büsbütün tasavvufa bağlanamayacağı yönünde ifadelerde bulunmuşlardır.²⁵⁶ En nihayetinde denilebilir ki “onun ruhunda ve şiirlerinde derin tasavvufî ve ilâhî bir aşk kendini göstermektedir. Onun şiirlerinde beşerî bir aşkın veya coşkunun izlerini aramak gereksizdir.”²⁵⁷ Dolayısıyla Fuzûlî ilahî aşka âşıktır ve eserleri de ilahî aşkın sözcüsü konumundadır.

II. B. Fuzûlî’de Birbirine Zıt Haller

Fuzûlî’nin; kaderinden, felekten, hayatı boyunca yaşadığı kimsesizlik ve yalnızlıktan, sevgiliden, çektiği cefalardan, yaşadığı yerden ve çevresinden çoğu zaman ve çoğu yerde şikâyet edip yakındığı görülür. Fakat başka bir taraftan da tam tersi bir şekilde bunlara rıza gösterdiği görülür. Onun şikâyetlerinin altında olaylara razı ve teslimiyetçi bir hal vardır. Bir yerde şikâyet edip yakındığı bir durumdan başka bir yerde bir lütuf ve nimet olarak bahsedebilmektedir. Kimi zaman dert yandığı bir durumdan başka bir zaman memnun, hatta övünür bir hali vardır. Bazen de bu durumlarda büsbütün ne yapacağını bilmez bir hal içinde kalır:

“Ey Fuzûlî kalmışam hayrette bilmem neyleyem

Devr zâlim baht nâ fercam taleb çoh ‘ömr az.”

Başka bir yerde ne yapacağını bilmez bir şekilde arada kalmışlığını ifade ederken susmanın da konuşmanın da çare olmadığını söyleyerek halini şu şekilde Allah’a arz eder:

“Derdime vâkıf değil cânân beni handân bilir

Hakkı vardır şâd olanlar herkesi şâdân bilir

²⁵⁶ Bkz. Hacıeminoğlu, *Fuzûlî*, s. 15; Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, s. 574; Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 538.

²⁵⁷ Çamyar, “Fuzûlî ve Bâkî Divan’larında...”, s. 65.

*Söylesem tesiri yok sussam gönül razı değil
Çektiğim âlâmı bir ben bir de Allah'ım bilir.”*

Tezât, şâirin hayatının her safhasında görülebilen bir durumdur. Öyle ki şâirin mahlas olarak seçtiği isim bile iyi ve kötü iki anlama gelirken aslında şâirin paradoksal durumunu ifade etmektedir. Bu mahlas onun ifrat ve tefrit arasında bir çizgide olduğuna delil olurken, bazen de bu çizginin her iki uç kısmına kadar gittiğinin bir göstergesi olarak eserlerinde vücut bulmuştur. “Fuzûlî'nin gönlünün derinliklerinde fırtınalar koparan bu yakıcı tezât, onun dilinde emsalsiz şiir güzelliği ile kelimelere dökülmüştür.”²⁵⁸ Böylelikle şâirin isminden başlayarak hayatının çoğu alanında ikilem olduğu görülür. Bu ikilemler bir terazinin iki kefesi gibi denge sağlarken bir taraftan da tezât ortaya çıkararak bu iki kutbun arasını daha da açar. Fuzûlî'deki bu tezâtlığın en önemli sebepleri arasında şüphesiz Dîvân edebiyatı geleneği ve bu geleneğin neredeyse farz hükmündeki zekâ ve sanat oyunlarının etkilerini de saymak gerekir.²⁵⁹ Şâir şiirlerinin etkileyiciliğini arttırmak için de çoğu zaman mübalağalı ve ikilemli ifadeler kullanır. Ayrıca şâir “şiirlerinde sanat ve hüner göstermeye meraklı”²⁶⁰ olduğu için de bu tarz ikilemlere başvurur. Dolayısıyla bunları çoğu yerde bilinçli olarak yaptığı söylenebilir.

Şiirlerinde duygusal gelgitler, ikilemler ve kendisiyle çelişkiler içinde olan Fuzûlî, kendisindeki olumlu-olumsuz duygusal ve ruhsal hallerle baş etmeyi de becerebilmektedir. Bu onun yaptığı bir çeşit nefis mücadelesidir aslında. Şâir nefsiyle, nefsinin istekleriyle kavga halindedir. İçsel bir mücadele vermektedir kendisine karşı. Med cezirler, gelgitler, inişler çıkışlar bu hayatın bir parçasıdır zaten. Durulana kadar coşma devam eder. Bu, tasavvufun da ilgi alanına giren ve iyi değerlendirildiğinde insanı mânevî olarak yücelten bir ikilemdir. “Kısacası her duygu her etki Fuzûlî'nin iç dünyasında renk ve biçim değiştirerek söze çevrilir ve dışarıya yansır. Bu iç dünya bir çelişmeler ve çatışmalar alanıdır sanki. Akıldan tiksindir ama ona saygı gösterir, sever ama sevgiliden kaçır, başkaldırır ama boyun eğer... Bu çatışmalar ozanı bunaltarak derinleştirir; yüceltir ve sonsuzluğa doğru uzandırır.”²⁶¹

²⁵⁸ Doğan, *Fuzûlî'nin Poetikası*, s. 38.

²⁵⁹ Öztürk, “Divan'ı Bağlamında Fuzûlî...” s. 50.

²⁶⁰ Mazıoğlu, *Fuzûlî ve Türkçe Divan'ı...*, s.26.

²⁶¹ Yener, *Fuzûlî*, s. 51.

Fuzûlî, ikilemleriyle dünyanın geçici hayatından uzaklaşıp ahirete yönelmek ile ne kadar kötü ve acılarla dolu bir yer olsa da dünyada yaşamak için umutlu olmak arasında gidip gelir. Yeri gelir, dünya ve dünyalıklardan yakını, yeri gelir hayata tutunmaya çalışır. Bazen kendini bir hiç görerek değersiz hisseder ve buna tevazuyu da ekler, bazen de gururlu hatta kibirli bir hale girer. “Belki bunda yaşadığı çevreyle kendi iç dinamikleri arasında zıtlıklar ve uçurumların payının olduğu düşünülebilir. Yeterince anlaşılammama, takdir edilememe vb. hususlar ondaki iki zıt ruh halinin çırpınış ve sıçramaları olarak tezahür etmektedir.”²⁶² Kararsızlıklar, onun ruhundan gelen bunalımlardan kaynaklanır. Haliye düşünerek üreten ve entelektüel bir yapıya sahip olan kişilerde bu durumun görülmesi gayet tabiidir.

Fuzûlî birçok şeyi hem ister, hem küçümser.²⁶³ Şâir, bir taraftan değersiz görüp küçümsediği şeylere başka bir taraftan kendisinde olmayıp onlara sahip olamamaktan yakınarak da bir ikilem yaşar. Bunlar; insanları eleştirmesi ama dost bulamamaktan da yakınması, mal mülk gibi şeyleri dünyalık ve küçük görmesi ama hep yoksulluk içinde yaşamaktan yakınması, padişaha el pençe dîvân durmayı küçümsemesi ama kendisini koruyan bir destekçi bulamamaktan yakınması, dert çekmekten, acıdan, ızdıraptan şikâyet etmesi ama bir yandan da bunları eksik etmemesi, arttırması için Allah’a yakarması gibi durumlardır.

İfrat ve tefrit açısından da değerlendirilebilecek olan bu söylemlerin Fuzûlî’deki sebebi, bulunduğu coğrafya halkını kınaması ve o halkın geleneğe bağlı uygulamalarını eleştirmesi olabilir. Çünkü Fuzûlî yer yer halk arasındaki geleneğe de karşı çıkarak tepki gösterir. Tüm bunlara rağmen şâirin kesin olarak ne anlamda niçin böyle söylediğini anlamak güçtür. Dolayısıyla bu ikilemler şâirin anlaşılmasını zorlaştırır, onun hakkında net bilgi ve yorumlara varılmasını engeller. Haliyle bu durum tartışmalı birçok meselenin ortaya çıkmasına sebep olur. Onun Şîî mi Sünnî mi olduğu, herhangi bir tarikata bağlı mı değil mi, mecazî aşkı mı anlatıyor yoksa ilâhî aşkı mı kastediyor gibi soruları muallakta bırakan hallerini en iyi açıklayan söz; “mânâ şâirin kalbindedir.” beyanıdır. Dolayısıyla bunu en iyi bilen şâirin kendisidir.

²⁶² Tural, Göçgün, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı*, cilt V, s. 253.

²⁶³ Yener, *Fuzûlî*, s. 80.

II. C. Fuzûlî’de Dert, Belâ, İzdırıp ve Rıza Halinden Uzaklık

Dertli bir hayat süren, türlü dertlerle yoğrulup mayalanan Fuzûlî, yer yer çektiği dertlerden yakınırken yer yer de memnun, mutlu görünmektedir. Bununla birlikte, Fuzûlî’nin belâ olarak gördüğü ve belâ dediği durumlar dinî ve tasavvufî yönleriyle ön plana çıkar. Bunlar; belâyaya sabretmek, belâyaya rıza göstermek, belâyaya şükretmek hatta belânın artmasını dilemek, belâdan yâni dolayısıyla aşktan gelen eza ve cefadan memnuniyet duymak ve bunların artmasını dilemek gibi hallerdir. Belâ da yine Dîvân edebiyatı geleneğince çoğu şâir tarafından işlenirken Fuzûlî’de oldukça fazla ve yoğun bir şekilde işlenir. Buna uygun olarak şairin şu beyitleri örnek verilebilir:

*“Yâ Rab belâ-yı aşk ile kıl âşına meni
Bir dem belâ-yı aşkdan itme cüda meni
Az eyleme inayetüni ehl-i derdden
Yâni ki çoh belâlara kıl mübtela meni.”*²⁶⁴

Başka bir yerde belâ çekmenin insana has olduğu, insan için belânın olmazsa olmaz olduğunu *Hadikatü’s Suadâ* eserinde şöyle söyler şâir:

Rubai: *“Âdem ki fezâ-yı âleme basdı kadem
Enduh ü belâyaya ol oldu hem-dem
Mahsusdur Âdem’e belâ-yı âlem
Âlemde belâ çekmeyen olmaz âdem”*

(Âdem peygamber dünyaya ayak basınca sıkıntılarla karşılaştı, belâ ile dost oldu. Dünyadaki bütün belâlar insan içindir; âlemde sıkıntı çekmeyen kişi âdem olmaz. Yâni insanı insan yapan gamdır, belâdır.)

Yine bir başka yerde şöyle geçer:

*“Hâsılım yok ser-i kûyunda belâdan gayrı
Garazım yok reh-i aşkından fenâdan gayrı”*²⁶⁵

Söz sanatına, varlıklar önünde ve varlıklar ötesi karşısında duyan ve düşünen insanın nice derunî ve fikrî ürperişlerini, sihirli bir ifade ile söyletmeye muvaffak olan Fuzûlî’nin, her şeyden önce elem ve ızdırıpla anlaşmış, olgun bir iç âlemi

²⁶⁴ Yener, *Fuzûlî*, s. 207.

²⁶⁵ Haluk İpekten, *Fuzûlî Hayatı, Sanatı ve Eserleri*, 8. Baskı, Akçağ yay. Ankara, 2011, s.29.

vardır.²⁶⁶ İzdıraplar onun sabrını, tevekkülünü, teslimiyetini ve Allah'a olan aşkını arttırarak onu olgunlaştırır, kemâle ulaştırır. Fuzûlî şiiiri sadece kalbe ait bir macera telakki eder ve ızdırabı şâir için yaşanacak tek iklim gibi görür.²⁶⁷ Bununla bağlantılı olarak, şiiirlerinde en fazla görülen kelimeler; ah, hicran, hecr, kan ağlamak, perişan, zâr, cev ü cefa, esir, derd, gam, yara, katl gibi hep acı ve ızdırabı ifade eden kelimelerdir.²⁶⁸

Onun lügatı, fakirlik ve ızdırabın etrafında döner ve aynası yalnızlığın aynasıdır.²⁶⁹ Ona göre hayat, her ne iş tutsan, her ne yönden baksan insan ruhunu türlü ızdıraplarla karşı karşıya bırakır.²⁷⁰ Bu ızdıraplar başta aşk, yalnızlık, gurbet, kimsesizlik ızdırabı ve sevgiliyle talihinin ettiği ızdıraplar şeklinde şâirde görülür. Bulunduğu coğrafyada yaşanan tarihi hadiselerden kaynaklanan ızdırapların derin etkisine şâirin fitratından gelen ızdırab eğilimi de eklenince Fuzûlî'nin eserleri romantik bir havaya bürünmüştür. Böylece ızdırab neredeyse Fuzûlî'nin karakter yapısını teşkil eden en baş unsur olmuştur. Dolayısıyla şiiirlerini de bu karakter yapısının etkisiyle ortaya koymuştur. Haliyle “ızdırab şâiri” olarak adlandırılması kaçınılmaz ve yerinde olmuştur. Farsça Dîvânının mukaddimesinde ızdıraptan kaynaklanan dertli halin şiiirle nasıl buluşturulması gerektiğini kendisine şöyle söyler: “*Mademki mihnet beşiğinde meşakkat sütü ile beslenmişsin ve bu su ve bu havada büyümüşsün, biliyorum ki yaratılışında dert izleri vardır. Ve keder ve acı alâmeti ise belâgatin sermayesidir. Şâire zevk ve safa lazımdır deme. Dertli şiiirler yaz ki bu yolda muvaffak olasın. Dertsizin sözünde zevk bulacağını sanma, - çünkü onun gönlünün içinde bir dert, ciğerinde bir dağ yoktur. Ays u işret ve rahat, güzel şiiir vücuda getirmez. Mihnet ve gamdan doğan şiiir, müessir olur.*”²⁷¹ Buradan anlaşıldığına göre Fuzûlî dert ve ızdırabı bile bile istemekte, güzel şiiirler için ızdırabı gerekli görmektedir. Bundan dolayı da ızdıraba talib olmuştur. Bunlarla baş edip

²⁶⁶ Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 525.

²⁶⁷ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, 2. Baskı, haz. Zeynep Kerman, Dergâh Yay. İstanbul, 1977 s. 146.

²⁶⁸ İpekten, *Fuzûlî*, 1973, s. 31.

²⁶⁹ Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 149.

²⁷⁰ Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 525.

²⁷¹ Zülfi Güler (Aktaran), “Fuzûlî'nin Osmanlıya Bakışı”, s. 96. (Karahan 1989:185.).

ızdırabını dindirebilme yolunu ise aşka başvurarak bulmuştur. “Şâir bedenî ve ruhî ızdıraplarını ancak vahdet-i vücûd inancı içinde”²⁷² teskin edebilmiştir.

Fuzûlî, hayatında çoğu durumdan yakınarak sitem etmiştir. Bunlar; bazen sevgiliden şikâyet, bazen talihten, bazen cahil halktan, bazen yaşadığı çevredeki olaylardan, bazen de dünya ve dünyalıklardan şikâyet şeklinde eserlerinde görülür.

Öncelikle dert yandığı mercii de derman aradığı mercii de Allah’ın indidir. Bunu şu şiiriyle örneklendirebiliriz:

“Meni candan usandırdı cefadan yâr usanmaz mı

Felekler yandı ahumdan muradum şem’i yanmaz mı

Kamu bîmârına cânân devâyı dert eder ihsan

*Niçün kılmaz mene derman meni bimâr sanmaz mı?”*²⁷³

diyerek sevgilide, sevgilinin verdiği eziyetten, talihinin yüzüne gülmemesinden sitem eder bir tarzda yakınmaktadır. Ayrıca şairin bu haline delil olacak nitelikte *Şikâyetnâme* adlı eseri de mevcuttur. *Şikâyetnâme*’de geçen dizelerinde talihten şöyle şikâyet etmektedir:

“Gerçi endûh-u mihnetüm çokdur

Hiç kimden şikâyetüm yokdur

Tâli’imdür bana cefa yetüren

*Her bir ânımda bin belâ yetüren”*²⁷⁴

Fuzûlî şiirlerinde en çok da sevgiliden şikâyet etmektedir. Fakat ne kadar şikâyet ederse etsin sevgiliden gelenlere razıdır. Sevgilinin ona verdiği ezayı, cefayı, gamı, mihneti, sıkıntıyı ve kederi; sevgilinin ona olan iltifatı, lütfu olarak değerlendirir. Olumsuz bir şekilde de olsa yeter ki sevgili onunla ilgilenir, bu durum sevene göre sevgilinin hiç orali olmamasından iyidir. Dolayısıyla şâir şikâyet ettiği durumlardan içten içe de memnundur aslında.

Başka bir yerde ise;

“Dost bî-pervâ felek bî-rahm devrân bî-sükûn

Derd çok hem-derd yok düşmen kavî tâli’ zebun”

²⁷² Hacıeminoğlu, *Fuzûlî*, 2004, s. 14.

²⁷³ İpekten, *Fuzûlî*, 2011, ss. 40, 226.

²⁷⁴ Karahan, *Fuzûlî*, s. 91.

dizeleriyle dostun pervasızlığı, feleğin merhametsizliği, dünyada huzur ve sükûnun olmaması, derdin çokluğu, dertleşecek kimsenin olmayışı, düşmanın güçlü oluşu ve talihin zayıf olmasından şikâyet ediliyor.”²⁷⁵ Fuzûlî’nin şikâyetleri Dîvân edebiyatı geleneğinden gelen bir durumun da göstergesidir. Dîvân edebiyatında malzeme kaynağı olarak çoğunlukla şikâyet unsuru konulardan beslenilir. Olanı abartma veya olmayan bir durumu varsayarak anlatma şâirliğin doğasında vardır. Özellikle de olumsuz olanı abartma daha yaygın görülür. Fuzûlî’nin başta sevgili ve diğer aşk unsurları olmak üzere birçok konudan şikâyet eder gibi görünmesinin temel nedenlerinden birisinin şiirin tesirini artırmak isteğinden kaynaklandığı²⁷⁶, ayrıca da hüner göstermek için abartıya kaçtığı söylenebilir.

II. D. Fuzûlî’de Melâmet

“Kınama, ayıplama, kötüleme, karalama, anlamlarına gelen melamet tasavvufta selameti terk etmektir ve kınayanların kınamasından çekinmeden doğru yolda yürümektir.”²⁷⁷ Böyle kişiler derûnunda olan şeyleri dışarısında izhar etmeyen, dinde ihlaslı bir şekilde gayret eden, ilim ve iradeleri Hak Teâlâ’nın ilim ve iradesine muhalefet etmeyen kişilerdir.²⁷⁸

Fuzûlî’de melamet yeri gelir eleştiri ile birleşir, yeri gelir aşkla birleşir. Eleştiri ile birleştiği yerde o, kimi zaman toplumun bozuk ve aksak yönlerini yererek, kimi zaman eserlerindeki kahramanlarını kalbinin, aklının ve ruhunun tercümanı ederek, kimi zaman da aşk, belâ, sevgi, mihnet, gam, keder, hayat gibi kavramlar üzerine felsefi beyitler dizerek melametini açığa çıkarmıştır.

“Ey ki ehl-i aşka söylersen melamet terkin et

Söyle kim mümkün midir tağyfr-i takdfr-i Huda”²⁷⁹

Fuzûlî, sorgulayan, her şeye körü körüne inanmayan, gerekirse toplumdan dışlanmak pahasına söyleyeceklerinden kaçınmayan açık sözlü bir kişiliğe sahiptir.

²⁷⁵ Öztürk, “Divan’ı Bağlamında Fuzûlî...” s.48.

²⁷⁶ Öztürk, “Divan’ı Bağlamında Fuzûlî...” s. 55.

²⁷⁷ Nagehan Uçan Eke, “Klasik Türk Şiirinde Aşığın En Zor İmtihanı “Unutmak”: Fuzûlî’nin “Unut” Redifli Gazeli”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, cilt 18, sayı 39, 2017, s. 129.

²⁷⁸ Selami Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, 1. Basım, Litera yay., İstanbul, 2017, s. 229.

²⁷⁹ Abdullah Uçman, “Rıza Tevfik’in Kâleminden Fuzûlî ve ‘Leyla ile Mecnun””, *Osmanlı Araştırmaları XXV, (THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES XXV)* Prof. Dr. Mehmet Çavuşoğlu’na Armağan I, İstanbul, 2005, s. 208.

Geleneğin ve katı dogmaların etkisinde kalmaz; onun ileri görüşlü, açık fikirli, anlayışlı ve özgürlükçü bir yapısı vardır. Dolayısıyla bu hali sebebiyle de kınamaya uğramış olabilir. Toplumun halini resmetmek için şöyle der:

*“Her giz zamane kimseyi hoşnud kılmadı
Her fikr nâmuvafilek u her fiil nâsavab”*²⁸⁰

O kimsenin kınamasını aldırmandan söyleyeceklerini söyler, padişah bile olsa lafını esirgemez ki bu duruma en iyi örnek Osmanlı devlet ricaline yazdığı “*Şikâyetnâme*” adlı mektubudur. “Bilhassa âşıklar aşkları uğruna her türlü kınamayı, hatta aşağılanmayı göze alırlar.”²⁸¹ Fuzûlî de bunu şu şekilde ifade eder:

*“Eğer melamete sabr eylemezsen ey gafil
Melamet eyleme ışkı yürü selametle
Kemâl-i ışk melamettür hayâl etme
Ki ışk zevk vere olmasa selametle”*²⁸²

Fuzûlî, klâsik şiir geleneğinin önemli bir parçasını oluşturan tasavvufa ait çeşitli kavramların yanında melâmeti de, aşk kavramı ile ilişkilendirerek işlemiş; melâmeti aşk yolunun tabii bir engeli, âşığa gösterilen toplumsal bir tepki biçiminde yorumlamıştır.²⁸³ Fuzûlî’nin melameti daha çok aşk duygusuyla iç içe geçmiş vaziyettedir. “Ruhça yüksek olup bu dünyada da bu derinliğin tatminini bulamayan şâirimiz, kutlu ve mutlu hayatı Allah sevgisinde aramaktadır. Bu yüzden feragat köşesine çekilmiş ve insan ihtirasları ile sık sık alay etmiştir.”²⁸⁴ Böylelikle melamet, şâirin şiirlerine edindiği konuların da ön plana çıkarılmıştır. Ayrıca melamet, tasavvufun dayandığı esaslardandır.

II. E. Fuzûlî’de Hüzün Hâli

Fuzûlî’nin şiirlerine bakıldığında ağırlıklı olarak melankolik bir ruh halinin hâkim olduğu görülür. Onun yalnızlığı, ızdırabı, gam, keder ve sevdası bu melankoliye dâhildir. Melankoli onun psikolojik yapısını ve dolayısıyla düşünce ve

²⁸⁰ Yener, *Fuzûlî*, s. 113. Çağımız hiçbir zaman hiç kimseyi memnun etmedi. Her düşünce uygunsuz, her eylem yanlış (sayılıyor).

²⁸¹ Uçan Eke, “...Unutmak”, s. 129.

²⁸² Ey gafil! Azarlanmaya dayanamazsan aşkı kınama; esenlikle çek git yoluna. Aşk kınanmakla olgunlaşır. Azarlamakla birlikte olmazsa aşk zevk vermez.

²⁸³ Bahir Selçuk, “Fuzûlî’de Melâmet...”, s. 500.

²⁸⁴ Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, s. 574.

felsefî sistemini de etkilemektedir. Prof. Dr. Muhammed Nur Doğan'a göre Fuzûlî, şiirinde acıyı ve derdi kısacası lirizmi hüner edinmek istemiştir.²⁸⁵

Dünya ve dünyalıklardan el etek çekmesi ve kendisinden başkasına yönelmemesi için Rabbi onu adeta yoksullukla, kimsesizlikle, dertlerle ve ızdıraplarla hem imtihan, hem de terbiye etmiştir.

*“Eksük olmaz gamumuz munca ki bizden gam alup
Her gelen gamlı gider şâd gelüp yanumıza”*²⁸⁶

Başka bir yerde gam ve kederle nasıl bütünleşik yaşadığını şöyle açıklar:

*“Cân ü ten oldukça menden derdü gam eksük değil
Çıhsa cân hâk olsa ten ne can gerek ne ten mânâ”*²⁸⁷

Gam, mihnet ve sıkıntıyla insanın nasıl haşır neşir olduğunu Hadikatü's Suadâ eserinde şöyle açıklar:

*“Âdem'in gam birle toprağın muhammer kıldılar
Anda derd ü mihnetle menzil mukarrer kıldılar
Mevkîd-i nîrân-ı enduh eyleyüb terkibi
Safha-i cânında nakş- gam musavver kıldılar”*²⁸⁸

Buna benzer bir beyit şu şekilde oluşturulmuştur:

Sultan Selim: “Bütün dünya benim olsa gamım gitmez nedendir bu” dizesine, Şâir Vehbî: “Ezelden gam turabıyla yoğrulmuş bir bedendir bu.”²⁸⁹ şeklinde karşılık vermiştir. Buna göre gam, tasa, kaygı, gussa insan olmanın mayasında vardır. Haliyle insan bunlardan hâlî olamaz.

II. F. Fuzûlî'de Yalnızlık

En başta belirtmek gerekir ki Fuzûlî'nin incelemiş olduğumuz *Sıhhat u Maraz* eserine şair şöyle giriş yapar: “Güçsüzlük ve kırgınlık köşesinde tek başına oturan

²⁸⁵ Eyyüp Azlal “Prof. Dr. Abdülkadir Karahan'ın “Fuzûlî” Merkezli Klâsik Türk Edebiyatı Meselelerine Bakışı”, *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]*, Prof. Dr. Mine MENGİ Özel Sayısı, Yıl 2, Sayı 5, 2016, s. 291.

²⁸⁶ Yener, *Fuzûlî*, s. 212.

²⁸⁷ Mazıoğlu, *Fuzûlî ve Türkçe Divan'ı...*, s. 90.

²⁸⁸ Âdem'in toprağını tasa ile yoğurdular; dert, mihnet yerinde kalmasına karar verdiler. Sıkıntı ateşinin yakıldığı yerde hücrelerini kardıktan sonra can verme safhasında onu gamla süslediler.

²⁸⁹ <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mehmetseker/bin-altin-degerindeki-beyit-14560> (24. 08. 2020)

değersiz Fuzûlî'den..."²⁹⁰ Hikâyenin başlangıcında bulunan bu tek cümle dahi Fuzûlî'nin yalnızlığını, bunun nasıl ve ne sebeple olduğunu anlatmaya yeter.

Fuzûlî'nin psikolojisini, eserlerine yansıyan kişiliğini etkileyen en önemli etken, onun hayatından ve yaşadığı sosyal ortamdan kaynaklanan yalnız kalmışlığıdır.²⁹¹ Bu yalnızlıkla birlikte kısmen yoksul bir hayat yaşamıştır. İçinin zenginliği ve üstün şâirliğine güveni ile acı bir çelişki olan bu yoksul hayat, bu duygusuz çevre, Fuzûlî'nin şiirlerindeki trajik üzüntüyü koyulaştıran ve onu "uzlet köşesi"ndeki umutsuzluğa sürükleyen başlıca sebeptir.²⁹² Buna bağlı olarak yalnızlığını ve kimsesizliğini şu şekilde belirtir:

"Ne yanar kimse mânâ âteş-i dilden özge

*Ne açar kimse kapum bâd-ı sabâdan gayri"*²⁹³

Bu açıdan bakıldığında, Fuzûlî'yi Fuzûlî yapan, Türk edebiyatının en büyük şâirleri arasına hatta başına koyan işte bu yalnızlık sürecidir denilebilir.²⁹⁴

Fuzûlî, yaşadığı yoksulluk, kimsesizlik, gurbet, beklediği ilgi ve itibarı bulamama gibi sebeplerin onu yalnızlığa itmesi kadar, yaşadığı coğrafya ve toplumun içinde bulunduğu maddî ve mânevî durum da onu yalnızlığa itmiştir. Yaşadığı çevreyi kuşatan kızgın çölün kahrı ve yalnızlığı onun şiirini çok derinden etkilemiştir.²⁹⁵ Talihsiz bir coğrafyada sürekli çatışmaların içinde el değiştiren Irak-ı Arab'ın kaderi bir nevi Fuzûlî'nin kaderi olmuştur. Yaşadığı çatışma ortamı onda o kadar derin psikolojik izler bırakmıştır ki onun kötümserliği ve yalnızlık hissi bütün eserlerinde daima hissedilir.²⁹⁶

Fuzûlî içinde yaşadığı toplumun içine girmemiş veya girememiş, kendisini toplumdan soyutlayarak adeta fildişi kulede yaşayan kalbi buruk bir aydın profili çizmiştir. Entelektüel ve aydın bir kişinin yaptığı gibi bu durum kendisini ilme adanmış olan şâire uygun düşmüştür. Açıkçası o, toplumu avam olarak görmektedir. Sürekli ilim öğrenmekle meşgul olan bir insana göre bu tutum normal olabilir. Başka

²⁹⁰ Fuzûlî, *Rind ile Zâhid Sıhhat ile Maraz*, 2. Baskı, çev. Hüseyin Ayan, Büyüyenay yay., İstanbul, Şubat 2017, s. 107.

²⁹¹ Zülfi Güler, "Fuzûlî'nin Dîvânına Sosyal Psikoloji Açısından Bir Bakış (Ötekileştirilmiş Fuzûlî)", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, yıl:4, sayı:7, Aralık, 2011,(85-106), s. 105.

²⁹² Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, s. 573.

²⁹³ İpekten, *Fuzûlî*, 2011, s. 40.

²⁹⁴ Zülfi Güler, *(Ötekileştirilmiş Fuzûlî)*, s. 96.

²⁹⁵ Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, s. 577.

²⁹⁶ Ulucan, "Fuzûlî'nin Rakipleri...", s. 78.

bir taraftan şâirin kendisi de yaşadığı çevre tarafından yalnızlığa itilmiştir. Şâirin başka memleketlere gitmek, bulunduğu yeri terk etmek istemesi de kendisini kimsesiz ve yalnız hissetmesinden ileri gelmektedir.

III. FUZÛLÎ'NİN ETKİLERİ

Türk edebiyatının muhtelif sahalaları üzerinde asırlardan beri Fuzûlî kadar tesir bırakmış şâir pek azdır.²⁹⁷ Dîvân edebiyatında Fuzûlî'nin etkisi günümüz şâirlerine kadar sürmüş, şiirleri hafızaları doldurmuş, eserleri pek çok kişinin başucu kitabı olmuş, şiirleri defalarca bestelenmiş, her türlü mecliste okunmuştur.²⁹⁸ O, “Dîvân edebiyatımızın şöhreti en yaygın, etkisi en geniş ve sürekli şâiri²⁹⁹ olmuştur. Hiçbir Dîvân şâiri, halk arasında onun kadar sevilip tanınmaz.³⁰⁰ Bu açıdan “Türk edebiyatının en büyük şâiri Fuzûlî'nin eserlerine, şâirin yaşadığı XVI. yüzyıldan başlayarak nazireler yazılmıştır.”³⁰¹ Bu nazireler sadece şâirin yaşadığı bölgeyle sınırlı kalmamış, Anadolu'dan Orta Asya ve Balkanlara kadar uzanan ve yaşadığı yerin dört tarafını kapsayan bir coğrafyayı içine alarak yazılmışlardır. Özellikle Bağdat'ın Osmanlıya bağlanmasından sonra Fuzûlî'nin etkisi Klasik Osmanlı edebiyatına ve Anadolu sahasına doğru yayılmıştır.

Fuzûlî kendisinin önemli ve değerli eserler vücuda getirdiğinin farkındadır ki eserlerinde, kendisinin ve eserlerinin değerinin anlaşılmadığından yakınmaktadır. O, kıymet aradıkça, değer istedikçe istediği şey ondan uzaklaşmış fakat bu isteği o öldükten sonra gerçekleşmiştir. Şâir, ismiyle de eserleriyle de tek ve özgün olmak istemiş, bu açıdan doğrudan doğruya herhangi bir şâirin etkisi altında kalmamıştır. Bununla birlikte eserlerinde benzerlikler bulunan bazı şâirler olmuştur. Bu durum şâir olmanın da doğasında vardır. Her sanâtkarın kendinden önce gelenleri, büyük ustaları bilip tanımak, öğrenmek için onları okuması gerekir. Fuzûlî de hem devrinin şâirlerini hem de kendinden önce gelen şâirleri okumuştur. Beğendiği şiirlere, özgünlük süzgecinden geçirdiği nazireler yazmıştır. Dolayısıyla etkilendiği kişileri

²⁹⁷ Nihad Sami Banarlı, *Kültür Köprüsü, Süleyman Çelebi'den Mehmed Âkîf'e*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1985, s. 85.

²⁹⁸ Tural, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı*, cilt IV, s. 93.

²⁹⁹ Mazıoğlu, *Fuzûlî ve Türkçe Divan'ı...*, s. 26.

³⁰⁰ Yener, *Fuzûlî*, s. 96.

³⁰¹ Aynura Mahmudova, “Fuzûlî'nin ve Gelibolulu Mustafa Âli'nin “Usanmaz mı” Gazellerinde Ortak Hususiyetler”, *Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi International Journal of Social and Economic Sciences* 1 (2): 17-19, 2011, s. 17.

birebir kopya etmemiş, onlara benzememiş, beğendiği şiiirlere kendine has üslubuyla, kendi kelimeleriyle nazireler yazmıştır.

Dîvân edebiyatında geçen şiiirlerin konuları, beslendikleri birikim, kültür ve oluştukları zeminin altyapısı çoğunlukla aynıdır. Yâni İslam medeniyeti temelleri üzerine inşa edilmiş olan bu edebiyatın temel beslenme kaynakları; Kur'an, Hadis ve bu ikisinden neşet eden bir bilim olan Tasavvuf'tur. Her eserde muhakkak bu üç unsurdan en az biriyle ilgili bağlantıya rastlanır, her eser bu üç temelden en az biriyle beslenir. Dolayısıyla şâirlerin ortak bir birikim ve beslenme alanı olan medeniyet merkezi vardır. Hal böyle olunca, şâirlerin aynı konuları aynı şekilde ele almaları doğal olarak karşılaşılan bir durumdur. Tam da bu noktada şâirlerin şiiirlerini birbirinden farklı ve özgün kılan şey, onların his kuvvetlerinde, mânâ derinliğinde, şâirlik hünerlerinde ve bilgi birikimlerinde yatmaktadır. İşte Fuzûlî'yi de diğer Dîvân şâirlerinden pek çok konuda ayrı ve üstün tutan durumun sebebi yukarıda sayılan özelliklerin onda daha fazla ve belirgin olmasıdır. Bunlar sebebiyle de şâirin etki alanı daha fazla, daha geniş ve daha derin olmuştur.

Fuzûlî'nin etkilendiği şâirler olduğu gibi etkilediği şâirler de olmuştur. Bir taraftan Hayâlî'ye (ö. 964/1556-57), Taşlıcalı Yahyâ'ya (ö. 990/1582), Ruhî (Bağdadî) (ö. 1014/1605-1606) ve Âlî'ye (ö. 1008/1600), nihayet XVI. yüzyıl Batı Türk Dîvân edebiyatının en büyük şâiri Bâkî'ye (ö. 1008/1600) ondan sonra da XVIII. yüzyılda Nedim'e (ö. 1143/1730) ve Şeyh Galib'e (ö. 1213/1799) çok mühim tesirleri olmuştur.³⁰² Şâir, XVI. yüzyıla damgasını vurmuş, bundan sonra da etki sahası yaşadığı dönemden başlayıp günümüze kadar genişleyerek süregelmiştir. Özellikle "tasavvufla ilgisi olan her seviyede insan Fuzûlî'yi kendi yoldaşı sayar ve onun şiiirlerini ezberler. Hatta bunların arasında Fuzûlî hafızı olanlar vardır."³⁰³ Fuzûlî'nin bu etkisine, hem dinî hem lâdinî şiiirleriyle her açıdan insanlara hitap etmesi, sûfîler arasında mutasavvıf olarak görülmesi, Bektaşilerce sahip çıkılıp sevilmesi, Dîvân edebiyatı yanında halk, tekke ve saz şâirleri tarafından da okunup sevilmesi gibi başta gelen özellikleri vesile olmuştur.

³⁰² Gölpınarlı, *Fuzûlî Divanı*, s. LXXXVII.

³⁰³ Mustafa İsen, *Ötelerden Bir Ses, Dîvân Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, 1. Baskı, Akçağ yay. Ankara, 1997, s. 235.

Aslında Fuzûlî birçok Dîvân edebiyatı şâirine göre oldukça avantajlı bir coğrafyada yaşamıştır. Çünkü bu coğrafya, Arapça, Farsça ve Türkçe hepsinin konuşulduğu ve hepsine ait ayrı kültür birikimlerinin olduğu yerdir. Dolayısıyla Fuzûlî bu üç kültürün birikimini kendi bünyesinde barındırarak faydalanmış ve bu üç dilde eserler yazmıştır. Haliyle etki alanı bu üç dilin konuşulduğu coğrafyaya yayılma imkânı bulmuştur. Yaşadığı coğrafya, Türk kültür ve sanatının Herat, Tebriz, İstanbul hattındaki gelişim çizgisinin ortasında yer aldığı için dili itibariyle her iki tarafa da anlaşılabilir gelen şâir, büyük ustalığı yanında bu özelliği yüzünden de Türkçenin en çok okunan isimlerinden biri olmuştur.³⁰⁴ Ayrıca yaşadığı coğrafyada inanç açısından da farklı olan Şîlik ve Sünnîlik yaygın olduğu için her iki inanca bağlı taraflarca tutularak sevilmiştir. Bu sebeplerle o, sadece Osmanlıda bilinen veya sadece Şîf veya sadece Sünnî inanca hitap eden şâir ve şâirlerden daha fazla yayılma, daha fazla sevilme ve daha fazla etki alanına sahip olma imkânı bulmuştur. Eserlerinin hem Şîf çevrelere hem Sünnî çevrelere hitap eden içerikte olması onu her iki çevreden de sevilir ve tutulur hale getirmiştir. Ayrıca Saray edebiyatı olarak da adlandırılan Dîvân edebiyatında şâirler daha çok saray kesimine hitap ederken Fuzûlî Dîvân edebiyatı şâirlerinin yanında halk edebiyatı şâirlerine de ulaşmıştır. Mustafa İsen, Fuzûlî'nin diğer Dîvân şâirlerine göre çok daha geniş bir yelpazede yayılma ve etki alanı gösterdiğini söyler. Buna da onun Dîvân'larının baskı sayıları ve baskı yerlerinin diğerlerinden daha fazla olmasını dayanak gösterir.³⁰⁵

Hayatında layık olduğu kadar tanınmış ve korunmuş olmamakla beraber; ölümünden sonra gittikçe artan bir sevgi ve alaka hâlesiyle kuşatılan Fuzûlî, bütün Türk dünyasınca sevilmiş; onun tarzında yazan ve yetişen şâirlerin çoğalmasıyla, büyük ve devamlı bir 'Fuzûlî Mektebi' kendiliğinde teessüs etmiştir.³⁰⁶ Zaman içinde Fuzûlî'nin eserleri yayılıp ünlendikçe şâirin izinden giden bir ekol oluşmuştur. Bundan sonra Fuzûlî'nin etki alanı genişleyerek daha çok kişiye ulaşmıştır. Fuzûlî

³⁰⁴ Macit, İsen ve diğerleri, *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, 2005, s. 93.

³⁰⁵ Detaylı bilgi için bkz. İsen, *Ötelerden Bir Ses*, ss. 232- 233.

³⁰⁶ Nihad Sami Banarlı, *Kültür Köprüsü...*, s. 85.

okulu kendinden sonraki yüzyılda en öncü ve en çok nüfus dairesine sahip edebî okul³⁰⁷ olma özelliğine sahip olmuştur.

Fuzûlî'nin eserlerinde her şâirin kendi istidat ve ilgisine göre etkilenebileceği ve örnek alabileceği yönler vardır. Çünkü şâirin eserleri hem zengin içeriğe sahiptir, hem farklı türlerdedir hem de farklı farklı alanlara yöneliktir. Ayrıca eserleri öyle bir içeriğe ve anlam katmanına sahiptir ki ondan her etkilenen, aynı şeyden kendisine göre farklı bir şey bulabilir. Böylelikle şâirin eserleri ondan her etkilenen kişiyle daha çok zenginleşmekte ve daha çok mânâ boyutuna ulaşmaktadır.

Bütün bunların yanında, Fuzûlî'nin Klasik edebiyatta olduğu kadar modern edebiyatta da etki sahası oluşmuştur. Bugün çağdaş şiirlerimizde ve romanlarımızda Fuzûlî üslûbunun, Fuzûlî bedîî ifadelerinin sesi duyulmakta, rengi görülmekte ve ruhu hissedilmektedir.³⁰⁸

IV. FUZÛLÎ'NİN ESERLERİ

Fuzûlî Dîvan edebiyatı içinde en çok eser vermiş şairler arasındadır.³⁰⁹ Türkçe, Arapça ve Farça olmak üzere üç dilde manzum ve mensur eserler vermiştir. Bunlar şöyledir:

IV. A. Türkçe Eserleri

1. Manzum Eserler

a. Türkçe Dîvân

Mensur bir mukaddime ile başlayıp kasideler ve gazellerle devam eder. 300 gazeli olup bunlarda tasavvufî aşkı işlemiştir.

b. Leylâ ve Mecnûn

Yazılmış onlarca Leyla ve Mecnun hikâyesi içinde en çok okunup en beğenileni denilebilir. Bu açıdan en güzel Leyla ve Mecnun hikâyesini Fuzûlî yazmıştır. Mesnevi tarzında yazılmış tasavvufî bir aşka dönüşle biten hikâyedir.

³⁰⁷ E. Demirçizade, "Edebî Dilimizin Gelişmesinde Fuzûlî Merhalesi", Türkiye Türkçesine Aktaran: Günay Çatalkaya, *Dîvân Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 6, İstanbul, 2011, s.228. Bu makalenin aslı daha önce şu eserde yayımlanmıştır: Muhammed Fuzûlî, İlmiTeddiki Makaleler, Vefatının 400. Yılı Münasebetiyle, Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1958, s. 26-58.

³⁰⁸ A.g.m., s.230.

³⁰⁹ Bkz. Doğan, *Fuzûlî'nin Poetikası*, s.10.

c. Beng ü Bâde

440 beyitlik sembolik, alegorik bir mesnevidir. Afyon ile şarap karşılaştırılarak şarap üstün tutulur.

d. Sohbetü'l-Esmar

200 beyitlik meyvelerin konuşmasını anlatan bir mesnevidir.

2. Mensur Eserler

a. Terceme-i Hadîs-i Erba'în

Hiz. Peygamber'in kırk hadisinin tercümesidir. Eser Molla Câmî'nin aynı adda olan Farsça eserinin Türkçe çevirisidir.

b. Hadikatü's-Suadâ

Hiz. Hüseyin'in şehid edilmesini ve Kerbelâ olayını anlatır. Coşkun ve samimi bir üslupla kaleme almıştır. "İran edebiyatında çok meşhur bir maktel olan Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin Farsça *Ravzatü's-Şühedâ*' adlı kitabını kompozisyon bakımından örnek alan Fuzûlî eserini, Arap edebiyatında bu konuda tanınmış Ebû Mihnef'in *Maḳtelü'l-Hüseyn* ile Radyyyüddin İbn Tâvûs'un *el-Melhûf fi ḳatle't-tufûf* gibi kitaplarından da faydalanarak meydana getirmiştir."³¹⁰

c. Mektuplar

Çeşitli kişilere yazdığı beş mektubu vardır.

IV. B. Farsça Eserleri

1. Manzum Eserler

a. Farsça Dîvân

Türkçe Dîvân'dan daha hacimli 4000 beyit olup mensur bir mukaddime ile başlar. Eserin içinde ayrı bir eser olarak Heft Câm diye anılan bir mesnevi de vardır. Hepsi birbirinden güzel ve hazine değerinde beyitlerden oluşan Farsça Dîvân³¹¹, İran'lı Hâfız'ın şiiirlerinden daha âşıkane ve coşkun görülmüştür.³¹²

³¹⁰ Şeyma Güngör, "Hadikatü's Suada", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., cilt 15, İstanbul, 1997, s. 20, 21.

³¹¹ Bkz. Nazif, *Fuzûlî*, s. 179.

³¹² Bkz. Nazif, *Fuzûlî*, s. 187.

b. Sâkînâme (Heft Câm)

327 beyitlik bir mesnevi olup şairin tasavvufî görüşlerini musıkî ile ilgili bilgilerini içerir.

c. Enîsü'l-Kalb

134 betitlik uzunca bir kasidedir.

2. Mensur Eserler

a. Hüsn ü Aşk (Sıhhat u Maraz)

İncelemiş olduğumuz bu eserin detaylı bilgisi ikinci bölümde sunulmaktadır.

b. Rind ü Zahid

İslâmın esaslarını, ibadet mükellefiyetlerini tasavvufî bir edayla anlatır. Rind ve Zâhid karakterlerinin ağızından çeşitli dini konular tartışılır. Bu şekilde Fuzuli hem Farsçaya hem de dini konulara olan hâkimiyetini göstermiş olur.

c. Risale-i Mu'ammâ

Şiirin her çeşidini denemek ve yazmak isteyen şair muamma da yazmış ve toplam 190 muamması vardır.

IV. C. Arapça Eserleri

1. Manzum Eserler

a. Arapça Dîvân

Böyle bir eserinin olup olmadığı kesinlik kazanmamakla birlikte elde edilen bilgiler doğrultusunda diğer dîvanlar gibi hacimli olmadığı tesbit edilmiştir. 470 beyitlik küçük bir eserdir.

2. Mensur Eserler

a. Matla'u'l Î'tikâd fî Ma'rifeti'l-Mebde'i ve'l Me'âd

Fuzûlî'nin dinî ilimlere ve felsefeye olan vukûfiyetini gösteren bir eserdir.

İKİNCİ BÖLÜM

FUZÛLÎ'NİN *SIHHAT U MARAZ* ADLI ESERİ

Fuzûlî'nin yazdığı eserlerin her biri ayrı ayrı klasik eser olacak değerdedir. Üstelik eserlerinin her biri farklı bir bilim dalı birikimiyle yazılmış niteliktedir. Bundan da öte, tek bir eserinde birçok bilim dalıyla ilişkili konulardan bahsederek o disiplinlere ait birikimini de ortaya koymuştur ki incelemiş olduğumuz *Siihat u Maraz* adlı eser de böyledir. Şâirin eserlerinde, anlamlar katman katman farklılaşır ve her mânâ katmanı farklı bir alan açısından incelenmeye muhtaçtır. Sadece şiirle, edebiyatla ilgili değil; tıp, tarih, sosyoloji gibi birçok bilim dalıyla doğrudan ilişkili olan eserler meydana getirmiştir. Eserler incelendikçe bir o kadar daha incelenecek yönler ortaya çıkmaktadır. Bu eserlerinden biri de incelemiş olduğumuz *Siihat u Maraz*'dir. Eser edebî açıdan alegorik olarak yazılmış olmakla birlikte tıp, tasavvuf, edebiyat, felsefe, kimya, psikoloji alanlarını doğrudan ilgilendiren bir mâhiyettedir. Tüm bu yönleri açısından ayrı ayrı incelenmeye değer olan bu yapıta biz sadece tasavvufî açıdan yoğunlaşacağız; çünkü eseri her yönüyle ve ilgili olduğu her bilim dalıyla birlikte incelemek oldukça kapsamlı bir şekilde diğer alanlara hâkim olmayı gerektirir ki bu durum hem bizi hem de çalışmamızın kapsam ve sınırlılıklarını aşar. Biz eserin öncelikle tasavvufî açıdan incelenip açıklanmaya muhtaç olduğunu gördük; çünkü eserin özünün tasavvufî olarak Allah'a yolculuk olduğunu gördük. Eser tıbbî olarak ahlât-ı erbaa açısından kısmen ele alınıp incelenmesine rağmen tasavvufî açıdan ne yazık ki incelenip aydınlatılmamıştır. Ayrıca şair ve eserleri üzerine onlarca, hatta yüzlerce çalışma yapılmış olmasına rağmen şâirin tasavvufî yönü ve birikimi üzerine yeterli ve tatmin edici bir tafsilatta ne yazık ki çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla bu bir noksanlıktır ve bu noksanlığı giderip bir nebze daha, deryada damla da olsa, hem tasavvufa kıymet katmak, hem Fuzûlî'yi anmak, hem de eserini tasavvuf alanına katmak, tasavvuf alanı için onur verici bir adım olacaktır. Bu açıdan, böyle kıymetli bir eserin tasavvuf alanına da kıymet kazandıracağı öngörülerek bu çalışmaya girişilmiştir. Şimdiye kadar üzerine pek çalışılmamış, gerektiği kadar önem verilip gerektiği kadar ilim hayatına kazandırılmamış bu esere, bu çalışma vasıtasıyla dikkat çekilmiş olacaktır.

Tasavvufta geçen derin konuların, eserde özleri verilerek ve sembolleştirilerek Fuzûlî'ye has olan anlatımı ayrıca açıklanmaya muhtaçtır. Bu çalışma sayesinde Fuzûlî'nin şimdiye kadar pek bilinmeyen, pek duyulmamış bu eserine bir nebze olsun ışık tutulmuş olunacaktır.

Fuzûlî'nin eski/geleneksel tıp bilgisinin, şâirin kâlemindeki edebi kudretten geçerek, mecâzî ve metaforik bir ifadeyle vücuda getirilmiş olan eser, “dervişin sülûkte ilerleyerek fenâfillâha erişmesini anlatan tasavvufî bir eserdir.”³¹³ Hacim olarak küçük ama içerik olarak yoğun bir mensur eser olmasıyla önem taşır. Bu yönüyle eserde adeta bir “mânâ teksifi” vardır.³¹⁴ Eser, düz yazıyla yazılmasına rağmen ilk okunuşta anlaşılması oldukça güç olan ve şiir gibi anlam katmanları olan derin bir eserdir. Çünkü “Fuzûlî'nin nesri, şiiri kadar güçlü, sanatlı ve tuzaklarla doludur.”³¹⁵ Kaynaklarda tesbit edebildiğimiz kadar; *Sıhhat u Maraz*, *Hüsn ü Aşk*, *Ruhnâme*, *Hikâye-i Ruh*, *Risâle-i Aşk-ı Rûh*, *Risâle-i Beyân-i Hâl*, *Behcetü'l-İrfân fî Ahvâli'l-Ebdân/Bedenerin Halleri Hakkındaki Bilginin Güzelliği* isimleriyle de geçen eser, çoğunlukla *Sıhhat u Maraz* olarak bilinir ve anılır. Eserin farklı adlarla anılması içerikte geçen farklı iki aşama ve bundan ortaya çıkan iki bölümden dolayıdır.

Eser genel itibarıyla üç ana kısma ayrılabilir; Ruh'un bedenine içine doğru yaptığı yolculuk, yâni *Sıhhat u Maraz* kısmı; Ruh'un bedeninin dış yüzeyinde yaptığı yolculuk yâni *Hüsn ü Aşk* kısmı ve eserin bütününde olan duygu ülkesine yapılan yolculuk.³¹⁶ Eser bu üç yolculuk etrafında şekillenir.

Eser tıbbî yönüyle ilm-i zâhiri, tasavvufu yönüyle ilm-i bâtını özetleyerek kapsar niteliktedir. Bu yönüyle insanı sîreti ve suretiyle, madde ve manasıyla, iç ve dış azalarıyla bir bütün olarak ele alan, başından sonuna kadar tasavvufun tamamını, genel hatlarıyla karşılayan tasavvufî bir eserdir. Hacim olarak küçük bir eser olsa da içerik olarak çok zengin ve yoğun olduğu için, eser hem disiplinler arası hem de metinler arası incelemeye uygun mâhiyet göstermektedir. Bu açıdan eser tıp,

³¹³ *Başlangıçtan Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri*, Ötüken-Söğüt neşriyat, cilt 3, s. 310.

³¹⁴ Cihan Okuyucu, *Divan Edebiyatı Estetiği*, 4. Baskı, Kapı yayınları, İstanbul, 2012, s. 73.

³¹⁵ Doğan, *Fuzûlî'nin Poetikası*, s. 11.

³¹⁶ Bkz. Victoria Rowe Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, 7. Baskı, Çevirenler: Erol Köroğlu ve Engin Kılıç, İletişim Yay., İstanbul, 2018, s. 235.

tasavvuf, kimya, biyoloji, edebiyat, felsefe gibi birçok bilim dalıyla ilgili olup farklı açılardan incelenmeye ve günümüz ilim dünyasına kazandırılmaya muhtaçtır.

I. ESERİN İSMİ, NÜSHALARI ve BASKILARI

Eser çok kere okunup istinsah edilmiş ve bu sebeple nüshalar arasında farklılıklar meydana gelmiştir.

I. A. İsmi

Eser kaynaklarda birçok farklı isimle geçmektedir. Eserin muhtevasına ve – British Museum'deki nüsha dolayısıyla- Rieu Kataloğunda yazılı adına bakılarak (adı geçen Farsça yazmalar kataloğu ilavesi, s. 269) *Hüsn ü Aşk* denilmesi daha yerinde olan bu risaleye, Süleyman Nazif gördüğü bir yazmasının kabı üzerindeki *Ruhnâme* sözünü daha çok yakıştırıyor.³¹⁷ “Âli ve Sâdikî'de *Sihhat u Maraz* olarak kayıtlı bulunan bu eserin adı Leningard'daki küllüyatta (Asya Müzesi Kütüphanesi No. 540), British Museum nüshalarından birisinde *Hüsn ü Aşk* olarak kayıtlıdır (Rieu, 3642). Bibliotleque Nationale nüshası ise *Kitab-ı Ruh ve Aşk* başlığını taşır.”³¹⁸ “Üniversite kütüphanesinde (Halis Efendi, nr. 6781 ve 7577 ve Rıza Paşa, nr. 708) vb. umûmî kütüphanelerde muhtelif yazmalarına tesadüf olunur. Mısır kütüphanesinin eski kataloğunda, 316 numarada bu eserin Türkçe bir tercümesi mevcut ise de ne zaman ve kimin tarafından yapıldığı hakkında katalogda hiçbir mâlumâta tesadüf edilmiyor.”³¹⁹

Bunların dışında eserin adı, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Farsça yazmalar bölümünde 864 nolu yazmada “*Münazara-i Ruh Ve'l Cesed*” şeklinde geçmektedir.³²⁰ Kastamonu İl Halk Kütüphanesinde bulunan iki nüshandan birinde *Hüsn u Aşk*, birinde *Risâle-i Aşk-ı Rûh* adıyla geçmektedir. Eserin Üniversite yazmaları arasında 4097 numaralı başka bir nüshası daha vardır ki bu nüshada *Sihhat u Maraz*'dan başka Sadıkî Tezkiresi ve birçok Sâkinâmeler de bulunmaktadır.³²¹ Başka bir nüsha da “Millet Kütüphanesi Raşit Efendi kısmındaki 857 nolu Mecmua

³¹⁷ Karahan, *Fuzûlî*, 1989, s.XXV.

³¹⁸ Mazıoğlu, *Fuzûlî ve Türkçe Dîvân'ı...*, s. 42-43.

³¹⁹ Fuad Köprülü, “Fuzûlî”, *DİA*, s. 696.

³²⁰ Bkz. Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s. 52.

³²¹ Bkz. Karahan, *Fuzûlî*, 1989, s. XXV.

içindedir.”³²² Son zamanlarda Üniversitedeki yazma nüshası (339 No.lu Mecmua içinde) esas alınarak Necati Hüsni Lugal ve O. Reşer’in Almancaya çevirdikleri *Leylâ ve Mecnun* “Türk şâiri Fuzûlî’nin *Leyla ve Mecnun* manzumesi ve manzum *Hikâye-i Benk ü Bâdesi*, İstanbul, 1943” sonuna eklenip neşrolunmuştur.³²³ Ayrıca Muhammed Ali Nâsîh, Tahran’da Mecelle-i Armağan’ın XI. Cildinde (418-424, 505-517) *Sefernâme-i Ruh* adıyla eseri yayınlamıştır.³²⁴

Dolayısıyla eserin kaynaklarda birden fazla adla anıldığı görülmektedir. Eserin böyle farklı isimlerle anılmasının asıl sebebi de içerikte geçen farklı iki bölümden dolayıdır. Kimileri eserin birinci kısmında geçen konunun kahramanları üzerinden eserin adını nitelerken, kimileri eserin ikinci kısmında geçen kahramanların adları üzerinden eseri niteler. Kimileri de ikisini de kapsayan eserin tamamında başrol olan kahraman üzerinden eserin adını belirler. Bu konuda şöyle bir açıklama yapmak gerekir ki isim farklılığı meselesinde öncelikle eserin içeriğini inceleyerek hangi kavramın, nereyi, ne kadar kapsadığına bakmak gerekir. Bu açıdan baktığımızda öncelikle *Sihhat u Maraz* ismini ele alacak olursak bu adda geçen iki kahraman Sihhat ve Maraz eserin başlangıcından eserin yarısına kadar olan ve bir bütünün iki parçası olarak niteleyebileceğimiz eserin birinci bölümünde geçmektedir. Bu ilk bölümde olaylar Sihhat ve Maraz’ın etrafında dönerek bu iki kahramanın birinci bölüme ağırlığını koyduğu görülmektedir. Dolayısıyla birinci bölümün olay örgüsü Sihhat ve Maraz merkezlidir.³²⁵ Yâni tıbbî konulara dayalı bilgiler ağırlıktadır. Fakat başkahraman olarak, Sihhat ve Maraz’dan etkilenen Ruh vardır.

Eserin ikinci kısmına gelindiğinde olay akışının farklı bir hal aldığı ve kahramanların değiştiği görülmektedir. İkinci bölümde tasavvufî anlatım ağır basmaktadır. Bu bölümde olaylar başta yine Ruh olmak üzere Hüsni ve Aşk etrafında dönmekte ve temelde bu kahramanlar üzerinden gelişmektedir.³²⁶ Burada asıl önemli olan şudur ki eserin her iki bölümünde de arka planda asıl kahraman Ruh olarak görünmektedir. Dolayısıyla eserin tamamını kapsayacak bir ad olarak *Ruhnâme* veya *Hikâye-i Ruh* ismi daha uygun düşmektedir. Çünkü eser aslında baştan sona kadar

³²² Karahan, *Fuzûlî*, 1989, s. XXV.

³²³ Karahan, *Fuzûlî*, 1989, s. XXV.

³²⁴ Bkz. İpekten, *Fuzûlî*, 2011, s. 248.

³²⁵ Bkz. *Fuzûlî Merhumun Sihhat u Maraz Risâlesi*, çev. Lebîb Efendi, İstanbul, 1273, ss. 3-10.

³²⁶ Bkz. A.g.e., ss. 10-16.

Ruh'un başından geçenleri konu edinmektedir. Ayrıca *Ruhnâme/Hikâye-i Ruh* ismi, *Sihhat u Maraz* veya *Hüsn ü Aşk*'tan daha çok kapsayıcı ve eseri tamamlayıcı bir ihtivâ arz eder. Esere sadece *Sihhat u Maraz* veya sadece *Hüsn ü Aşk* adını vermek ve bu adla eseri nitelemek eksik kalacaktır. Haliyle eseri genel itibariyle tanımlayacak olan isim, eserin tamamını ihtiva eden *Ruhnâme/ Hikâye- i Ruh*'tur. "Süleyman Nazif'in eserin adının *Ruh-nâme* olarak değerlendirilebileceği fikirleri çerçevesinden bakıldığında eser sergüzeşt romanı cinsinden bir eserdir. Çünkü merkezde başkişi olarak Ruh vardır."³²⁷ Ruh'un başından geçen olaylar anlatılır.

I. B. El Yazması Nüshaları

Eserin, Yazma Eserler Kütüphanesinde; *Sihhat u Maraz*, *Terceme-i Sihhat u Maraz*, *Sihhat ü Maraz*, *Hüsn u Aşk* ve *Risâle-i Aşk-ı Ruh*, adlarıyla toplamda beş kaydı tesbit edilebilmiştir.

1. Nuruosmaniye Nüshası

Nuruosmaniye Koleksiyonunda *Sihhat ü Maraz* ismiyle kayıtlı olan bu nüshanın müstehsihi belirtilmemiştir. 34 Nk 4195M/9 numarada, Fuzûlî Muhammed b. Süleyman el-Bağdadi 969/1562 şeklinde Farsça olarak kayıtlı bulunmaktadır.

2. Mirzâ İbrahim Veled Mirza Gergî Nüshası

Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda, *Sihhat u Maraz* / Fuzulî Mehmed b. Süleymân Bağdadî: Mirzâ İbrahim Veled Mirza Gergî adıyla kayıtlıdır. İstinsah tarihi 1242 (1826) olup, 06 Mil Yz A 10178 numaralı yerde 2165 dvd numarasındadır. 24 sayfa ve 7 satır şeklinde Farsça yazılmıştır.

3. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Nüshaları

1.) Buradaki nüshanın biri "*Hüsn u Aşk*" adıyla kayıtlı olup 14 yapraktır. 37 Hk 3970 numarada bulunur. İstinsah edeni belli olmayıp Rik'a yazıyla 14 yaprak ve değişik satır sayısında Farsça yazılmıştır.

³²⁷ Ahmet İçli, "Ruh'un Kendine Yolculuğu: Arketipsel Sembolizm Bağlamında Sihhat ü Maraz Üzerinde Bir İnceleme", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 8/13 Fall 2013, p. 1017-1030, Ankara, s. 1020. ; Ayrıca bkz. Süleyman Nazif, *Fuzûlî*, s. 190.

2.) Kastamonu İl Halk Kütüphanesinde bulunan nüshanın diğeri, 37 Hk 2761/1 numarada, “*Risâle-i Aşk-ı Rûh*” adıyla kayıtlıdır. 1b-8a yaprakta 18 satır ve İran talikiyle yazılmıştır. Söz başları kırmızı, sırtı kahverengi meşin, kâğıt kaplı, mukavva cildlidir. Sonunda Peygamberimiz’in soy kütüğü vardır. Eser kaynaklarda daha önce bu adla hiç geçmemiştir.

4. Süleymaniye Nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar bölümünde 003252/2 numarada 115b-128 vr. 14 St şeklinde, “*Sıhhat u Maraz*” adıyla tıp dalında kayıtlıdır.

I. C. Osmanlı Türkçesi Tercümelere

Osmanlı döneminde bilinen dört baskısı mevcuttur. Bunlar İSAM kütüphanesinde ikisi Lebib Efendi’ye ait olmak üzere toplam beş tane, Yazma Eserler Kütüphanesinde de yine Lebib Efendi’ye ait olarak bir kayıtlıdır.

1. Mustafa el-Bağdadî Tercümesi

Bu baskı, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Koleksiyonu 1398 numarada kayıtlı mecmuanın 1b-9b varakları arasında “*Hikâye-i Rûh*” olarak yer almaktadır.

2. Mehmed Lebîb Efendi Tercümelere

1.)Lebîb Efendi tarafından, İstanbul’da 1273/1856 yılında “*Fuzûlî Merhumun Sıhhat u Maraz Risâlesi*” adında 16 sayfa olarak basılmıştır. Bu baskı İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığında, OE_TK_00661 demirbaş numarasında kayıtlıdır.

2.)1282/1865-66 yılında ise “*Risale-i Sıhhat ve Maraz*” adıyla 37 sayfa şeklinde İstanbul Ceridehâne matbaasında basılmıştır. Bu baskı İSAM kütüphanesinde 297. 7 FUZ. H 1282 numarada kayıtlıdır. Eser bu baskısı esas alınarak tahlil edilmiştir.

3.)Bu baskının, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Osman Ergin Türkçe Yazmaları koleksiyonunda, 1332/1913 tarihli “*Sıhhat u Maraz*” adıyla ve tarihsiz olan “*Terceme-i Sıhhat u Maraz*” adıyla iki tane olmak üzere 794/7 numarada kaydı vardır. Rik’a yazıyla 134b-143a arasında yer almaktadır.

3. Ahmet Hamdi Tercümesi

Lebîb Efendi baskısının, sadece muğlak yerleri biraz değiştirilmek suretiyle daha sade sayılabilecek bir şekli 1327/1909'da Trabzon'da Kitapçı Ahmet Hamdi mârifetiyle –iki formatlık bir risale halinde³²⁸ Mihailidi matbaasında “*Fuzûlî Merhumun Sıhhat u Maraz Nam Risalesi*” adıyla bastırılmıştır. 31 sayfadır ve İsam Kütüphanesi 297. 7 FUZ. H1327 numarada bulunmaktadır. Fakat Ahmet Hamdi'nin eseri çevirirken sadeleştirme adına yaptığı değişiklikler, eserin aslına uygun olmayan ifadelere yer vermesi ve çeviri hatalarıyla eserin aslından uzaklaşması şeklinde eseri farklı bir hale büründürmüştür.³²⁹

4. Sadrî-i Vâni Tercümesi: Behcetü'l-İrfân fî Ahvâli'l-Ebdân

Hakkında bilgi bulunamayan Sadrî-i Vâni adında biri tarafından Osmanlı Türkçesine çevrilmiştir. “Kendisinin de bir dostundan bu eseri gördüğünü söyleyen mütercim, tarikatindeki kardeşlerine bir yadigâr bırakmak ve bununla anılmak için eseri Türkçeye tercüme ettiğini ve adını da “*Behcetü'l-İrfân fî Ahvâli'l-Ebdân/Bedenlerin Halleri Hakkındaki Bilginin Güzelliği*” koyduğunu belirtir. Kitabını okuyacaklardan hatalarını affetmelerini rica ederek tercümesine başlar.”³³⁰

Tercümenin şimdilik bilinen tek nüshası, Berlin Devlet Kütüphanesi Doğu El Yazmaları Koleksiyonu'nda bulunmakta olup Ms. Or. Oct. 1623 numarasıyla kayıtlıdır. Rika hattıyla kaleme alınan ve 15 varaktan oluşan nüshanın her sayfasında 15-17 arası satır bulunmaktadır. Sayfa kenarlarında, metinde geçen bazı kelimelerin anlamlarının da verildiği bu nüshanın sonunda 4 Receb 1293/26 Temmuz 1876 yılında istinsah edildiği yazılıdır.³³¹

I. D. Türkiye Türkçesi Çevirileri

Hâlihazırda eserin dört tane Türkiye Türkçesi çevirisi bulunmaktadır.

³²⁸ Karahan, *Fuzûlî*, 1989, ss. XXV, XXVI.

³²⁹ Bkz. Gölpınarlı, *Fuzûlî Divanı*, s. XCVII.

³³⁰ Mücahit Kaçar, “Fuzûlî'nin Rûh-nâme'sinin Bilinmeyen Bir Tercümesi Sadrî-i Vâni'nin Behcetü'l-İrfân'ı”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 23, İstanbul 2019, 503-542, s. 507. Bu ifadelerde geçen tarikatın da hangi tarikat olduğu belirsizdir. Eğer bu tarikatın hangi tarikat olduğu belirli olsa, Fuzûlî'nin mezhebi veya bağlı olduğu tarikat bilgisine daha da yaklaşılmış olunacak ve böylece şâirin hayatı biraz daha aydınlanmış olacaktır.

³³¹ A.g.y.

1. Abdülbâki Gölpınarlı Çevirisi

Daha önce Farsçadan Osmanlı Türkçesine yapılan tercümelerin eksik, hatalı ve aslından uzak olarak mealen yapılan tercümelemler olduğunu belirten Gölpınarlı, eseri Farsça aslından Türkiye Türkçesine 1940 yılında “*Sıhhat ve Maraz*” ismiyle çevirmiştir. Çeviri, İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü tarafından basılmıştır. Çevirinin arkasında ayrıca Fransızca özetinin eklenmesi de yapılmıştır. Çeviri, İstanbul Üniversitesi kütüphanesinin Farsça yazmalar kısmında bulunan 339 numarada kayıtlı nüsha baz alarak yapılmıştır. Bu nüshada *Sıhhat u Maraz* baştaki üç boş sayfa dışında 20 varaktır. Mecmuanın yazılış tarihi ve yazanı belli olmamakla birlikte “mecmuanın hicrî 1152’de Bursa’da kadı olan Çelebizâde Âsım efendinin eline geçtiği ve 1195’te de Mektubî Defterî hulefasından Mirahurzâde Seyid Derviş Aliyyül İzzet’e mâl olduğu üstündeki temellük tarihilerinden anlaşılmaktadır.³³² Bu nüsha Fuzûlî’nin “*Sıhhat u Maraz*”ından başka “*Rind ü Zâhid*” ve “*Sakinâme*” sini de ihtiva eden bir mecmuacıktır.³³³

2. Hüseyin Ayan Çevirisi

Hüseyin Ayan, eserin Türkiye Türkçesine yapılmış tek çevirisi olan Gölpınarlı çevirisini bulamayınca tekrar bir çeviri yapılmasını gerekli görmüştür. Bu sebeple eseri Farsçadan Türkçeye tercüme etmiştir. Bu çeviri Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi’nin 1. sayısında Kasım 1994’te yayımlandı.³³⁴ Bunun yanında yine Fuzûlî’nin Farsça olan bir diğer eseri *Rind ü Zâhid*’in de çevirini yaparak ikisini birlikte 2012 Temmuz’unda, Büyüyenay yayınlarından “*Rind ile Zâhid, Sıhhat ile Maraz*” ismiyle birinci baskı olarak yayınlamıştır. İkinci baskısı da Şubat 2017’de yayınlanmıştır.

3. Kemâl Küntaş Çevirisi

Kemâl Küntaş’ın Farsça aslından yaptığı bu çeviri *Sıhhat u Maraz* adıyla Kasım 2017’de yayınlanmıştır. Bu çalışmada, *Sıhhat u Maraz* tıp kategorisinde ele alınarak İbn-i Sînâ yayınları serisinden yayınlanmıştır. Çalışmanın arkasında ek

³³²Fuzûlî, *Sıhhat ve Maraz*, Trc.: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Mecmua Basımevi, İstanbul, 1940, s. 8, 9.

³³³ A.g.e., s. 8.

³³⁴ Fuzûlî, *Rind ile Zâhid, Sıhhat ile Maraz*, s. 9

olarak *Sıhhat u Maraz*'ın Farsça metninden ve Osmanlıca metninden örnek sayfalar verilmiştir.

4. Ahmet Naim Çiçekler ve Mücahit Kaçar Çevirileri

Bu çalışma eser üzerine yapılmış çeviri çalışmalarının en kapsamlı olanıdır, denilebilir. Çünkü eserin tıpkıbasımı, metni ve günümüz Türkçesine aktarımı şeklinde üçü bir arada olarak hazırlanmış bir çalışmadır. Eserin Mustafa el-Bağdâdî ve Lebîb Efendi'nin Osmanlı Türkçesine yaptıkları çevirilerin tıpkıbasımını ve Mustafa el-Bağdâdî aktarımının Türkiye Türkçesi çevirisini hazırlamışlardır. Çalışma; Fuzûlî, *Ruhun Yolculuğu Ruhnâme (Sıhhat ü Maraz-Hüsn ü Aşk)* adıyla Büyüyenay yayınlarından Mart 2018'de 1. baskı olarak yayınlanmıştır.

II. ESERİN YAZILIŞ SEBEBİ

Özellikle Âzerî kaynaklar arasında, Hekim Fuzûlî, Hekim Molla Muhammed veya Hekim Molla Fuzûlî isimleriyle de geçen Fuzûlî, tıp alanına vâkıf olduğunu göstermek amacıyla bu alandaki bilgilerini, kuru kuruya değil de aşkla, bilgiyle, hikmetle yoğurup bir sanat eseri ortaya koymak amacıyla bu eseri yazmıştır, diyebiliriz. Eser ayrıca yazarın Farsçaya olan hâkimiyetini ve iyi bir ilmî eğitim aldığı da göstermektedir.

Ayrıca belirtmek gerekir ki, Fuzûlî'nin bu eserinde sergilediği anâsır-ı erbaa, sağlık, hastalık ve beden memleketi bilgilerini birçok şiirine serpiştirdiği ve böylece şiirlerinde de tıp ilmine vukûfiyetini ortaya koymuştur.

III. ESERİN MUHTEVÂSİ

Eser, Ruh'un Beden ülkesine yaptığı yolculuğu ve bu yolculuk sonrasında kendine de yolculuk yapıp kendinden kendisine ulaşmasını, kendini bilmesini tasavvufî bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Eser, genel bir bakışla hayır ve şer dünyasının kendine has özelliklerini ve onların kendi içindeki cüz'lerini ortaya koyar.³³⁵ İnsandaki iyi duygular ile kötü duyguların mâhiyeti; birbiriyle ilişkisi, çatışması, mücadelesi ve sebep oldukları sonuçlar gösterilir. Ruh ile beden arasındaki

³³⁵ Kenan Mermer, Kitap tanıtımı, "Rind ile Zâhid Sıhhat ile Maraz, Fuzûlî, çev. Prof. Dr. Hüseyin Ayan, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2. Baskı, 2017, 140 s." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 2017, Cilt 19, Sayı 36, Sayfalar 255 – 259, s. 258

münasebet semboller ve mecazlar üzerinden ele alınmıştır. Vücuttaki maddî sağlık üzerinden mânevî sağlık ön plana çıkarılmıştır. Bu eserde Fuzûlî, insan ruhunun türlü acılar ve ızdıraplar çekmek suretiyle temizlenerek ve maddî hayattan uzaklaşmak, nefsi öldürmek³³⁶ suretiyle aşk sayesinde fenâfillâha erişmesini anlatır.³³⁷ Ruhun kendisine yaptığı içsel yolculuk temsilî olarak ele alınır. Bu yolculuk aslında insanın var oluşunu, varlık amacını, varlık felsefesi açısından da ele almaktadır. Şâirin bu eseri “insanın, varlık âleminde kendi varlığını anlama ve kendini konumlandırmasını konu edinen önemli eserlerden biridir.”³³⁸

Sonsuzluğa namzet olan Ruh, sonlu olan Beden kalıbında, sonsuzluğa ulaşmak için sonlu olan dünyaya sefer etmiş ve dünyayı geçici olarak vatan edinmiştir. Aslında böylelikle Ruh, geçici yurdu olan beden diyarında gurbete çıkmış, öz diyarından ayrı düşmüştür.³³⁹ Ruhun Beden’e yerleşmesi, bedenle bütünleşip uyum içinde yaşaması, bu süreçte gerekli merhaleleri ve imtihanları geçerek tekrar öz vatanına kavuşması için hem kendisiyle hem bedenle hem de beden ile ruhun birleşiminden doğan sonuçlarla azami derecede bir denge ile düzen işleyişi yakalaması ve yakaladığı çizgide istikamet üzerine ilerlemesi gerekmektedir. Eserde Ruhun Beden üzerinde yaptığı yolculuk bu yönleriyle ele alınmaktadır. Nihayetinde de Ebedi olana ulaşarak kendisi de ebedi olacaktır.

Fuzûlî’nin bu kitabı “tıb ile insan psikolojisi ve irfanı birlikte işlediği ve aralarındaki kopmaz ilişkiyi dile getirdiği bir eserdir.”³⁴⁰ “Hikâye ruhlar âlemindeki insan ruhunun dünyaya gelerek bedene yerleşmesinden sonra sahip olduğu maddî ve mânevî bütün duyu ve duygularını ele almış”tır.³⁴¹ Eser, tasavvufu, tasavvufun özünü ve seyr ü sülûku, yâni Allah’a yapılan yolculuğu ana hatlarıyla genel bir şekilde

³³⁶ Edebî açıdan nefsi öldürmek dense de tasavvufî açıdan buna nefsi tezkiye etmek, arındırmak veya terbiye etmek denir. Çünkü tasavvufa göre nefsanî duygu ve isteklerden ne kadar arınılsa da nefis tamamen yok edilemez, öldürülemez. İnsanın insan olabilmesi için nefse de ihtiyacı vardır çünkü.

³³⁷ İpekten, *Fuzûlî*, 1973, s. 48

³³⁸ Ahmet İçli, “Ruh’un Kendine Yolculuğu...”, s.1 017.

³³⁹ Bu noktada belirtmek gerekir ki şair, hikâyenin bu kurgusuna şiirinde de yer vermiş, şiirlerini dünya gurbetine düşen ruha benzetmiş ve şiirin ruhundan bahsederken Allah’a niyaz ederek şöyle demiştir: “Madem ki lütuf ve ihsanını yoldaş edip onu yokluğun darlığından varlığın ferahlığına getirdin, merhametinle destekleyip yardım ederek gayb vadisinden şehadet kırına ulaştırdın; hangi diyara gitse ve hangi şehre ulaşırsa şerefli adımlarını mübarek ve uğurlu, latif matla’ını hayırlı ve kutlu edesin.” Muhammed Nur Doğan, *Fuzûlî’nin Poetikası*, s. 40.

³⁴⁰ Fuzûlî, *Sihhat u Maraz*, çev.: Kemal Küntaş, İbn-i Sina yay., b1. Baskı, Kasım 2017, s. 6.

³⁴¹ Fuzûlî, *Rûhun Yolculuğu*, Hazırlayanlar: Ahmet Naim Çiçekler, Mücahit Kaçar, 1. Baskı, Büyüyenay yay., İstanbul, Mart 2018, s. 68.

özetler niteliktedir. Özellikle Hüsn ile Aşk'ın serüveninin başladığı kısımda Ruh'un Hakk'a varan yolculuğu bunu göstermektedir. İnsanın bu yolculuğunun genel seyrinin insan ruhunda ve bedeninde, dolayısıyla sâlikin üzerindeki etkisini, baştan sona kadar hikâye eder. İnsanın ham halden olgun hale erişip kendini bularak Allah'a kavuşma serüveni, tasavvufi hal ve mertebeleri içeren bir şekilde sanatlı bir üslûpla ele alınır.

Sihhat ve Merez'de birçok gizemli konu vardır.³⁴² Bu gizemlerden biri ve en önemlisi Ruh'un kendisidir. Eserde Ruh müphem bırakılmıştır. Beden'in mâhiyeti tafsilatlı bir şekilde açıklanırken ruhun mâhiyeti açıklanmamış, sadece eserin sonuna doğru kendini bulması açıklanmıştır. Ruh görünmez olan Allah'a dönük, Beden ise görünür olan dünyaya dönük yaratılmıştır. Yolculuğa en başta bu iki zıt yönü, aynı ve doğru olan istikamete yönlendirerek ruh ile beden arasında denge ve uyum elde etmek gerekmektedir. Bu denge ve uyum; öncelikle bedeni yöneten dört unsur için gereklidir ki eserde de dört unsurun sulhu içinde uyum gerçekleşir.

Eserin birinci bölümü temel olarak, anâsır-ı erbaa/dört unsur denilen hava, su, toprak ve ateş kavramlarının insan bedenindeki karşılığı olan kan, safra, balgam ve sevda üzerine kurgulanıp yazılmıştır. Bu yönüyle eser tıp, tasavvuf, edebiyat, felsefe, kimya gibi birçok alanla da ilgili olması bakımından önem taşımaktadır. Ayrıca eser sûfî tıbbî ve psikolojisini hatta kişilikötesi psikolojiyi de ilgilendiren bir mâhiyettir.³⁴³ Hâlihazırda “Bütün ilimler, bir dairenin farklı dilimleri gibi birbirlerini tamamlayan ve aynı kuralları farklı meselelerle dile getiren disiplinlerdir.”³⁴⁴ Bu yönüyle ilimler bütüncül olarak değerlendirilir ve her ilim bir bütünün parçası addedilir. Genel olarak dört unsur yaratılışın temeli olup kâinatın var olmasında ve devam etmesinde temel sayıldığı için birçok disiplinde yararlanılarak kullanılmıştır. Eserde dört unsur vücuttaki organlar üzerinden kaleme alınmış ve yazar, bahsi geçen organların ve hıtların mâhiyetini ve vücuttaki vazifelerini kısa ve

³⁴² Ramazanova Törehanım, “Fuzûlî'nin Sihhat ve Merez Eserinde Tasavvufî Simgeler”, *Turkish Studies, International Periodical for the Languages Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 12/34(423-427), s. 423.

³⁴³ Bkz. Yahya Kemâl Taştan, “Següzeşt-i Ruh Yahut Fuzûlî'nin Sihhat u Marazı”, *Fuzûlî Kitabı*, Kesit Yay Ankara, 2011, s.481-482.

³⁴⁴ Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, s. 14.

öz bir şekilde anlatmıştır.³⁴⁵ Eserin birinci kısmında dört unsurla ilişkili olarak ruhun ve bedeninin hem iyi haldeki durumları hem kötü haldeki durumları sebepleriyle beraber belirtilmiştir. Bu açıdan, temelde insanı hasta eden ana sebepleri ve tedavi için gerekli temel uyarıları içeren kısa ve öz olarak hastalık ile sağlığı anlatan bir mâhiyet taşır.

Geleneksel tıpta olduğu gibi eserde de dört unsurun uyumu, vücuda giren gıdalar aracılığıyla sağlanır veya bozulur. Sadece bir maddenin azlığında veya çokluğunda bedende hastalıklar baş gösterebilir. Her şeyde orta yolu, mutedil olmayı ve dengeyi tavsiye eden İslam'da, Yaratıcı bedeninin işleyişini de denge üzerine programlamıştır. Dolayısıyla bu unsurlar arasında uyum ve denge, beden ve ruh sağlığı açısından oldukça önemlidir.

Bir yönüyle Ruh ile Beden'in, bir yönüyle de Mizaç ile Hıtların uyumundan Sağlık/Sıhhat meydana gelir. Eserde Beden'in ve Ruh'un sağlıklı olma hali, sağlığın Ruh'ta ve vücutta neler sayesinde sağlandığı, sonra sağlığın bozularak hastalıkların Ruh'u ve vücudu nasıl, neyle ve nereden istila ettiği, daha sonra da tekrar sağlığa kavuşarak Ruh ve Beden'i iyileştirmek için nelerin, nasıl yapılması gerektiği aşama aşama anlatılmıştır. Bu yönüyle "Eser temelde bir sacayağına oturtulur. İlk fasıl/ayak sıhhatin yâni sağlığın mâhiyetini sorgular; ikinci fasıl maraz yâni hastalıkla ilgilidir; son fasıl maraza tutulmuş sıhhatin tedavisiyle meşgul olur."³⁴⁶ Eserin ilk bölümü için böyle bir durum sözkonusudur. Eserde, hastalığı gidermek için hastalığın kökenine inerek sorunun kaynağı ortaya çıkartılmış ve hastalığın illetlerini de gidermeye yönelik bir tedavi reçetesi sunulmuştur. Buna göre perhiz uygulanmıştır. Aynı zamanda vücudun tüm organları arasındaki bağlantılar ve bu bağlantıların sonuçları düşünülerek tedavi yöntemi belirlenmiştir. Bu da geleneksel/eski tıbbın tedavi yöntemidir.

Eserin ikinci bölümünde, yâni Hüsn ü Aşk kısmında, Ruh kendisinin zayıf ve güçsüz olduğu bir zamanında gerçek aşka ulaşmıştır. Çünkü güçlü ve mağrur(!) olduğu zamanda kendisini görmez, daha doğrusu kendisinden başkasını göremez gerçek aşk, gerçek varlık arayışına girmezdi. Birtakım sebeplerle acizliğini anladı ve

³⁴⁵ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, trc. Lebîb Efendi, Ceridehâne matbaası, İstanbul, 1282 s. 3,4.

³⁴⁶ Mermer, Kitap tanıtımı, "Rind ile Zâhid Sıhhat ile Maraz...", s. 257.

böylece asıl varlığı kavradı. Bu yönüyle insanın aciz ve zayıf olması Rabb'ini bilmesi adına önemlidir. *Ruhnâme*, bireyin kendini tanıması ekseninde önemli sembolik anlatımlar barındırır.³⁴⁷ Dolayısıyla insan kendini tanırsa Rabb'ini de tanır.

Ruh'un yolculuğuna eserin ikinci kısımda "Aşk" eşlik eder. Tasavvuftaki seyr ü sülûka eşdeğer olan bu zorlu yolculukta birçok engel vardır. Ruhun Aşkla yolculuğuna neden Hüsn'ün varlığıdır. Ruh Hüsn'ün kendisinde olduğunu anlayamadığı gibi Aşk'ın verdiği aynada da onu anlamadığından Hüsn'ü aramaya karar verir. Ruh bedende kendini, dolayısıyla Rabbini bilmeye başlar. Aslında bildiği şeyi tekrar eder, hatırlar. Bildiği şeyin bedende imtihanını verir, ne kadar bilip bilmediği açığa çıkar.

Hz. Peygamber'in Miraç yolculuğunu aşk sayesinde, aşk vasıtasıyla, aşk içinde geçmesi gibi Ruh da Hüsn'e ulaşmadaki yolculuğunu Aşk sayesinde tamamlayabilmiştir. Fenâfillaha ulaşma ve 'vahdet-i vücud'u bularak kendisi de dâhil, O'ndan geriye kalan her şeyi dışarda bırakma -ki O'nun varlığından başka gerçek varlık da yok kâinatta- şeklinde sona eren hikâyede Ruh, çeşitli mertebelerden geçerek türlü sınavlarla yolculuğunu tamamlamıştır. Nihayetinde de meşhur bir söz olan "Sen çıkarsan aradan, Kalır seni yaradan" durumu gerçekleşmiştir.³⁴⁸ Bu bağlamda yine Hallâc-ı Mânsûr'un(ö. 309/922) "ene'l Hakk" olarak söylediği ve aslında her şeyin özü itibariyle O'ndan ibaret olduğunu anlatan sözü örnek verilebilir.

IV. ESERİN DİLİ VE ÜSLÛBU

Hikâye, tamamen alegorik bir şekilde kâleme alınmış mensur bir eserdir. Eser oldukça fasih, ahenkli ve kafiyeli bir nesir olarak kaleme alınmıştır.³⁴⁹ Fuzûlî eseri aslen Farsça bir risale olarak yazmış, daha sonra Osmanlı Türkçesine istinsah edilmiştir. Bazı pratikler farklı anlaşılabilir şekilde verilmiştir.³⁵⁰ Bu açıdan eser multidisipliner bir mâhiyet taşır. Ayrıca "karakter dünyası açısından zengin ve çok

³⁴⁷ İçli, "Ruh'un Kendine Yolculuğu", s. 1017.

³⁴⁸ Cemal Kurnaz, "Vuslat Yolculuğu", *Turkish Studies International Periodical For the Languages Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 5/3 Summer 2010, s. 452-453.

³⁴⁹ Fuzûlî, *Sihhat u Maraz*, çev. Kemal Küntaş, 1. Baskı, İbn-i Sina yay., İstanbul, 2017, s. 6.

³⁵⁰ Muhittin Eliaçık, "Sihhat u Maraz'da Ahlât-ı Erbaanın İşlenişi", *Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Mukaddime*, Sayı 1, Bahar 2010, s.128.

yönlü bir eserdir.”³⁵¹ Bununla birlikte hikâye, ilk okunuşta, kendini ele vermeyen girift bir kurguya sahiptir. Bu da Fuzûlî'nin belirttiği, “kolay anlaşılmayacak bir üsluba olan rağbetim ve yaradılıştan ince mazmunlara karşı duyduğum ilgi ve sevgi” sözündeki özelliğinden ileri gelmektedir.³⁵²

*Fuzûlî, eserlerini semboller üzerine kurmayı, istiâre-i temsiliyyenin (alegori) imkânlarından faydalanmayı seven ve bunu ustalıkla icrâ eden bir sanatkârdır. Eserlerindeki karakter listesinin uzun yahut kısa olması derinde büyük bir anlam taşımaz. Esas mesele zıtların arasındaki karar noktasını bulabilmektir. Daha da derine inildiğinde tam bir zıtlığın olmadığı, Bir'in farklı vecheleriyle karşılaşıldığı fark edilir. Dolayısıyla Fuzûlî'de karar noktasını bulmak ve birlemek maksûdun ta kendisidir, diyebiliriz.*³⁵³

Anlatının özü Ruhun yaşadığı bir iç dönüşümdür. Ruhun gelişim, dönüşüm ve olgunlaşma sürecinde değişik olgular ve arketipler söz konusudur.³⁵⁴ Bu eserle Fuzûlî'nin, anlaşılması ve açıklanması zor olan mevzuları dahi kolaylıkla, üstelik mecaza ve alegoriye büründürerek ifade ettiği görülmekte; bu şekilde dilini ve ifadesini, kuvvetli ve sanatlı bir tarzda kullanmaktadır. “Fuzûlî'nin his ve şuuruna hâkim olan *Hüsn ü Aşk*, bu şâirane eser-i mensurede de tertil ve tebcil olunuyor. Zâten Fuzûlî'nin mensur manzum her eseri hüsn ü aşka arz edilmiş bir ibadet-i hissiye ve fikriyedir.”³⁵⁵ Ayrıca eserdeki “betimleme tekniklerinin tümü bir düzeydeyken” benzer eserlerde karmâşıklık vardır.³⁵⁶ Yazar, çok karmâşık bir yapıya sahip olan insan vücudunun işleyişini, dört unsur çerçevesinde çok net bir şekilde açıklamış, üstelik mânevî unsurları da ihmal etmeden vücudun çalışma sistemine yerleştirmiştir. Dolayısıyla bu da göstermektedir ki Fuzûlî tasavvufu içinde o kadar özümseyip içselleştirmiştir ki en zor ve soyut konuları dahi eserlerinde mecaz ve alegoriye büründürerek kolaylıkla işlemektedir. Tabi bunda bilgisiyle birlikte şairlik yeteneğinin de etkisi olduğu söylenebilir. İncelemiş olduğumuz *Sihhat u Maraz* eseri de böyle bir eserdir.

³⁵¹ Mermer, Kitap tanıtımı, “Rind ile Zâhid Sihhat ile Maraz...”, s.257.

³⁵² Doğan, *Fuzûlî'nin Poetikası*, s.31.

³⁵³ Mermer, Kitap tanıtımı, “Rind ile Zâhid Sihhat ile Maraz...”, s. 257.

³⁵⁴ İçli, “Ruh'un Kendine Yolculuğu”, 1021.

³⁵⁵ Nazif, *Fuzûlî*, s.192.

³⁵⁶ Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, s. 240.

V. ESERİN KAYNAKLARI

Fuzûlî'nin eseriyle benzer bir eser Dîvân edebiyatında Fuzûlî'den iki yüz yıl sonra, 18.yüzyılda Şeyh Gâlib(ö.H.1213/M.1798) tarafından verilmiştir. Bu eser, *Sihhat u Maraz*'ın bir başka adı olan *Hüsn ü Aşk* adıyla aynı adı taşıyan ve konusu da aynı olup tasavvufî olarak Allah'a vuslata varan bir yolculuğu anlatan klasik Türk edebiyatının en güzel örneklerinden olan Şeyh Galib'in *Hüsn ü Aşk*'ıdır. Gölpınarlı, Şeyh Galib'in bu eseri hakkında; "*Hüsn ü Aşk*" ın mevzuu, doğrudan doğruya; fakat büyük bir tasarruf kudreti ve ibda' kabiliyetiyle yepyeni ve Galibâne bir tarza sokularak; Fuzûlî'nin "*Sihhat u Maraz*"ından alınmıştır, ifadesinde bulunmuştur.³⁵⁷ Aynı şekilde Fuad Köprülü de bu mevzuda Gölpınarlı gibi *Sihhat u Maraz*'ın, Şeyh Galib'in *Hüsn ü Aşk*'ını oluşturmasında etkili olduğu görüşünü savunmuştur.³⁵⁸ Bilhassa *Sihhat u Maraz*'ın ikinci bölümünün *Hüsn ü Aşk*'a kaynaklık ettiği düşünülmüştür. Fakat her iki eserde de Hüsn ile Aşk karakterlerinin olması kaynak açısından bu eserlerin benzer olduğunu göstermez, çünkü Hüsn ile Aşk, Dîvân edebiyatı eserlerinde sıklıkla adı geçen kahramanlardır.³⁵⁹ Fakat sonucu, bitiş itibariyle vahdet-i vücûd noktasında benzer ve ortak eserlerdir. Gölpınarlı, *Sihhat u Maraz*'ın da Şihabüddin Sühreverdî-i Maktûl'un (ö.H. 587/ M. 1191) "*Munis-ül Uşşak*"(*Sevenleri Dostu*) adlı risalesinin konusundan alındığını iddia eder.³⁶⁰ Sühreverdî'nin de eserinin ilhamını İbni Sînâ'nın (ö. H. 428/ M. 1037) *Risalet'ül Tayr*'ından aldığını söyler.³⁶¹ Yâni Gölpınarlı etkileme ve etkilenme sırasına göre sondan başa doğru Şeyh Galib'in *Hüsn ü Aşk*'ı, Fuzûlî'nin *Sihhat u Maraz*'ı Sühreverdî Maktul'un *Munis'ul Uşşak*'ı ve İbnî Sînâ'nın *Risalet'ül Tayr*'ı arasında ilişki kurarak bu eserleri birbirine benzetmiş fakat bu benzetme pek doğru bulunmamıştır.³⁶² Bir başka yerde ise "Fuzûlî'nin bu eseri Fettahî'nin (ö. H. 852/M.1448 veya 853/M. 1449 *Hüsn ü Dil* adlı eserinden etkilenerek yazdığı söylenmektedir."³⁶³ Muhittin Eliaçık eseri dört unsur teorisi açısından Cerrah

³⁵⁷ Gölpınarlı, *Fuzûlî Divanı*, s. LXXXVIII.

³⁵⁸ Bkz. Köprülü, *Fuzûlî*, İA, MEB yay., s. 696.

³⁵⁹ Bkz. Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, ss. 228-229.

³⁶⁰ Bkz. Gölpınarlı, *Fuzûlî Divanı*, s. XCVIII.

³⁶¹ Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, s. 229.

³⁶² Bkz. Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, s. 230.

³⁶³ Karahan, "Fuzûlî", DİA, s. 245.

Mes'ûd'un *Terceme-i Hulâsa-i Tıbb* adlı eseriyle karşılaştırmalı olarak incelemiştir.³⁶⁴

VI. AYNI TÜRDEKİ ESERLER ARASINDAKİ YERİ

Doğu ve batı edebiyatlarında ruhun serüvenini anlatan birçok eser vardır.³⁶⁵ Eserin konusu bağlamında Türk edebiyatında benzer eserler kaleme alınmıştır. Bunlardan Yusuf Has Hacib(V./XI. yy.)'in öğüt kitabı olan *Kutadgu Bilig*, kahramanları ve mecazları açısından benzerdir. Hikâye, Ruh'un aradığını yine kendinde bulması sonucuyla, Gülşehrî'nin (ö. 717/1317'den sonra), Feridüddin Attar'ın aynı adda olan eserini esas alarak oluşturduğu *Mantuku't Tayr*'na benzemektedir. Daha sonra Yunus Emre, (ö. 720/1320[?]) eseri *Risaletü'n Nushiyye*'sinde bu kavramları açıklar ve “Vücut şehrinde akıl ile nefsin ve bu iki sultanın askerlerinin savaşını anlatır.”³⁶⁶ 16. asır şâirlerinden olan ve Bâkî (ö. 1008/1600)'nin çok kudretli bir rakibi bulunan Nev'î (ö. 1007/1599)'nin de “*Hasbihal*” adlı risalesi aynı tarzda yazılmış bir eserdir.³⁶⁷ Sonrasında ise *Sihhat u Maraz*'daki hikâye akışına benzer olarak Şeyh Galib'in *Hüsn ü Aşk*'i kaleme alınmıştır. Dolayısıyla Şeyh Gâlib'in *Hüsn ü Aşk*'i da *Sihhat u Maraz*'a benzemektedir. “Benzer sonlarla biten birçok dînî-tasavvufî eser de mevcuttur. İbn Sînâ'nın *Hay bin Yakzan*'ı, Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) *Mesnevî*'si ve 19. yüzyılda yazılan Abdurrahman Sâmî Paşa'nın *Rumûzu'l-Hikem*'i de buna örnek verilebilir.”³⁶⁸ Tıbbî açıdan da Derviş Siyahî (XVI. yy sonu XVII. yy başı)'nin *Mecma'-ı Tıbb*'i ile karşılaştırmalı olarak ahlât-ı erbaa açısından tez olarak incelenmiştir.³⁶⁹ Fuzûlî'nin *Sihhat ve Maraz* adlı eseri, bu tarzdaki eserlerin en orijinali ve en mükemmelidir.³⁷⁰

³⁶⁴ Bkz. Muhittin Eliaçık, “Fuzûlî'nin *Sihhat u Maraz*'ında Ahlât-ı Erbaanın İşlenişi ve Bir Tıp Eseri *Terceme-i Hulâsa-i Tıbb* İle Mukayesesi”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 27, yıl 2010.

³⁶⁵ Yahya Kemal Taştan, “Sergüzeşt-i Ruh Yâhut Fuzûlî'nin *Sihhat u Maraz*'ı”, *Fuzûlî Kitabı*, Hanife Koncu, Müjgan Çakır, Kesit yay. İstanbul, Ekim 2011, s. 479.

³⁶⁶ Fuzûlî, *Sihhat ve Maraz*, s. 10.

³⁶⁷ Fuzûlî, *Sihhat ve Maraz*, s. 10.

³⁶⁸ Bkz. Yahya Kemal Taştan, “Sergüzeşt-i Ruh...”, s. 479, 480.

³⁶⁹ Bkz. Ömer Gök, *Fuzûlî'nin Sihhat u Maraz'ı ile Derviş Siyahî'nin Mecma'-ı Tıbb'ında Ahlât-ı Erbaa'nın İşlenişi*, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kırıkkale, 2013, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

³⁷⁰ Fuzûlî, *Sihhat ve Maraz*, s. 11.; ayrıca bkz.: Taştan, “Sergüzeşt-i Ruh...”, s. 480.; Fuzûlî, *Sihhat u Maraz*, çev. Kemal Küntaş, s. 7-8.

Tasavvuf alanında ise, Fuzûlî'den çok daha önce, *Sıhhat u Maraz*'la büyük oranda benzer olan, beden ülkesinin yönetimini; insanın kendi kendini idaresi ve bir devlet reisinin ülkesini idaresi açısından çift yönlü olarak ele alan *Tedbîrât-ı İlahiyye* eseridir. Eser genel olarak da insanda Allah'ın idaresini tafsilatlı bir şekilde açıklar ve daha çok tasavvufî-felsefî boyutta yazılmış bir 'siyasetnâme' olarak geçer. Bu eser tam adıyla '*et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî Islâhı Memleketi'l İnsâniyye*' olarak Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 638/1240) tarafından kaleme alınmıştır.³⁷¹ İbn Arabî de bu eseri Gazzâlî'den mülhem olarak kaleme almıştır. Dolayısıyla *Sıhhat u Maraz*'ın da Gazzâlî'den mülhem olduğu tesbitimiz sağlamlaşmış olur. *Tedbîrât-ı İlahiyye* eseri *Sıhhat u Maraz*'daki gibi mecazî, sembolik ve allegorik bir mahiyet taşır. Ayrıca Fuzûlî'nin eserine göre çok daha ayrıntılı, çok daha hacimlidir ve farklı konulara da girer.

Fuzûlî'nin *Sıhhat u Maraz*'ının tasavvufî açıdan daha iyi anlaşılabilmesi için şâirin bir başka tasavvufî eseri olan "*Leylâ ile Mecnun*" ile karşılaştırılarak incelenmesi öngörülmüştür. Ayrıca Fuzûlî'nin ruh hâlini, ruh dünyasını anlamak ve böylece *Ruhnâme/Sıhhat u Maraz* eserini de daha iyi anlamak adına şâirin diğer eserlerine ve şiirlerine de bakılmasının faydalı olacağı öngörülmüştür.

³⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bkz.: İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlahiyye Terceme ve Şerhi*, Ahmet Avni Konuk, Yayına Haz. Mustafa Tahralı, 3. Baskı, İz yay. İstanbul 2004.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SIHHAT U MARAZ ADLI ESERİN BİRİNCİ BÖLÜMÜNÜN TASAVVUFÎ TAHLİLİ

Eser genel olarak iki kısma ayrılır ve birinci kısmın tıbbî, ikinci kısmın tasavvufî mâhiyette olduğu savunulur, lâkin derinlemesine yapılan incelemede tıbbî olan kısmın da tasavvufla çok ilişkili, iç içe olduğu görülür. Bu iki kısım, aslında eserde gösterilip belirtilmez. Hikâyenin gidişatındaki içeriğin, konunun ve kahramanların değişmesi, bizi bu ayrımı yapmaya itmiştir. Ayrıca eserin bu şekilde ikiye bölünerek incelenmesi araştırma açısından daha tertipli ve kolay olacağı için bu yola başvurulmuştur.

Eserin bu bölümü, tasavvufî açıdan genel olarak ruh ve beden dengesi, uyumu; bunların birbiriyle irtibatı, ilişkisi; birbirlerinin olumlu olarak sıhhatle ve olumsuz olarak hastalıkla etkilemeleri, aralarındaki bağlantının denge üzere sağlanması ve vücuttaki düzenin bu denge üzerine sağlanıp vücut sisteminin işlemesi hususlarında yoğunlaşmaktadır. Eserin bu kısmının ve tahlilinin daha iyi anlaşılması adına, eserin bu kısmının kısa bir özetinin geçilmesinde fayda öngörülmüştür.

Hikâyenin bu kısmında; lâhût âleminde yaşayan Ruh, bir gün sefer arzusuna düşüp nasut âlemine gelir. Burada ‘Beden Kalesi’ adında, her tarafı güzel olan bir memlekete yerleşir. Bu memleketin yedi tarafında yedi iklimin (vücudun organları) olduğunu, memleketin sahipleri dört kardeş olan Kan, Safra, Balgam ve Sevda olduğunu, bu dört kardeşin idaresinin de Mizaç adındaki bir kıza bağlı olduğunu görür. Ruh, Mizaç’ı beğenir ve onunla evlenir. Bu evlilikten Sıhhat adında bir çocukları olur. Bir gün Ruh, eşi Mizaç ve oğlu Sıhhat’i de yanına alarak Beden ülkesini gezmeye çıkar. Ülkede üç güzel şehir görür ve her şehirde çalışan görevli kişiler vardır. Bu şehirlerden ilki Dimağ/Beyin şehri/ kalesidir. Buranın on mahallesi ve her mahallenin işlerinden ve düzeninden sorumlu birer görevlisi vardır. Bunlar beş duyu olan Görme, İşitme, Koklama, Tatma, Dokunma ile birlikte diğer beş görevli olan Hiss-i Müşterek, Hayâl, Müteferrika, Vâhime ve Hâfize’dir. Ruh bu görevlileri teftiş ve teşvik ettikten sonra diğer şehre geçer.³⁷²

³⁷² Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, çev. Lebîb Efendi, Ceridehâne matbaası, İstanbul, 1282, s. 3-6.

Ruh'un ikinci uğrak yeri Ciğer Şehri'dir. Burada görevli olan sekiz kişi vardır ve bunlar Gâdiye, Nâmiye, Müvellide, Musavvire, Câzibe, Mâsike, Hâzime ve Dâfi'a'dır. Ruh burada çalışanları da hoşnud ederek işlerine sıkı sarılmaları için şevklendirdikten sonra oradan ayrılır. Daha sonra üçüncü şehir olan Gönül Şehri'ne geçer. Ruh, Gönül Şehri'ni diğer şehirlerden daha büyük ve ihtişamlı olduğunu görünce, burayı çok beğenir ve kendisine başkent yapar. Burada görevli altı nefer/asker vardır. Bunlar; Ümid/Recâ, Havf/Korku, Muhabbet/Sevgi, Adâvet/Düşmanlık, Ferah/Mutluluk ve Gam/Keder adındaki kişilerdir. Ruh bunlardan; iyilik ve safa kaynağı olan Ümid, Ferah ve Muhabbet'i yanında tutar, sıkıntı ve cefa kaynağı olan diğer üç görevli Adâvet, Gam ve Havf'ı oğlu Sıhhat'in de yönlendirmesiyle Gönül şehrinden kovar. Fakat bu üç bozguncu, Ruh'a ve Sıhhat'e karşı kötü duygular içinde oradan ayrılır.³⁷³

Ruh, birgün oğlu Sıhhat ile bir sohbet meclisi düzenler ve meclise Beden ülkesinin yaşam kaynağı olan Ahlât-ı Erbaa'yı davet eder. Ahlât-ı Erbaa'nın her biri süslenip gelir ve ülkenin çeşitli yerlerine yerleşirler. Mecliste yiyip içip, eğlenirler. Fakat bu Dört Unsur, yiyecek ve içeceği fazla kaçırınca, birbirleriyle olan karışımları da fazlalaşır ve dengeleri bozulur. Kendi aralarında çekişip tartışmaya başlarlar. Ruh onların bu haline kızarak onları azarlayınca, Ahlât sessizce köşelerine çekilirler ama bir yandan da Ruh'tan yüz çevirmek ve ona itaatten ayrılmak için fırsat gözlerler.³⁷⁴

Öte yandan Ruh'un Gönül şehrinden kovmuş olduğu Gam, Adavet ve Havf bir araya gelip uğradıkları her yerde durumlarından yakınır halde dolaşırken Ruh'un kendilerini Gönül şehrinden kovmasındaki sebebi, Sıhhat'in varlığı olduğuna karar verirler. Bu sebeple, intikam almak amacıyla birlik olup dostlarını ve yardımcılarını toplayarak Sıhhat'e, Ruh'a ve Gönül Şehrine saldırı kararı alırlar. Gam'ın başta gelen dostları Sıkıntı, Üzüntü ve Ümitsizliktir. Adavet'in kabilesinin başları, Kibir, Kin ve Yalan'dan oluşur. Havf'ın yardımcılarının başında Hayret, Dehşet ve Izdırap vardır. Bütün bu kişiler, birbirlerine haber göndererek toplanırlar ve Ruh'un Gönül şehrinde tedbirde gevşek halde dinlendiği bir esnada şehre saldırıya geçerler. Ahlât-ı Erbaa da Ruh'a dargın olduğu için ülkelerindeki bu saldırıya karışmaz. Ruh, Gönül şehrinin

³⁷³ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 6-7.

³⁷⁴ A.g.e., s. 8-9.

kapılarını kapatarak orada beklemeye başlar fakat çoktan Gönül şehri Gam'ın ordusunun istilası altında kalmıştır.³⁷⁵

Bu sırada, Ruh'un Gönül şehrindeki safa ehli dostları Ferah, Muhabbet ve Ümit; Ruh'un bu durumuna yardım arayışı için bir araya gelip Ruh'un huzuruna çıkarlar. Ruh bu üç kişiye mektuplar vererek onları dostlarından yardım istemeye gönderir. Bu üç dost Gönül kalesinin gizli kapılarından dışarı çıkar. Ferah mektubu dostu Hüsn'e; Muhabbet mektubu dostu Aşk'a; Ümit mektup dostu Akıl'a ulaştırır. Bunlardan sadece Ümit'in dostu Akıl, mektuba olumlu cevap vererek yardım etmeyi kabul eder ve kendisine bağlı olan ahlâkî meziyetleri toplayarak bir gece baskınıyla Gönül şehrindekileri Gam'ın askerlerinin esaretinden kurtarır. Ayrıca Akıl; Gam'ı ve Havf'ı esir alır fakat Adâvet kaçar.³⁷⁶

Kaçan Adavet daha sonra Maraz ile tanışır ve halini ona anlatır. Maraz Adavet'e, Ruh ile Sıhhat'in işini bitireceğinin sözünü vererek onu teselli eder. Bu konuda kendinden emindir, çünkü Ahlât'ın da Ruh ile aralarının iyi olmadığını biliyordur ve bu durumdan faydalanacaktır. Maraz, Beden/ten diyarına en çok gidip gelen Gıda ile dostluk kurarak gizli bir şekilde Âhlât'tan Sevda'ya ulaşır. Maraz, Gıda vasıtasıyla Sevda'yı etkisi altına aldıktan sonra Beden'de hastalık başgösterir. Beden ülkesinin dengesi bozulmaya başlayınca Ruh durumu Akıl'a bildirir. Akıl da Sıhhat ile bir olup tedbire sarılır. Akıl, Gıda'yı Perhiz isimli nöbetçisiyle kontrol altına alır. Maraz, daha sonra sırasıyla diğer hıtları da etkisi altına alır. Perhiz bu şekilde, dengesi bozulan ve Beden ülkesini sarsan dört unsuru, Akl'ın emir ve tedbirleriyle Maraz'ı getiren Gıda'nın tesirinden kurtarır. Sıhhat'in medet dilemesiyle, Akıl dört ayrı unsurun(hıltın), dört farklı hastalığını, dört farklı tedavi ve perhiz uygulamasıyla giderir. Beden ülkesinde tekrar Sağlık baskın olmaya başlar. Maraz ise bu sırada, mağlub olmuş bir şekilde ülkeden kaçacakken oğlu Zaaf ile karşılaşır. Zaaf, Maraz'ı kaçırmaktan vazgeçirir ve bu ikisi ülkeye ve Sıhhat'e tekrar saldırı için plan yaparlar. Bu defa yanlarına, Ruh'a ve Sıhhat'e kızgın olan Ahlât-ı Erbaa'yı da alırlar. Bu şekilde bütün fitneciler birlik olup topluca saldırıya geçerler. Akıl bu saldırıda tamamen çaresiz bir şekilde eli kolu bağlı kalır. Bunu gören Sıhhat de çaresiz bir şekilde savaş meydanında kalakalır. Sıhhat, Ruh'tan izin alarak, savaş

³⁷⁵ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 10-11.

³⁷⁶ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 11-14.

meydanında tek başına düşman askerlerinin karşısına çıkmaktan başka çare bulamaz. Sıhhat Ruh'tan himmet dileyip şöyle der:

“Ey Rûh-ı âlîşân bu ceng ü cidalde nusret bizim tarafta nümâyân olur ise saltanatın bercâdır ve egerçi ma'azallâh düşman zafer-yâb olup galebe ol cânıpte zuhûr eder ise senin hakkında sermâye-i restegî terk-i vatandan başka bir şey değildir.”³⁷⁷ Böylece Sıhhat savaş meydanına, düşman askerlerinin karşısına çıkmaya hazır olur.

Sıhhat'in annesi Mizac bu durumu öğrenince eskiden tanışıklığı olan Ahlât'a gidip onlarla konuşur, aralarında olan hukuku hatırlatıp, onların saldırıdan vazgeçmelerini ve Sıhhat'in yanında yer almalarını sağlar. Bu durumda Maraz ülkeden kaçarken, oğlu Zaaf ise ülkede kalır. Ruh zafer haberini alıp Maraz'ın def edildiğini öğrenince mutlu olur. Akıl da bedeni boş bırakmaz, Perhiz'i duyu kapılarına nöbetçi koyarak, zararlı gıdalardan ve Zaaf'tan Beden'i koruması için görevlendirir. Sonunda Zaaf da güçsüz düşerek Beden diyarından çıkıp gider.³⁷⁸

Böylece Ruh günden güne güzelleşir ve yüce bir makama erişir. Fakat eski dostları onun bu güzelliğinden ve mertebesinden geride, aşağıda kalır. Ruh da yalnız kalınca kendisine uygun, sohbet edebileceği bir dost arayışına girer.³⁷⁹

Eserin birinci kısmı yâni *Sıhhat u Maraz* kısmı kısaca bu şekilde geçer. Hikâyenin bu kurgusu ve kahramanları, Gazzâlî'de karşılatığımız *İhyâ*'daki ve *Kimyâ-yı Saadet*'in 'kalbin hakîkati' bölümünde hemen hemen aynı şekilde geçmektedir. Fuzûlî sanki Gazzâlî'deki teorik bilgileri hikâyeye kurgusuna dönüştürmüş gibidir. Dolayısıyla Fuzûlî'nin hikâyeyi oluştururken Gazzâlî'den etkilendiğini, ilham aldığını ifade edebiliriz.

Özellikle *Kimyâ-yı Saadet*'te geçen ve kalp denilerek ruhun kastedildiği şu satırlar bu ifademizi güçlendirmektedir: “Bedenin bütün uzuvları onun(ruhun hakîkati olan kalbin) askeridir. Bütün bedeninin padişahı odur(ruhun hakîkati olan kalptir).³⁸⁰ Bununla birlikte *İhyâ*'daki Rub'u'l Münciyât bölümünde Allah'ın idrak

³⁷⁷ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 19, 20.

³⁷⁸ A.g.e., s. 14-21.

³⁷⁹ A.g.e., s. 22.

³⁸⁰ İmam Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, 4. baskı, trc. : Faruk Meyan, Bedir Yay. İstanbul, 1972, cilt I-II, s. 18.

ve anlayışı yaratmasının hikmetleri kısmı yine incelediğimiz hikâyeyi özetler niteliktedir.³⁸¹

“Beden kalbin (yâni ruhun) ülkesidir. Bu ülkede kalbin çeşit çeşit askerleri vardır. Âyet-i kerimede ‘senin Rabbinin askerlerini, O’ndan başkası bilemez.(Müddesir, 74/31.) buyuruldu. Kalbi ahiret için yaratmışlardır. Onun işi saadeti aramaktır. Onun saadeti Allahü Teâlâyı bilmektir. Allahü Teâlâyı tanımak, bilmek ise, Allahü Teâlânın yaratıklarını bilmekle ele geçer. Bu da bütün âlemdir. Âlemdaki acayip şeyleri tanımak, ona hisler (duygular) yoluyla gelir. Bu hisler ise beden ile varlıkta durmaktadır. O halde mârifet (tanımak, bilmek) onun avidir. Hisler de tuzağıdır. Beden, binek hayvanıdır ve onun tuzağının taşıyıcısıdır. Bunun için, onun bedene ihtiyacı vardır. Beden sudan, topraktan, sıcaklıktan ve rutubetten mürekkeptir. Bu yüzden zayıf ve muhtaçtır. Helak olmasından korkulur. İçerden acıkma ve susama, dışardan ateş ve su ve düşmanların ve canavarların ve başka şeylerin kendini öldürmek istemeleri sebebiyle korkudadır. Açlık ve susama sebebiyle yemek ve içmek ister. Bunun için iki askere muhtaçtır. Biri zahirde el, ayak, ağız, diş, mide gibi. Diğerleri bâtında, yemek ve içmek isteği gibi. Dışardaki düşmanlarından korunması için iki askere ihtiyacı vardır. Biri zâhirde el, ayak, silah gibi. Diğerleri bâtında hışım ve gadab gibi. Görmediği gıdayı istemesi ve görmediği düşmanı def etmesi mümkün olmadığına göre, idrâk etmeye, anlamaya ihtiyacı vardır. Bir kısmı zahirdedir. Beş duyu organı olan göz, burun, kulak, dil ve el gibi. Bir kısmı da bâtındadır. Onlar da beşir ve yeri dimağdır: Hayâl kuvveti, düşünme kuvveti, ezberleme kuvveti, hatırlama kuvveti ve vehim kuvvetidir. Bu kuvvetlerden her birinin hususi işleri vardır. Bir tanesine zarar gelirse insanın işi dünyada da ahirette de aksar. Bu dıştaki ve içteki askerler, kalbin(ruhun) emrindedirler. Kalp (ruh) ise hepsinin amiri ve padişahıdır.”³⁸²

Yukarıda hikâyenin kısaca özetini ve kahramanlarını belirttiğimiz yer ile Gazzâlî’den aldığımız bu paragraf arasında büyük benzerlikler vardır. Hatta

³⁸¹ İmam Gazzâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*, Trc.: Ahmet Serdaroğlu, Bedir yay., İstanbul, 2015, cilt 4 ss. 206-220.

³⁸² Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 20, 21.

benzerlikten öte, bedenın ülkeye benzetilmesi, Ruh'un bu ülkenin padişahı olması, ülkenin düşmandan koruyucu askerlerinin olması, o askerlerin bedenın uzuvları olması, ülkenin içerde ve dışarda düşmanlarının olması gibi hususlar tamamen aynıdır. *Sıhhat u Maraz* hikâyesinin ilerleyen kısımları ile Gazzâlî'nin kalb hususunda yaptığı açıklamaların devamı da yine aynıdır. Hikâyenin devamı Gazzâlî'de şöyle geçmektedir:

Gazzâlî kalbin askerlerini açıklamanın çok uzun süreceğini ve bunu kısaca bir misalle ifade edeceğini söyleyerek başlar. "Beden bir şehre benzer. El, ayak ve azalar şehrin sanat erbabı gibidir. Şehvet, maliye müdürü gibidir. Gadab, şehrin emniyet âmiri gibidir. Kalp(ruh) bu şehrin padişahıdır. Akıl ise padişahın veziridir. Padişahın bunların hepsine ihtiyacı vardır. Memleketin idaresi ancak bunlarla yürür."³⁸³

Burada, padişahın veziri konumunda olan Akıl, incelediğimiz hikâyede de aynı şekilde, meşveret edilen, nefsi, şehveti ve gazabı zabt u rabt altına alan ve Ruh'un her işinde danıştığı karakter olarak geçmektedir. Gazzâlî devamında, *Sıhhat u Maraz*'da geçtiği gibi, memleketin düzeninin nasıl bozulabileceğini ve nasıl sağlanabileceğini, sonunda da saadetin elde edilip Allah'a kavuşmanın nasıl mümkün olabileceğini açıklar.³⁸⁴ Bunun gibi tasavvufta da aynı şekilde, Akıl, bedendeki nefsin ve şehvetin emri altına girip ve onlara uyarsa bedenın dengesi bozulur ve beden yaratılış amacına hizmet edemez. Tam tersi durumda; Akıl bedenın unsurlarını hükmü ve idaresi altına alıp onları kendine uydurursa beden dengesi korunarak yaratılış amacına hizmet eder.

Daha sonra Gazzâlî şöyle devam eder: "Yemek ve içmek bedenın yemidir, gıdasıdır. Beden duygulara hamal olarak yaratılmıştır. Demek ki, beden hislere (duygulara) hizmet ediyor. Duygular ise aklın haber toplaması için birer casus olarak yaratılmıştır... Demek ki, duygular akla hizmet ediyorlar. Akıl ise kalp (Ruh) için yaratılmış olup onun mumu ve kandili olmak, ona ışık tutmak içindir... Demek ki, akıl da kalbin (Ruhun) hizmetçisi oldu. Kalbi ise Allahü Teâlâ'nın cemâline bakmak için yaratmışlardır... Demek ki kalbi (ruhu) yarattılar ve bu memleket ve askeri ona verdiler. Bu binek vasıtasıyla toprak âleminde, alıyy-i illiyyine sefer eylemesi için bu

³⁸³ Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 21.

³⁸⁴ Bkz. a.g.e., s. 21, 22.

beden merkebinini ona esir eylediler. Bu nimetin hakkını gözetmek ve kulluk şartlarını yerine getirmek isterse padişah gibi memleketin ortasında oturmaya layık olur... Memlekette gelen habere göre vezir, memleketin tedbirini ve padişahın sefer tedbirini sağlar... Burada tedbir onları (şehvet ve gadabı) itaat etmeye³⁸⁵ zorlamaktır. Böylece ileride vaki olacak seferde³⁸⁶ ona düşman değil; dost ve yardımcı olurlar, hırsız ve yol kesici değil...³⁸⁷

Görünen o ki, Gazzâlî de en az Fuzûlî'deki kadar tıp bilgisine sahiptir. Hatta Gazzâlî'nin bilip de bahsetmediği, mevzu uzun ve derin diye girmediği birçok tıp konusuna da bakılırsa Gazzâlî'nin en az bir hekim, bir tabip, bir doktor kadar tıp bilgisine sahip olduğu görülür.³⁸⁸ Gazzâlî, ilm-i teşrih denilen bu ilmin çok derin olduğunu, tıp ilmi okuyanların bile bunu çok az, muhtasaran bildiğini ifade ederken kendisinin tıp ilmine bir tıp doktorundan daha fazla hâkim olduğunu da göstermektedir.³⁸⁹

Buradan sonra sırasıyla, eserin birinci bölümünde geçen kahraman, karakter ve kavramlar tasavvufî açıdan ele alınacaktır. Başlıklar, hikâyedeki olayların gelişim sırasına göre belirlenmiştir.

I. ESERDE RUH'UN BEDEN'E GELENE KADAR GEÇİRDİĞİ AŞAMALAR

I. A. YARATILIŞ

Yaratılış, sözlükte hilkat demektir. "Hilkat, halk kelimesine, halk kelimesi de Hâlık, Hallak olan Allah'a karşılık gelir. Halk kelimesinin sözlük anlamı, daha önce hiç yapılmamış bir örnek üzerinde bir şeyler yaratmak demektir."³⁹⁰ Her şeyi yoktan yaratan O'dur. Yaratılışın kökeni ise takdirdir, Allah'ın dilemesidir.³⁹¹ Eserdeki hikâyeye ruhun yaratılışıyla başlamış, yaratılıştaki ruhun nasıl ve ne zaman yaratıldığı

³⁸⁵ İncelediğimiz eserdeki Ahlât, yani kan, safra, balgam ve sevda bir süre düşman tarafındayken sonra itaat edip Ruh tarafına geçmiştir.

³⁸⁶ İncelediğimiz eserin ikinci kısmında olan ve Hüs'n'e doğru yapılan sefer.

³⁸⁷ Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 22, 23. Daha fazlası ve eserin devamı için Bkz. *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 17- 94 arası.

³⁸⁸ Gazzâlî'nin tıp bilgisi için *İhyâ* eserine bakılabilir. Ayrıca bkz. Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, s.37, 38.

³⁸⁹ Bkz. Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 38, 39.

³⁹⁰ <http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%AE%D9%84%D9%82%D8%AA?cat=3>
(24.08.2020)

³⁹¹ A.g.y.

değil de bedene yerleşirken ne aşamalardan, hangi âlemlerden geçtiği açıklanmıştır. Eserde ruh, temiz yaratılışlı (pak nijad), tabiatı da temiz ve bütün faziletleri hâiz olan biri olarak tanıtılır.³⁹² Eserde Ruh'un geçtiği âlemler, “Âlem-i ceberutta doğmuş ve fezâ-yı lâhûtu mekân edinmiş idi, yevmen mine'l eyyâm seyr ü sefer arzusuyla âlem-i nâsûta kadem nihade oldukta...” şeklinde geçer. Buradan anlaşılan, ruh insanlık âlemine gelmeden önceki âlemde hatta ondan da önceki âlemde vardır. Bu da sûflerin çoğunun ittifak ettiği bir durum olan “Allah'ın ezelde yaratıcı”³⁹³ olduğuna işaret eder. Bu noktada tasavvufta vurgulanan bir husus vardır ki o da Allah'ın ezeli ve ebedi olduğu fakat yarattığı hiçbir şeyin ruh ve âlemler de dâhil ezeli ve ebedi olmadığıdır. Burada ayrıca belirtilmesi gereken bir nokta da Kur'an'da ruhların yaratılışını anlatan “Kalu Belâ” hadisesinin ne zaman yaşandığının, dolayısıyla eserde de ruhun yaratılışı hakkında bir vaktin, dehrin ifade edilmemesidir. Bu bir sırdır ve “Hilkat sırrı Hakk Teâlâ'nın kün/ol emrine bağlıdır.”³⁹⁴ Zamansız sayılabilecek bu durumu önce veya sonra diye algılanabilen zaman kavramıyla ifade etmek mümkün değildir.³⁹⁵ Bütün bu yaratılışa anlam veren “insan” ise atomları bir arada tutan ve ahenkli bir şekilde evrenin varoluşuna ritim veren en mükemmel melodidir.³⁹⁶ Yaratılışta âlemlerin de insanın da yaratılışı aşama aşama gerçekleşmiştir. Eserde Ruh'un aşama aşama âlemlerden geçerek sonrasında bedene yerleşmesi de buna işaret eder.³⁹⁷

I. B. ÂLEM

Âlem, sözlükte Allah'ın Âlim sıfatını karşılar. Âlem, lügatte 'aleme' kökünden gelip 'bir şeyi bilmek', âlimlerin âlimi olarak her şeyi bilen anlamında Allah'a karşılık gelir.³⁹⁸ Dolayısıyla, “âlem yaratıcısına delâlet eden alâmettir.”³⁹⁹

³⁹² Gölpınarlı, Fuzûlî, *Sihhat ve Maraz*, s. 20.; Ayrıca bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sihhat ve Maraz*, s. 3.

³⁹³ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 4. Baskı, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh yay. İstanbul, 2014, s. 68.

³⁹⁴ Ebu Nasr Abdullah bin Ali es-Serrac et-Tûsî, *El-Lüma'*, Dar'el Kitab el- İlmîyeh, Beyrut- Lübnan, h. 1421-m. 2001, s. 36.

³⁹⁵ Detaylı bilgi için bakınız: Toshihiko Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 3. Basım, çev. Ramazan Ertürk, Akçağ yay. İstanbul, Kasım 2010, s. 169-173.

³⁹⁶ Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, Kaknüs yay. 12. Basım, İstanbul, 2013, s. 159.

³⁹⁷ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sihhat ve Maraz*, s. 3.

³⁹⁸ <http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85?cat=3> (24.08.2020)

³⁹⁹ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 4. Baskı, çev. Ekrem Demirli, İz yay. İstanbul, 2015, s. 361.

ifadesi sözlük anlamıyla yerini bulmuş olur. Bununla birlikte âlem, dünya anlamına gelir. Dünya ikidir: Büyük dünya uzay boşluğu da dâhil felekler yâni evren anlamına gelirken; küçük dünya, insan anlamına gelir.⁴⁰⁰ Konuyla ilgili olarak Kur'an'daki "İyi biliniz halk(yaratma) ve emir O'nundur(A'raf, 7/54)." ayeti için şu açıklama yapılmıştır: "Bazı eski tefsirlerde âyetin bu cümlesi dikkate alınarak, evrendeki bütün varlık ve olaylar "halk âlemi" ve "emir âlemi" diye ikiye ayrılır. Cismanî varlıklarla bunlar arasındaki fiziksel ilişkiler halk âlemi; melekler ve ruhlar gibi mânevî varlıklarla bunların ilişkileri de emir âlemi içinde değerlendirilir. İslâm düşüncesinde bunların ilkinde "şehâdet âlemi", ikincisine "melekût âlemi" de denmektedir."⁴⁰¹ Yine Kur'an'da, sıkça geçen 'Âlemlerin Rabbi'⁴⁰² tabiri de birden çok âlem olduğuna işaret eder. Bu doğrultuda tasavvufta da birçok âlem çeşidinden bahsedilmiştir. Bu konuda farklı görüşler olsa da genel olarak eserde geçtiği gibi madde âlemi yâni nasut âlemi, mânâ âlemi yâni lâhut âlemi ve bu ikisi arasındaki âlem yâni ceberut âlemi olmak üzere üç çeşit âlemin varlığı kabul edilir. Dolayısıyla eserde geçen üç âlem çeşidi tasavvufla örtüşür.

Gazzâlî âlem hakkında şöyle der: "Halk âleminden olan cisimler kemmiyet, keyfiyet ve mikdar sahibidirler. Çünkü "halk" lisan kaidelerine göre takdir, yâni her şeyi bütün hududu ile bilip yaratmaktır. Kemmiyet ve mikdarı olmayan her mevcud, emir âlemindedir. Bunu açıklamak, ruhun sırrını açıklamak olur ki buna ruhsat yoktur."⁴⁰³ Bu doğrultuda emir âlemine mânevî âlem veya ruhlar âlemi; halk âlemine de maddî âlem veya nefisler âlemi denilebilir. "Madde âleminde ayrılık ve zıddiyetler pek çoktur. Melekût âlemi ise Allah'tan olduğu için orada ne ihtilafa ne de zıddiyete asla tesadüf edilmez."⁴⁰⁴ Bu âlemlerin idaresi Allah'ın elindedir. Âlem-i mülk ile göz ile görülen varlıklar, âlem-i melekût ile de kalp gözü ile görülebilen varlıklar kastedilmiştir.⁴⁰⁵ Âlem muhtelif varlıkların içtimaî ve toplanmasıdır.⁴⁰⁶ Bu

⁴⁰⁰ <http://arabiclexicon.hawramani.com/al-munawi-al-tawqif-ala-muhimmat-al-taarif/> (24.08.2020)

⁴⁰¹ <https://kuran.diyinet.gov.tr/tefsir/A%27r%C3%A2f-suresi/1008/54-ayet-tefsiri>

⁴⁰² Bkz. Kur'an, 1/1; 2/131; 2/251; 5/28; 6/45; 6/71; 6/162; 7/54; 7/61.

⁴⁰³ İmam Ebu Hâmid Muhammed bin Muhammed el- Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd Dîn*, Dar'ul Kitab el-Arabi, Beyrut, h. 1426/ m. 2005, cilt 3, s.1356.

⁴⁰⁴ A.g.e., m. 2005, cilt 4, s. 1695.

⁴⁰⁵ A.g.e., m. 2005, cilt 1, s. 154.

⁴⁰⁶ Hücvirî Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb- Hakikat Bilgisi*, 6. Baskı, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh yay. İstanbul, 2018, s. 442.

doğrultuda insan her iki âlemi de bünyesinde taşır. Tasavvufta, büyük âlem kâinat iken, kâinatı içinde barındıran insan da küçük âlemdir.

Âlem kavramını ve eserde geçen üç âlem çeşidini, Platon'un mağara alegorisini ile açıklayabiliriz. Platon'un mağara tasviri üç temel esas barındırır. Bunlar; karanlık, aydınlık ve karanlıktan aydınlığa geçiştir. Şöyle ki; bir mağaranın içinde yüzleri mağara duvarına dönük, elleri, ayakları ve boyunları, kendilerini bildiklerinden beri zincirlerle bağlı ve hiçbir yerini kıpırdatmayan insanlar vardır. Arkalarında, mağaranın çıkışı tarafta ve biraz yüksekte bir ateş yanmaktadır. Ateş, orada hareket eden nesnelerin gölgelerini mağara duvarına yansıtmaktadır. Mağara duvarındaki gölgeleri gören insanlar da bu gölgeleri gerçek olarak bilmekte ve bütün gerçekliği, mağaranın içinden ve duvara yansıyan gölgelerden ibaret sanmaktadırlar. “Ne var ki görüşler aldattıcıdır.”⁴⁰⁷ Oysaki asıl gerçeklik mağaranın dışında, asıl aydınlık güneştedir. Çünkü mağaranın dışına, güneşe ve asıl dünyaya açılan bir yol vardır. Bunu ise yalnızca nefsinin terbiye edip mânevî gelişim yolunda olan anlayıp bulabilir.⁴⁰⁸ Yâni mağarada zincirlerini kırıp mağaradan dışarı çıkan anlayabilir. Platon mağara benzetmesinde “Zandan idrâke doğru yâni gölgelerin dünyasından gün/güneş ışığına doğru nasıl çıkabileceğimizi ve sonuçta güneşin kendisini nasıl görebileceğimizi anlatır.”⁴⁰⁹ Yâni aslında gerçekliğin bir numunesi ve gölgesi olmakla birlikte görülen ama aslında bir hayâlden ibaret olan insanlık âleminden, gerçek olan ve her şeyin aslı olan ama görülmeyen ulûhiyyet âlemine doğru geçişi ve gerçek Var'a varışı anlatır. Burada, mağaranın içi, dünyayı yâni yok olacak olan nasut âlemini sembolize eder, mağaranın dışındaki dünya ise gerçek olan ve dâima var olacak olan âlemi, yâni, âhiret âlemini sembolize eder. Mağaradan dünyaya geçiş yolu ise berzah âlemine karşılık gelen ceberut âlemini temsil eder. “Görünenler gerçek değil sadece duvara akseden gölgeler ve seslerdir. Asıl hayat, yüzler gerçeğe çevrildikten sonra görülebilecektir.”⁴¹⁰

⁴⁰⁷ Nigel Warburton, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 5. Baskı, Alfa yay. İstanbul 2015, Çev. Güçlü Ateşoğlu, s. 17.

⁴⁰⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cevdet Kılıç, , “Platon'un Metafizik Terminolojisi ve Mağara Alegorisinin Mistik Temelleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research* Cilt: 7 Sayı: 33, ss. 571- 586.

⁴⁰⁹ Kılıç, “Platon'un Metafizik Terminolojisi...”, s. 579.

⁴¹⁰ Kılıç, “Platon'un Metafizik Terminolojisi ...” s. 581.

Bununla ilgili bir başka örnek “İnsanlar uykudadır, öldükleri vakit uyanırlar” sözüdür.⁴¹¹ Uykuda olduğumuz âlem, dünya hayatının yaşandığı nâsut âlemidir, uykudan uyandıığımız âlem ise öldükten sonra âhiret hayatının yaşanacağı lâhût âlemidir, diyebiliriz.

B. 1. Lâhût Âlemi

Tasavvufta Lâhût âlemi olarak İbn Arabî'nin varlık mertebeleri tasnifinde ikinci merteye olan Taayyün-i Evvel mertebesine denk gelir.⁴¹² Uluhiyyet âlemi, ulvî âlem, ruhlar âlemi, gayb âlemi, yokluk âlemi veya melekût âlemi de denir.⁴¹³ Eserin başlangıcında, bu âlem, bedene sefer etmeden önce Ruh'un mekân edindiği yerdir.⁴¹⁴ Melekût âlemini bilmek, basiret gözüyle yapılan müşahede ile mümkündür.⁴¹⁵ Beden gözüyle görülüp bilinemez. Allah, “batinî basiretle kalbinde yanan ışık sayesinde melekût âlemine nüfuz ederek O'nu arayanlar için zâhirdir.”⁴¹⁶

B. 2. Ceberut Âlemi

İlâhî isim ve sıfatların ve ezelî ilimdeki oluş hakikatlerinin âlemidir.⁴¹⁷ Taayyün-i evvelde zuhûrâtın iki veçhesinden, yüzünden birine âlem-i ceberut da denilir.⁴¹⁸ Âlem-i lâhût ile âlem-i nasut arasında bulunan bu iki âlem arasında bir nevi geçişi sağlayan köprü görevindeki âlemdir. Ceberut âlemi, mülk ve melekût âlemi arasında, bir tarafı karada ve bir tarafı denizde olup hareket halinde olmadığı gibi tamamen karada oturup sükûna ermiş de değildir.⁴¹⁹ Bir nevi arasat gibidir. Berzah âlemi de denir.⁴²⁰

⁴¹¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 881.; Ayrıca bkz. Aclunî, *Keşfu'l-hafa*, 2/312.

⁴¹² Bu ikinci merteye “Mutlak Vücûd'un artık kendi ahadiyyetini vâhidiyyete inkılâb ettirmesi suretiyle taayyünâtına başlamasıdır. Mutlak vücûd açısından bakıldığında bu merteye varoluşun başlangıcıdır ama mevcûdât açısından bakıldığında ise gerçek yaratma (halk) ancak bu hakikat-ı Muhammediyye mertebesinden sonra olacak ve bütün mahlûkât ondan yaratılacaktır.” Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber/İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 4. Baskı, Sufî Kitap, İstanbul, Ekim 2013, s. 299.

⁴¹³ Bu isimlerle, İbn Arabî'nin varlık mertebeleri tasnifine göre üçüncü merteye olan Taayyün-i Sâni ve dördüncü merteye olan Mertebe-i Ervâh'a denk gelir. Bkz. Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber/İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 4. Baskı, Sufî Kitap, İstanbul, Ekim 2013, ss. 308, 322.

⁴¹⁴ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 3.

⁴¹⁵ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2005, cilt 4, s. 1978.

⁴¹⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 2005, cilt 4, s. 1694.

⁴¹⁷ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 362.

⁴¹⁸ Bkz. Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 299.

⁴¹⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2005, cilt 4, s. 1691.

⁴²⁰ Berzah âlemi denmesinden yola çıkarak İbn Arabî'nin tasnifindeki beşinci merteye olan âlem-i berzah da denilen Mertebe-i Misal'e denk gelir. Bkz. Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 323.

Bu âlem eserde ruhun doğduğu yer olarak geçer.⁴²¹

B. 3. Nâsut Âlemi

Cismânî âlem, varlık âlemi, şehadet âlemi, maddî âlem, görülen âlem, suflî âlem, nefisler âlemi, halk âlemi ya da dünya âlemi de denilir.⁴²² Nasut âlemi, baş gözüyle görülen, beş duyuyla algılanabilen âlemdir. Ölçülebilin, sayılabilen ve boyutları olan her şeye âlem-i halk denir.⁴²³ Âlem-i cismânî eflâk ve kevâkib ve erkân-ı erbaa ve mevâlid-i selâseye ıtlak ederler.⁴²⁴ İnsanın bu âleminden aldığı iz, nişan “ateş, su, hava, ve topraktır.”⁴²⁵ Lâhût âleminin zıddıdır. Âlem-i nâsut eserde, Ruh’un sefer edip Beden’e konduğu âlem olarak açıklanır.⁴²⁶

Allah, “maddî âlemine dalıp da beş duyunun birisiyle O’nu bilmek isteyenlere, bâtındır.”⁴²⁷ Çünkü maddî âleme ait unsurlar geçicidir, yok olup gidecektir. Allah ise bâki olan sonsuzdur. Tasavvufta maddî âlem; gerçek olmayan, hayâl ve vehimden ibaret olarak görülür.⁴²⁸ Kalbin “şehadet âlemine açılan yüzünde görülen ancak hayâl olan bir surettir. Çünkü şehadet âleminin hepsi hayâldir.”⁴²⁹ Tasavvufa göre kâinat âlemi ilâhî sırların ve hikmetlerin tecelli ettiği bir yer olduğu için “cevherler, arazlar, unsurlar, maddeler, tabiatlar ve cisimler gibi şeylerin tümü bu sırların (görülmesine engel olan) perdelerdir.”⁴³⁰ Sonuç olarak, “Eşya âlemi, ‘Mutlak’ı yansıtan sonsuz sayıdaki aynadır.”⁴³¹

⁴²¹ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 3.

⁴²² Bu anlamlarıyla İbn Arabî’nin yedili tasnifinde altıncı ve yedinci(sonuncu) merteye olan Mertebe-i şehadet ve Mertebe-i İnsan’a denk gelir. Bu açıdan baktığımızda Fuzûlî’nin eserinde Lâhut, Ceberût ve Nasût şeklinde geçen üç âlemin tasavvuftaki âlem tasnifini kapsadığı ve bununla uyumlu olduğu görülmüş olur.

⁴²³ Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 19.

⁴²⁴ Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, 1. baskı, haz. İhsan Kara, İnsan yay., İstanbul, 2008, s. 423.

⁴²⁵ Bkz. Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 262.

⁴²⁶ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 3.

⁴²⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 2005, cilt 4, s. 1694.

⁴²⁸ Bkz. Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 212-213.

⁴²⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2005, cilt 3, s. 955.

⁴³⁰ Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 73.

⁴³¹ Okuyucu, *Divan Edebiyatı Estetiği*, s.55.

I. C. İNSAN

Sözlükte “İns, insan olarak geçer ve insan; insanoğlu, Âdem(a.s.) demektir”.⁴³² Buradan yola çıkarak insanın Hz. Âdem’in soyundan geldiği anlaşılır. İnsan, beşer kelimesiyle eş anlamlıdır. Beşeresinin, yâni derisinin açık olması itibariyle insana “beşer” denmiştir.⁴³³ Bu durum *Avârifü'l Meârif*'te şöyle belirtilir: “Allah Teâlâ yeryüzünden bir avuç toprak alınmasını emretti. O avuç yerin derisi idi. Deri de yüzeydedir, görülmektedir.”⁴³⁴ Beşer (havuzu sıvayan) bir çamur olup kederden (ve bulanık olmaktan) hâli değildir.⁴³⁵ İnsanın bu şekilde topraktan yaratılması onun kusurlu olmaya meyyal bırakmıştır.

Eserde insan tâbiri doğrudan geçmez, fakat insanın temel bileşenleri olan beden ve ruhun önce ayrı ve tek halleri tasvir edilir. Sonra da ruh beden ile birleşerek bu ikisi bir bütün haline gelirler.⁴³⁶ Bu sebeple, temelde ruh ve beden ikilisinin birleşimini biz, ‘insan’ olarak açıkladık.

İnsan maddî ve mânevî olarak birbirini tamamlayan birden fazla cüz’ün birleşmesinden oluşmuş/oluşturulmuştur. İnsanın mânevî bileşenleri hayat/canlılık ve ruh, maddî bileşenleri de beden ve organlardır.⁴³⁷ Maddî olan beden kalıbının içine mânevî olarak ruh ve nefis latifeleri yerleştirilmiş ve bunların hepsinin toplamı insanı oluşturmaktadır. “En kâmil insanın terkihi üç mânâda meydana gelir. Birincisi ruh, ikincisi nefis, üçüncüsü bedendir. Bunlardan her ayn ve varlık için bir sıfat mevcut olup bu sıfat onunla kaim olur. Ruhun akıl, nefsin hevâ ve beden his sıfatı vardır.”⁴³⁸ İnsanın bu hali karmâşık bir yapı arz etmektedir. Böylelikle iyi ve kötü latifelerin, maddî ve mânevî cüzlerin oluşturduğu bir bütün olarak tanımlayabiliriz insanı. Bu yönüyle “Allah Teâlâ insanı yaratmış ve onu düzelme ve bozulmayı kabul edecek şekilde hazırlamıştır.”⁴³⁹ “hiç şüphesiz üflenen, bir şeyle bitişen ve bir yerden

⁴³² http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%A5%D9%86%D8%B3%D8%A7%D9%86?cat_3 (24.07.2020)

⁴³³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Zehraveyn yay., İstanbul 1992, cilt 6, s. 480.; Ayrıca bkz.: <http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%A8%D8%B4%D8%B1?cat=21> (24.08.2020)

⁴³⁴ Şeyhi'l İslam Şihâbüddin Ebu Hafs Ömer Bin Muhammed el-Bekrî el-Kureşî es-Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, Dar Sader yay., Beyrut- Lübnan, h.1431/m.2010(a), s. 265.

⁴³⁵ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s.97.

⁴³⁶ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 3-4.

⁴³⁷ Bkz: Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s. 434.(mütercim ikazı)

⁴³⁸ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 262.

⁴³⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(a), s.202.

ayrılan şey(ruh) etkilenmeye ve değişik hallere girmeye müsaittir. Bütün bunlar sonradan yaratılan varlıkların alametidir.”⁴⁴⁰ Dolayısıyla insan, “zayıf ve muhtaç bir varlık olarak yaratılmıştır.”⁴⁴¹ Bu muhtaçlığı da daima Allah’adır.

Keşfu’l-Mahcûb’unda Hücvirî şöyle der: Allah “mahsus ve mahbus sureti her şeyle meze ederek temiz olmayan topraktan yaratmış ve ona insan tabir etmiştir.”⁴⁴² Yaratılan ilk insan olan Hz. Âdem’in önce, aslı toprak olan çamurdan bedeni yaratılmış, daha sonra ona can verilmiştir. Ayette belirtildiği üzere “Gerçekten insan üzerine zamandan öyle bir müddet geldi ki o zaman o anılmaya değer bir şey değildi. (İnsan 76/1)” Buradan yola çıkarak insanın canlı haline de cansız haline de insan denmektedir.⁴⁴³ Hz. Âdem’in yaratılmasıyla birlikte Hakk’ın tecellisinin tamamlandığı âlem insandır.⁴⁴⁴ Ayrıca Allah “görünen âlemi bitkisi ve hayvanıyla insan bedeninin maddesi kılmıştır.”⁴⁴⁵

İnsan büyük bir şeydir; onda her şey yazılmıştır.”⁴⁴⁶ Tasavvufta insan âlemin özeti ve anahtarı olarak görülür.⁴⁴⁷ Bu bağlamda insanın görünür ve görünmez âlemlerle irtibatı vardır. Şöyle ki; “İnsan, her âlemden bir numunedir. Âlem iki cihanın adıdır. İnsanda, her iki cihandan da nişan vardır. Bu cihandan insandaki nişan hava, toprak, su ve ateştir (dört unsur). İnsanın terkibi balgam, kan, safra ve sevdadandır. O cihanın insandaki nişanı Cennet, Cehennem ve arasattır.”⁴⁴⁸ Yâni insanın iki cephesinden biri maddî âleme, dünyaya dönükken diğeri mânevî âleme, Levh’e dönüktür.⁴⁴⁹

İnsan, madde ve mânâ yönüyle içinde birçok gizemi barındıran, madde ötesi ve karmâşık yapılı bir varlıktır. Bu karmâşıklık, onun tabiatında bulunan zıtlık ve

⁴⁴⁰ İmam Abdülkerim bin Hevâzin el-Kuşeyrî, *Risâletü’l Kuşeyrî*, (h. 465), El-Yemame, Dimeşk-Beyrut, h. 1435/ m. 2014, s. 351.

⁴⁴¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, Tahric, Trc.. ve Yayına Haz.: Muharrem Tan, 3. Baskı, İz yay., İstanbul, 2018, c. 3, s. 129.

⁴⁴² Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 262.

⁴⁴³ Bkz. Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 262.

⁴⁴⁴ Kılıç, “Platon’un Metafizik Terminolojisi...”, s. 583.

⁴⁴⁵ Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, 2010(a), 244.

⁴⁴⁶ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 9. Baskı, Trc.. Ahmed Avni Konuk, Haz. Selçuk Eraydın, İz Yay. İstanbul, 2013, s. 48.

⁴⁴⁷ Ed. Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, s. 54.

⁴⁴⁸ Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s.262. Letafet itibariyle ruh Cennet makamında, âfete ve sıkıntı sebebi olması yönünden nefis, Cehennem mevkiinde ve beden de arasat mahallindedir. A.g.e., a.g.y.

⁴⁴⁹ Bkz. İbn Haldûn, *Tasavvufun Mâhiyeti Şifâu’s-Sâil*, 3. Baskı, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh yay. İstanbul, Kasım 1998, ss. 109-110.

farklılıklar sebebiyle yükseliş ve alçalış yaşamasından kaynaklanır.⁴⁵⁰ Yükselişler iyilik vasıtasıyla gerçekleşirken, alçalışlar kötülük sebebiyle gerçekleşir. Bu bağlamda “Biz her şeyi çift yarattık. (Zariyat 51/49)” ayeti doğrultusunda, Allah insanda iyi ve kötü hasletleri birlikte yaratmış ve insanı bu ikisi arasında muhayyer bırakarak tercihleri doğrultusunda onlara muamele edeceğini bildirirken, iyiliğin yanında meleklerle insanı desteklemiş, kötülüğün yanında şeytanın avaneleriyle imtihanda bırakmıştır.⁴⁵¹

Ulu ve Yüce Allah, bizde terkip suretiyle var kıldığı şeylerin hepsine birden insan ismini vermiştir.⁴⁵² İnsanın terkihi, anâsır-ı erbaanın birleşip imtizacından oluşur ki bununla bağlantılı olarak; hayvaniyet, şeytaniyet, rabbaniyet ve yırtıcılık olan dört vasfi bünyesinde barındırır.⁴⁵³ “İnsan iki şeyden mürekkeptir. Bunlardan biri zâhirî kalıp olan beden, diğeri de bâtınî mânâsı olan, kalp ve nefis de denilen ruh olup, görünürdeki kalıp değil görünmeyen ruh insanın hakikatini oluşturur.”⁴⁵⁴ İnsandaki bu hakîkatin de bir hikmeti vardır. Allah hiçbir şeyi amaçsız ve boşuna yaratmamıştır. Zerreden küreye kadar yaratılmış her varlığın bir hikmeti, bir amacı, bir görevi, hizmet ettiği bir şey vardır ve “her şeyin tabii muktezası (ne için yaratılmışsa), yaratıldığı şey içindir.”⁴⁵⁵ İnsanın yaratılış amacı ise Kur’an’da şöyle belirtilir: “Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım(Zariyat, 51/56.)”. Dolayısıyla insanın yaratılış amacı Allah’a kulluk etmektir. Bu ise Allah’ı bilince olur. Son olarak bu kısmı Mehmet Âkif’in konumuzu özetler mâhiyetteki “İnsan” şiirinin başlangıcındaki dizeleriyle bitirelim:

*“Haberdâr olmamışsın kendi zâtından da hâlâ sen,
“Muhakkar bir vücûdum!” dersin ey insan, fakat bilsen...
Senin mâhiyyetin hattâ meleklerden de ulvîdir:
Avâlim sende pinhandır, cihanlar sende matvîdir:
Zeminlerden, semâlardan taşarken feyz-i Rabbânî,
Olur kalbin tecellî-zâr-ı nûrâ-nûr-i Yezdânî.
Musaggar cirmin amma gâye-i sun’-i İlâhîsin;*

⁴⁵⁰ Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(a), s. 295.

⁴⁵¹ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 60-61.

⁴⁵² Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 261.

⁴⁵³ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 616; cilt 4, ss. 24, 25, 26, 32.

⁴⁵⁴ Bkz. Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 18.

⁴⁵⁵ A.g.e., s. 36.

*Bu haysiyetle pâyânın bulunmaz, bî-tenâhîsin!
 Edîb-i kudretin beytü'l-kasîd-i şî'ri olmuşsun;
 Hakîm-i fitratın bir anlaşılmaz sırrı olmuşsun.
 Esîrindir tabîat, dest-i teshîrindedir eşya;
 Senin ahkâmının münkâdıdır, mahkûmudur dünya.
 Bulutlardan sevâik sayd eder irfân-ı çâlâkin;
 Yerin altında ma'denler bulur nakkâd-ı idrâkin.
 Denizler bisterindir, dalgalar gehvâre-i nâzın;
 Nedir dağlar, semâ-peymâ senin şehbâl-i pervâzın!
 Havâ, bir refref-i seyyâl-i hükmündür ki bir demde,
 Olur dem-sâz-ı âvâzın bütün aktâr-ı âlemde”.*⁴⁵⁶

I. D. GENEL OLARAK RUH VE MÂHİYETİ

Ruh, eserde “insan vücudunun iç ve dış mekânlarında yol alan başkahraman”dır.⁴⁵⁷ Bu açıdan öncelikle ruhu açıklamak gerekmektedir.

İbn Manzûr'da ruh köken olarak “rüzgâr, üflemek, esmek; havanın esintisinin yanı sıra her şeyin esintisi ve bunun gibi esintili şeyler” olarak geçer.⁴⁵⁸ Bu doğrultuda, ruhun insana üflenerek verilmesiyle ilgili olan ayet ile (Secde 32/9) bağlantı kurulabilir.

Ruh yaşamanın, hayatın, canlılığın kaynağı ve vâsıtasıdır. Ruh, birçok mânâlara gelen müşterek bir lafızdır.⁴⁵⁹ Kur'an-ı Kerim'de ruh kelimesi emir, Kur'an, melek, Cebrail, insan ruhu gibi birçok değişik anlamda geçmektedir.⁴⁶⁰ Genel olarak “Ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından insanın bedenine üflenen ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrâk edici ve bilici hakîkatî”⁴⁶¹, “âlim, âkîl ve müdrik”⁴⁶² şeklinde tanımlanan ruh, insanın özü, başlangıcı, fihristi niteliğinde olması haliyle, beden dünyaya gelmeden önce yaratılmış olan⁴⁶³ sonsuz

⁴⁵⁶ Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, 6. Baskı, Ankara Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı, Master Basım, Ankara, Temmuz 2013, s. 75-76.

⁴⁵⁷ Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, s. 229.

⁴⁵⁸ <http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%B1%D9%88%D8%AD?cat=3> (24.08.2020)

⁴⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 213.

⁴⁶⁰ Bkz. Kur'an, 7/172; 17/85; 40/15; 42/52; 57/8; 78/38; ayrıca bkz. İhyâ, cilt 1, s. 836.

⁴⁶¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, DİA, Ankara, 2018, s. 187.

⁴⁶² Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s.881.

⁴⁶³ İbn Ataullah, A'raf Suresi 11. Ayette geçen Allah'ın “ Hakîkat şu ki: Sizi önce yarattık, sonra size şekil verdik.” Beyanına göre ruhların bedenlerden önce yaratıldığı yorumunu çıkarmaktadır. Burada

yaşamlı varlıktır. Beden ile bütünleşik ve “bedenin her noktasına yayılmış bir vaziyette”⁴⁶⁴ olan Ruh, bir nevi insanın usaresi, beden eti de insanın yoğrulmuş olan toprağıdır.⁴⁶⁵ Dolayısıyla öz su ile toprağın yâni ruh ile bedeninin yoğrulup birleşmesinden insan vücuda gelmiştir. Yunus Emre'nin deyişiyile “Ete kemiğe büründüm, Yunus diye göründüm” sözündeki gibi insan, ete kemiğe bürünerek görünen bir can, bir ruhtur. Bu açıdan Ruh “beden bineğine binmiş ve onun dünyadaki hayatı sayesinde kemâle erebilmek için kuvvetlerini vücut içine yaymıştır.”⁴⁶⁶

Ruh nurânîdir, maddî veya fizikî bir görüntüye sahip olmadığı için de beş duyuyla algılanamaz. Tabi bu insanın maddî algısı için geçerlidir. İnsan algısı ruhu anlamak ve onun mâhiyetine vâkıf olmak için yeterli değildir. Şunu belirtmekte fayda var ki ruh mevzusu hem derin hem de anlaşılması zor bir mevzudur. Ayrıca İslam âlimlerinin bu konudaki yorumlarına girilecek olursa mesele uzar ve bizim değinmek istediğimiz alanın dışına çıkar. Çünkü bu konu hakkında, kişilere göre değişen birçok yorum olması ve özünde de meselenin zâten sınırlı ve muğlak bırakılması, ruh konusuna fazla girmemeyi gerekli kılar. Bununla birlikte bizim değinmek istediğimiz yer, incelediğimiz eserdeki ruhun konumu ve durumuyla birlikte tasavvuf erbabı arasındaki ruh bahsinin durumudur.

İslam âlimleri arasında geçmişten günümüze değin tartışılmalı gelmiş olan ve günümüzde de bir tartışma konusu olan ruh mevzuu hakkındaki yorumlar çoğu zaman “İlim Allah katındadır”, “Ruh Rabb'immin emrindedir”, “Allah bilir” gibi ifadelerle sonlandırılmıştır. Bu hususta söz söylemekten çekinilmiş veya söz söylerken ihtiyatlı davranılmıştır. Zîrâ ruh mevzuu bizzât Allah tarafından kapalı tutulmuş ve bu konuda insanlara verilen bilgi çok az olmak kaydıyla sınırlandırılmıştır. Haliyle bir sır gibi kapalı tutulan ruh konusu hakkında âlimler konuşmaya imtina etmiş çünkü bu konudaki düşüncelerinde yanılığa düşmekten

Allah u Teâlâ “Andolsun ki yarattık” diyerek ruhları kastetmiş, “sonra da size şekil verdik” diyerek de bedenleri kastetmiştir, şeklindeki çıkarım tasavvuf erbabınca da kabule uygun görülmüştür. Bakınız: İmam Şihabüddin Ebu Hafs Ömer bin Muhammed Es-Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, Çev. Abdülvehhab Öztürk, Saadet yay., İstanbul, 2010(b), s. 577; Ayrıca bkz. Kelâbâzi, a.g.e., s. 102.

⁴⁶⁴ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 825.

⁴⁶⁵ Bkz. En'am, 2.

⁴⁶⁶ İbn Haldûn, *Şifâu's Sâil*, s. 105.

korkmuşlardır. Dolayısıyla bu konuda “ nakil ve akıl erbabı hiçbir şeyde ruhun mâhiyeti üzerindeki kadar ihtilaf etmedi.” denilmiştir.⁴⁶⁷

Ruh hakkında ötedenberi bazı tartışmalar olmuştur. Bunlardan belli başlıları; ruhun var olup olmadığı, mahlûk mu yoksa ezeli mi olduğu, şeklinin, cisminin nasıl olduğu, bedenden önce mi yoksa sonra mı yaratıldığı, bedendeki konumunun neresi ve ne şekilde olduğu, cisim mi araz mı olduğu, derecelerinin ve çeşitlerinin olup olmadığı gibi konulardır. Bu konuda mutasavvıfların yanıtlıkları ve yanlış düşündükleri noktaları Serrac et-Tûsî *Lüma*'da bir başlık altında toplayıp belirtmiştir.⁴⁶⁸ İslam dünyasında mezheplere göre de ruh kavramının tanımı ve karşılığı değişebilmektedir. Bu sebeple Kur'an'da geçen ruh konusundaki ayetler farklı yorumlanabilmektedir.

Ruh, eserde başkahraman olarak her olay akışında vardır. Onun bedene yerleşmesi, bedeni keşfe çıkması ve nihayet bedenini et duvarlarını aşarak gerçeğe erişmesi; bir hikâye kurgusuyla, sembolik ve mecazî bir üslupla anlatılmıştır. Eserde Ruh, bedenini de aklın da kalbin de sahibi ve yöneticisi konumundadır. İsteddiği gibi buralarda tasarruf hakkına sahiptir. Ruh bu haliyle insan için bedenden/kalıptan daha önemli bir konumdadır.

D. 1. Tasavvuf Literatüründe Ruh

Tasavvuf erbabı genel olarak ruh konusuna değinmiş fakat ruh hakkında fazla söz söylemekten imtina etmişlerdir. Söz söyleyenler de sözü, Allahu Âlem diyerek, az ve tedbirli söylemiştir. Bununla bağlantılı olarak “Cüneyd şöyle demiştir: Ruh öyle bir şeydir ki onun ilmi Allah'ın yanındadır, “ var” demekten başka bir şey söylemek doğru değildir.”⁴⁶⁹

Tasavvuf klasiklerinde ruh mevzusundan bahsedilirken bazı yazar ve eserlerde ruh konusu müstakil olarak ele alınmış, bazı yerlerde ise ruh için nefis ile ilgili yerlerde açıklama yapılmış, öyle ki nefis denilerek ruh kastedilmiştir.⁴⁷⁰ Bazı yerlerde ruh konusu nefis ile beraber ele alınmış ve nefsin, çeşitli mertebeleri geçerek

⁴⁶⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 576.

⁴⁶⁸ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Ebu Nasr Abdullah bin Ali es-Serrâc et-Tûsî, *El-Lüma*, Dar el- Kitâb el-İlmiyyeh, Beyrut-Lübnan, h.1421/m.2001, ss. 385, 386.

⁴⁶⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 577. Ayrıca bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 102.

⁴⁷⁰ Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 573-593.

olgunlaşması süreci ruha atfedilmiştir.⁴⁷¹ Dolayısıyla ruh ile nefis iyi yöne giderken de kötü yöne giderken de birlikte hareket eder durumdadır diyebiliriz. Nefsini iyiliğe yönlendiren ruhunu da iyiliğe yönlendirmiş, nefisini kötülüğe yönlendiren ruhunu da kötülüğe yönlendirmiş olmaktadır.

Mutasavvıflardan kimileri ruhun “bedendeki hayattan ibaret” olduğunu; kimileri “bedendeki mânevî cevher” olduğunu söylemişlerdir.⁴⁷² Yine mutasavvıflar “ruh bedene hayat veren bir mânâdır, diye ittifak etmişlerdir.”⁴⁷³ Aynı şekilde Hücvirî de “bedenin ruh sayesinde ayakta durduğunu”⁴⁷⁴ ifade etmiştir. Aslında “Ruh, insanda Hakk’ın yerleştirildiği yerdir. Allah’a yakınlık ve Hakk’a ulaşma da; meleğin bile muttali olamadığı sırlardan olan ruhun nurları vasıtasıyla gerçekleşir.”⁴⁷⁵

Mutasavvıfların ruh konusundaki ifadelerini eserdeki Ruh karakteriyle mukayese ederek izah etmek daha aydınlatıcı olacaktır.

Eserde Ruh, kalbe yâni Gönül Şehrine yerleşmiş bir pozisyonda olarak, Akıl ile ortak çalışan ve beden iyiliğini isteyen bir misyondadır. Beden ülkesini, özellikle başkent olan Gönül şehrini düşmanlardan, her türlü kötünden ve kötülüklerden uzak tutmaya ve bunlardan korumaya, Bedenin ve Gönül şehrinin refahını ve kalkınmasını sağlamaya çalışır. Bu sebeple Gönül şehrindeki Adavet, Havf ve Gam’ı oradan kovar.⁴⁷⁶ Bu noktada sûfîlerin yorumları eserdeki ruh anlayışıyla bağdaşmaktadır. Çünkü sûfî yorumlarında, bozulmamış bir ruh daima iyiliğe ve ilâhî hikmete dönük olarak yaşamaktadır. Genel olarak da “ruhlar ilâhî muhabbet mahalli, kalpler de mârifet ve irfan mahallidir.”⁴⁷⁷ Eserde Ruh’un hizmet ve emrinde olan Akıl, Ruh ile beraber insana fitrî olarak iyiyi ve doğruyu telkin eder. Bu sayede Yaradanına ulaşma yolunda ilerler. Eserde doğrudan bahsedilmeyen nefis ise vücuttaki hıtlar ve organlar üzerinden bedene kötülüğü ve yanlış telkin eder. Ruh ise tam tersine kötü hasletli karakterleri vücuttan kovarken iyi hasletli karakterleri vücutta tutar. Fakat bu durum kötü hasletli karakterlerin ona düşman

⁴⁷¹ Bkz. Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 102-103. Ayrıca bkz: Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 247.

⁴⁷² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2014, s. 162.

⁴⁷³ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 102.

⁴⁷⁴ Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 368.

⁴⁷⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l Kulûb*, cilt I, s.419.

⁴⁷⁶ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 7.

⁴⁷⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2014, s. 162. Ayrıca bakınız: Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, 2010(b), s. 588.

olmasına sebep olur. Bununla birlikte eserde Ruh'un kalbe yerleştirilmiş olması birçok İslamî ve tasavvufî yorumla da bağdaşmaktadır. Çünkü ruhun anlatıldığı çoğu yerde ruhun bedendeki konumu kalp merkezli olmuştur.

Tasavvufta ruh denilerek bazen nefsin, bazen kalbin, bazen de aklın kastedildiği çok sık karşılaşılan bir durumdur. Çünkü bu kavramlar vücutta gördükleri işlevler bakımından birbirleriyle iç içe geçmiş bir şekilde çok sıkı bağlantılıdır. Bu kavramları birbirlerinden kesin olarak ayırmak mümkün değildir. Fakat her birinin bir diğerinden ayrıldığı farklı noktalar olmakla beraber hepsinde mânevî olarak ortak bir öz vardır ve bu öz hepsinde (akıl, kalp, nefis) ayrı ayrı var olan tek bir latifedir. Allah bu latifeyi beden mülki kılmuş, onun kuvvetini vücuda yaymıştır.⁴⁷⁸

Eserde ruh erkek karakterdedir ve beden ülkesine yerleştikten sonra orada nefsi temsil eden Mizaç karakteriyle evlenmiştir.⁴⁷⁹ Eserde Ruh'un erkek olması, nefsi temsil eden Mizaç'ın da dişi olması tasavvufta da karşılaşılan bir durumdur. "Hatta tasavvufta Ruh ile Nefs arasında, Havva ile Âdem arasındakine benzer bir yaratılış ve aşk söz konusudur. Yâni, Hz. Havva'nın Hz. Âdem'den yaratıldığı gibi nefis de ruhanî ruhtan yaratılmış bir hayvanî ruh'tur."⁴⁸⁰ Buna göre nefis, eril olan ruhtan yaratılan, onun bir parçası olan dişil varlıktır.

D. 2. Ruhun Yaratılışı

Ruh, insanın fizik ötesi boyutu olarak, fizik ötesi ile irtibat sağlayan mânevî bir alıcı-verici, bağlantı merkezi konumundadır. Bu yönüyle Ruh "mârifetin mahalli"dir.⁴⁸¹ İnsanın madde merkezi beden iken mânâ merkezi ruhtur, diyebiliriz. İnsanda bedeninin varlığı geçici ve ölümlüken ruhun varlığı bâki ve sonsuzdur.

Kur'an'da ruhun varlığı ve var oluş şekli ile alakalı olarak; "Sonra onu düzeltip bir biçime soktu ve ona ruhundan üfledi. Sizin için de kulak gözler ve gönüller var etti. Ne az şükrediyorsunuz?(Secde, 32/9)". "Onu bir biçime sokup, ona ruhumdan üflediğim zaman, siz onun için hemen secdeye kapanın(Sâd, 38/72)." ayetleri örnek verilebilir. Burada özellikle "ona ruhundan üfledi" kısmı

⁴⁷⁸ İbn Haldûn, *Şifâu's Sâil*, s.102.

⁴⁷⁹ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 4.

⁴⁸⁰ Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 234-235.

⁴⁸¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 558.

dikkat çekicidir. Çünkü Allah kendi ruhuyla (varlığıyla) insan bedenine can vermiştir. Ruh olmadan beden yaşayamaz. Ruhun ise beden olmadan da kâinattaki varlığı devam ettirilir ve sonsuza kadar ruh yaşatılabilir. Çünkü Allah ebedîdir ve dolayısıyla Ruh da ebedîdir. Bedenin varlığı ruha, ruhun varlığı da Allah'a bağlıdır. Ayrıca üfleme tabiri “Cüziyet için değil şeref içindir. Çünkü ruh, Allah'ın emrindedir. Üfleme tabiri de maddeye fiilen hayat başlangıcının akışını temsil eder.”⁴⁸² Dolayısıyla ruh bedenden üstün ve daha şerefli. Ayrıca Allah insana ruhundan üflemeyle insanı, kendi zâtının sırlarını bilip anlamaya namzet, ilâhî sıfatlarını taşımaya layık ve kendisinin velisi ve vekili olma lütfuna mazhar kılmıştır. Bununla ilgili olarak denilebilir ki, Allah insanı yeryüzünde kendisinin temsilcisi bir halife olarak yaratmış⁴⁸³, onu diğer varlıkların çoğundan faziletli ve üstün kılmış(İsrâ, 17/70), bu doğrultuda insan “eşref-i mahlûkât” payesine hâizdir. Ayrıca Allah insanı “ahsen-i takvim (en güzel kıvamda) (Tîn, 95/4)” üzerine yaratmıştır.

Kur'an'da ruh hakkında verilen bilgiler oldukça sınırlıdır. Bu durum ruhun gizemini daha da arttırmaktadır. Bununla birlikte “Sana Ruh'tan sorarlar; de ki: Ruh Rabbimin emrindedir, size ilimden yalnızca az bir şey verilmiştir (İsra, 17/85).” ayeti ruh hakkında bilinebileceklerin az ve kısıtlı olduğunu gösterir. Buradaki emr, “tedbir ve idare” olarak yorumlanmıştır.⁴⁸⁴ Eserde akıl başta olmak üzere beden mülkünün azaları, Ruh'un emrinde, hükmü altındadır. Buradan yola çıkarak “Akıl ruhun dilidir; çünkü ruh Allah'ın emrindedir. Göklerin ve yerin kaldırmak istemediği emâneti taşıyan odur.”⁴⁸⁵

“Buradaki “emir”den murat, nehyin karşılığı olan emir değildir.⁴⁸⁶ Ruhun emr-i Rabbânî olmasının mânâsı “izah ve şerhine müsaade edilmeyen mükâşefe ilminin sınırlarından olması cihetindedir.”⁴⁸⁷ Bu demektir ki “ruhla ilgili bilgileri Allah kendisine tahsis etmiştir. Yarattıklarından hiçbirini buna vâkıf kılmamıştır.”⁴⁸⁸ Bu doğrultuda “Ruh, âlem-i Emir'dendir, âlem-i halktan değildir. Sizin idrâkiniz

⁴⁸² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Zehreveyn yay., İstanbul 1992, cilt 6, s. 480.

⁴⁸³ Bkz. Bakara, 30. Ayrıca bkz. En'am 165; A'raf 69,74; Yunus 14,73; Neml 62; Fatır 39; Sad 26.

⁴⁸⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 2005, cilt 1, s. 73.

⁴⁸⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 591. Ayrıca bkz: Ahzab, 33/ 72.

⁴⁸⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 818.

⁴⁸⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, cilt 3, 2015, s. 616.

⁴⁸⁸ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 102.

oraya yetişmez.” denilmiştir.⁴⁸⁹ Sühreverdî de bununla ilgili olarak “yüksek ve semâvî olan insan ruhu emir âlemindedir, hayvani insan ruhu da halk âlemindedir.”⁴⁹⁰ demiştir. Burada hayvani insan ruhu denilerek nefis kastedilmiştir. Dolayısıyla Ruh, insanın anlamasına da anlatmasına da izin olmayan ilâhî bir sırdır. Sınırlı algı ve idrâk ile yaratılmış olan insan, sınırsız ve sonsuz olanı anlamaktan acizdir. Bu konuda denilmiştir ki; “En büyük idrâk idrâkin idrâksizliğini idrâktir.” (anlamadığını anlamak bir anlayıştır.)⁴⁹¹

Yine yukarıdaki İsra 17/85.ayet ile bağlantılı olarak âlimler ruh hakkında üç farklı yorumda bulunmuşlardır. Bunlar; “kendisi ile hareket yapılan şey, yâni hareketin başlangıcı; kendisi ile hayat olan şey, yâni hayatın başlangıcı; kendisi ile anlaşılacak şey, yâni anlayışın başlangıcı.”⁴⁹² Burada birinci duruma göre hareket eden her şeyin ruhu var demektir. Yâni insan dışındaki hareketli nesne ve varlıkların da ruhu var demektir. İkinci duruma göre ilk durumdan biraz daha özel ve sınırlı bir anlam olarak sadece hayat sahibi varlıklardaki ruh kastedilmiştir. Bu durumda bitkiler, hayvanlar ve insanlardaki ruh kastedilmiş olur. Üçüncü durumda diğer iki duruma göre daha insana özel ve dar anlamıyla akıl ve idrâk sahibi canlılarda olan yâni insanda olan ruhtan bahsedilmiştir.⁴⁹³ Demek ki ruh olmasa insan anlayışsız, içi boş bir yaratık olurdu. Dolayısıyla insanın şeref ve üstünlüğünün, ruhuyla Rabbini bilip tanınmasında olduğu görülür. Bu bağlamda “Bedeni ayakta tutan ruhtur, beden onunla canlı ismini kazanmıştır. Akıl da ruh ile sabit oldu, delil de ruh ile gösterildi. Eğer ruh olmasa idi akıl çalışmazdı, ne lehte ne aleyhte delil olmazdı.”⁴⁹⁴ Dolayısıyla “ruh, beden ve düşünce kendi başına değil, Allah ile kâimdirler.”⁴⁹⁵ Sonuç olarak ruh, insana gayb âleminden, Allah’tan bilgi getiren; insana kendini ve Rabb’ini bildirip haber veren özel bir varlık, oluşumdur.⁴⁹⁶

⁴⁸⁹ Şemseddin Yeşil, *Füyûzât Kur’an-ı Mübîn’in Meâlen Tefsiri*, 3. baskı, Yaylacık matbaası, İstanbul, 1984, cilt 4, s. 320.

⁴⁹⁰ İmam Şihabüddin Ebu Hafs Ömer bin Muhammed Es-Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, Çev. Abdülvehhab Öztürk, Saadet yay., İstanbul, 2010(b) s. 582.

⁴⁹¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 463.

⁴⁹² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, cilt 5, s. 320.

⁴⁹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, cilt 5, s. 120.

⁴⁹⁴ Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, 2010(b), s. 579.

⁴⁹⁵ Serrac et-Tûsî, *el-Lüma’*, 2001, s.202. Burada düşünce kelimesiyle kastedilenin akıl olduğu yorumunu yapabiliriz.

⁴⁹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, cilt 5, s. 323.

D. 3. Ruh'un Bedene Yerleşmesi

Eserde Ruh bedene gelip adeta beden üzerinde keşfe çıkmıştır fakat bu keşif maddî bir halden başlayıp mânevî bir keşif ile sona ermiştir. Ruhun bu keşfe başlaması, aslında yine kendisinde olan fakat üzeri beden ile örtülü halde bulunan kendisini araması sonucu olmuştur.⁴⁹⁷ Eserde ruhun bâkî, bedenin geçici olduğu ve ruhun Bâkî olana doğru yol aldığı görülmektedir.

İnsanın yaratılma safhalarıyla birlikte bedene ruhun nasıl verildiği de ayetlerle aynı doğrultuda hadislerde de açıklanmaktadır. Hadislerde özellikle süre de belirtilmiştir. “Şüphesiz sizden birinizin oluşumu, annesinin karnında kırk günde toplanır. Sonra orada o kadar bir müddette (yâni kırk günde) aleka (yapışkan madde) haline gelir. Sonra, o kadar bir zamanda mudğa (bir parça et) olur. Sanra Allah ona bir melek gönderir. Meleğe; ‘amelini, ecelini, rızkını, şakî ve saîd olacağını’ yazması şeklinde dört kelime emrolunur. Sonra da ona ruh üfürülür.”⁴⁹⁸ Bu durum ilk insan olan Hz. Âdem’den sonra yaratılan insanlar- âdemoğulları için geçerlidir. Çünkü ilk insan olan Hz. Âdem, bu şekilde değil çamurdan yaratılmıştır.⁴⁹⁹

Kur’an’daki ve hadislerdeki bilgilerle aynı doğrultuda, eserde ruh ve beden ayrı birer varlıklardır. Sonradan Beden üzerine veya içine gelip yerleştirilen, adeta bedene girdirilen veya giydirilip büründürülen ruh olmuştur. Ruh gelip bedene yerleşmiş, yâni bedene sonradan tevdi edilmiştir.⁵⁰⁰ “Süvârinin ata, sultanın halka nisbeti ne ise latifenin de vücuda nisbeti odur. Beden onun isteği ile hareket eder, onun arzusuna göre faaliyette bulunur.”⁵⁰¹ Eserde de Ruh, beden mülkünü/ülkesini emri ve idaresi altında bulunduran padişah hükmündedir.

Ruhun bedende nerede bulunduğuyla ilgili de çeşitli yorumlar vardır.⁵⁰² Âlimler ve tasavvuf erbabı arasında ruhun bedendeki konumunun kalp olduğu

⁴⁹⁷ Bkz. Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 40.

⁴⁹⁸ Buhârî, Enbiyâ 1, Kader 1, Tevhîd 28; Müslim, Kader 1; Ebû Dâvud Sünnet 16; Tirmizî, Kader 4; İbn Mâce, Mukaddime 10; Ahmed bin Hanbel, I/382.

⁴⁹⁹ Bkz. Kur’an, 7/12; 15/28; 17/61.

⁵⁰⁰ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 3-4.

⁵⁰¹ İbn Haldûn, *Şifâu’s Sâil*, s. 101.

⁵⁰² Burada özellikle Gazzâlî’nin ruh hakkındaki teşbih ve tasvirini belirtmek gerekir: sonra Allahu Teâlâ (vücuttaki) bu azaların kıvamını, menfaatlerinin kıvamını, idrâk ve kuvvetlerini dört bileşimden meydana gelen ve can dediğimiz latif bir buhar ile nasıl birbirine bağlayıp ayakta tuttuğuna bak. O buhar-ı latifin yeri kalb olmakla damarlar vasıtasıyla beden her parçasına sirayet eder. Sirayet ettiği her yerde duyu, idrâk, hareket ve diğer kuvvetleri ihdas eder. Odanın her köşesine ışık veren lamba gibi, nereye ulaşırsa orayı aydınlatır. Bu aydınlatma Allahu Teâlâ’nın yaratması ile olmakla beraber

doğrultusunda genel bir kanı vardır. Eserde de Ruh, kalbi(gönül/dil) kendisine merkez, başkent seçmiş ve kalbe yerleşmiştir.⁵⁰³

D. 4. Ruh'un Dünyaya Gönderilmesi

Eserde ruh bedene geldikten sonra, bedende hayat başlar yâni bedende hayatı ruh başlatır. Ruh gelene kadar bedenın bütün organ ve unsurları hazır hale getirilmiş, en son ruh bedeni teşrif etmiştir. Fakat ruh da bedeni tam olarak tamamlayamamıştır çünkü ruhun belli imtihanlardan geçerek bedendeki maddî ve mânevî olgunluğu sağlaması gerekmektedir. “Allah onun(ruhun) cibilliyetinden kemâl haline erme istidadı halketmiş” ve “Zâtının hakkı ve tabiatının icabı olan kemâli tahsil etsin diye o latife(ruh) bu dünyaya çıkarılmıştır.”⁵⁰⁴

Eserde Ruh Beden ülkesine gelip yerleştiğinde ham bir haldedir, yâni akıl, his, duygu, aşk, bilgi, güzellik gibi zinetlerden yoksundur. Belli bir kemâli yoktur. Sadece yaratılış icabı temiz tabiatlı ve faziletlidir. Ruhun bedene yerleşmesi, adeta beden makinasını çalıştıracak olan son aşamadır ve ruhun bedene yerleşmesiyle beden makinasının sistemi çalışmaya, yâni hayat yaşamaya başlar. Ruh bedende çeşitli mücadeleler vererek olgunluk zinetlerini elde eder. Fakat bunun öncesinde beden diyarındaki gönül ülkesine yerleşmesiyle kısa süreli bir rahata ve rehavete düşmüştür. Bunun ardından düşman saldırıları, ihanetler, çaresizlikler, gizli tuzaklar, zorlu savaşlar yaşamıştır. Gönüldeki dostları, Sıhhat ve Aklın da yardımıyla bir nevi nefis mücadelesi olan savaşların ve hastalıkların üstesinden gelmiş, düşmanları yenerek onları beden ülkesinden ve kalp şehrinde kovmuş, böylelikle bir nevi tasavvufî mâhiyette nefis, beden ve kalp temizliği yapmıştır. Bu şekilde bedendeki varlığını sağlamlaştırmıştır.

yine O'nun hikmeti neticesi olarak sebebi lambadır. Bu latif buhara tabibler ruh derler. Bunun yeri, merkezi kalbdır. Yâni kendisi lambada yanan ışık, kalb ise lamba gibidir. Kalb içindeki siyah kan fitil, gıda ise yanan yağ gibidir. Bu sebeple diğer azalarda görülen canlılık da lambanın etrafa verdiği ışık gibidir. Yağı tükendiği vakit lamba söndüğü gibi gıdası tükenen ruh da ölür. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 212.

⁵⁰³ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 7.

⁵⁰⁴ İbn Haldûn, *Şifâu's Sâil*, s.102, 103. “Ruhun bu âleme geliş sebebi, içinde yaygın halde bulunan rûhî kuvvetlerle bedenın şu maddî âlemde tasarrufta bulunması, ruha ait amellerin eserlerinin ruha dönmesi, böylece Kemâl-i Mutlakı daha iyi temaşa kabiliyeti kazanması, kazandığı bu kemâl sebebiyle bilinmesi mümkün olan hususların ruha tecelli etmesi veya bu hale yaklaşması, netice olarak zâtını tamamlayıp kemâle erdirmesidir. İbn Haldûn, *Şifâu's Sâil*, s. 103.

Ruh bedende büyük bir zafer kazanmış, varlığını mamur etmiş bir şekilde kemâle erdirmiştir fakat bu kemâl, dünyalık ve maddî bir kemâlden ibaret kalmıştır. Daha sonra mânevî bir kemâlin peşine düşecek olan Ruh, önce zeval yaşayacak, yâni nefisini, bedenini yerle bir edecek ve bu şekilde kendini yâni Ruh'u mânevî olarak temizlemiş olacak, sonra da asıl kemâle ulaşacaktır.

Aslında ruhun beden ülkesine yerleşmeden önce ve yerleştikten sonraki serüveni, insan hayatının başlangıcından sonuna dek süren dünya- ahiret her iki âlemdeki serüvenini temsil eder. Eserde Ruh'un serüveni, Allah'tan gelip Allah'a gitmeyi özetler niteliktedir. Bu bakımdan bu kısacık hikâye, çok derin ve geniş anlamlar içerir. Adeta varoluşu küçücük bir sembolik hikâye ile başından sonuna kadar özetler.

“Sonunda ruh günden güne büyüklüğünün kemâlinden yüce mertebelere ulaştı. Keyfiyeti cevherine, cevheri cismine, cismi araza tam bir letâfet bahşetti. İşvesi, güzelliği ve mahbûbluk cilvesi haddinden fazla olduğu için eski dostları ondan aşağı kalarak onunla ülfet ve sohbeta liyakatleri kalmadı.”⁵⁰⁵

II. RUH'UN YERLEŞTİĞİ BEDEN'İN DURUMU

II. A. BEDEN (VÜCUD)

Beden sözlükte “insan bedeni, cesedi; baş ve gövde dâhil olan vücud, cilt, ten, deri, gövde” anlamlarına gelir.⁵⁰⁶ Beden ruhun binitisi, adeta vasıtasıdır ve Ruh'u geldiği yere tekrar götürüp vatanına ulaştırmakla görevlidir.⁵⁰⁷ Allah Teâlâ insan bedenini hükümlerinin cârî olduğu bir mecra ve hikmetine mebni olan iradesinin tatbik edildiği bir saha kılmıştır.⁵⁰⁸ Yaratıldıktan sonra Elest Bezmi'nde Kâlu Belâ diyen ruh⁵⁰⁹, buradan yâni öz vatanından ayrılarak insanlık âlemine yolculuğa çıkar. Beden bineğine binerek burada seyahat eder. “Allahu Teâlâ bedeni yarattı ve onun hayatını ruha havale etti. (Beden ruh sayesinde diridir.) Kalbi yarattı ve onun hayatını da nefesine yâni kendisine havale etti. (Kalp kendisi sayesinde diridir.)”⁵¹⁰

⁵⁰⁵ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 22.

⁵⁰⁶ <http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%A8%D8%AF%D9%86?cat=3> (24.08.2020)

⁵⁰⁷ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s. 138-139; cilt 3, s. 500.

⁵⁰⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l Kulûb*, s. 390.

⁵⁰⁹ Araf 172. Ayette “Kalu Belâ” ikrarından gaye, kulların “dillerinin ikrarı değil, heykellerden soyulmuş nefislerinin, zâtlarını ikrarıdır.” Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s. 218.

⁵¹⁰ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 333.

Buna göre bedeninin ruha nisbeti, kapatıldığı zaman eşyayı kemâli ile idrâk etmeye ve muhayyilede açık şekilde canlandırmaya mani olan göz kapaklarının görmeye nisbeti gibidir.⁵¹¹

Eserde, Ruhun gelip yurt edindiği Beden ülkesine yerleşmesiyle birlikte bedeninin ayrıntılı tarifi yapılmaya başlanarak temelde, dört unsurun bedendeki durumu açıklanmıştır.⁵¹² Bedenin tafsilatlı bir şekilde tanıtımı yapılırken ruh hakkında bilgi verilmemiş ve ruh müphem bırakılmıştır. Bu durum da yine Kur'an, Hadis ve tasavvufa muvafık düşmektedir.

Dört unsur, anâsır-ı erbaa, ahlât-ı erbaa adlarıyla anılan bedeninin ve dünyanın dört temel elementi hava, su, ateş, toprak ve bunların insan bedenindeki karşılığı kan, safra, balgam, sevda dört unsur başlığı altında açıklanacaktır.

A. 1. Bedenin Yaratılışı

Andolsun biz insanı (pişmiş) kuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan yarattık.⁵¹³ Ayette geçen bu durum, ilk insanın yaratılışıyla ilgilidir. Yaratılış deviniminin bir sonraki aşaması “Sizi ondan (topraktan) yarattık; yine sizi oraya döndüreceğiz ve bir kez daha sizi ondan çıkaracağız. (Tâhâ, 55)” şeklindeki kudsi beyanla tekrar toprağa dönmektir. İnsan bedeninin topraktan gelip toprağa gitmesi, onun âdem(insan) konumundan adem(yokluk) konumuna geçmesiyle neticelenmektedir. Bu döngü insanın varlık serüvenini tamamlar niteliktedir. Dolayısıyla insan her halükârda yok olacağı için ölmeden önce varlığını yok etmek ve bu şekilde O’nu bu dünyadayken bilip kemâle ermek tasavvufta bir gaye, bir uğraş sebebidir. İlk yaratılıştan sonra insan neslinin devamı “O, insanı bir damla sudan yarattı.”⁵¹⁴ ayeti doğrultusunda gelişmektedir. Bu aşamaların hepsi Hac suresinin beşinci ayetinde toplanarak anlatılmıştır.⁵¹⁵

Kûtü'l Kulûb'da, Hz. Âdem'in yaratılışına dayanarak “insan bedeninin aslı Allah Teâlâ'dandır.”⁵¹⁶ denilmiştir. Bunu, Allah'ın insana kendi ruhundan üflemesi açısından düşünebiliriz. Gazzâlî bunu “insanın vücudunun yaratılmasına dikkatle

⁵¹¹ İbn Haldûn, *Şifâu's Sâil*, s. 116.

⁵¹² Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 3-4.

⁵¹³ Hicr, 26. Ayrıca bkz. Hicr 28, Müminun 12, 14; Secde 7, 9; Saffat, 11.

⁵¹⁴ Nahl, 4. Ayrıca bkz. Yasin, 77.

⁵¹⁵ Ayrıca bkz. Mü'min, 67.

⁵¹⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, cilt 4, s.81.

bakmak, Allahü Teâlânın sıfatlarının anahtarıdır.”⁵¹⁷ şeklinde açıklar. Yine *Kutul Kulub*’da geçen bir rivayette bu durum şu şekilde açıklanır: “Ben Âdem’i yarattım, onun bedenini dört şeyden terkip ettim. Sonra bunu onun çocuklarına da veraseti kıldım. Onlar gelişirken bu dört şey de onların içinde gelişir. Onun bedenini terkip ettiğim dört şey rutubet, kuruluk, sıcaklık ve soğukluktur. Ben onu topraktan yarattım, rutubeti sudan, sıcaklığı nefisinden ve soğukluğu ruhtandır. Bu ilk yaratılıştan sonra onun ruhuna dört unsur yerleştirdim. Onlar, Benim iznimle beden sahibi olur ve onun yaşamasını temin ederler.”⁵¹⁸ Dört unsur doğrultusunda *Avârifü’l Meârif*’de de şöyle denilmektedir: Âdemoğlu’nun yaratılışındaki her unsurdan (ögeden) dolayı ondan ayrılmayan bir tabiatı vardır.⁵¹⁹ Örneğin; “Çökmek toprağın sıfatıdır. Dolayısıyla tembellik, oturma ve uyuma da insanın tabiatıdır.”⁵²⁰

Beden bir atlas misali bir bütünü ifade eder. Hem bu yönüyle hem de ruh, kalp, akıl ve organlarla müthiş bir muvazenede olması ve onlarla müşterek çalışmasındaki uyum ile “beden bir sanat eseridir.”⁵²¹ Bunun gibi bir benzetmeyi, Gazzâlî *İhyâ*’nın dördüncü cildinde yaparak insanın, küçük evren olan bedeninde büyük evren olan dünyayı taşıdığını temsillerle ifade etmektedir.⁵²² İncelediğimiz eserde beden, bir diyar, her tarafı güzel bir iklim/ülke, memleket olarak yeryüzünü, yâni dünyayı temsil etmektedir.⁵²³

A. 2. Yedi İklim (Beden Diyarı)

Tasavvufta beden kelimesi yerine kalıp veya cisim kelimesi de kullanılmış ve ruh ve beden, mânâ ve madde, çoğunlukla kalp-kalıp şeklinde anılmıştır. Bununla birlikte ülke, memleket anlamına gelen iklim tabirinin de bedene karışılık gelecek şekilde kullanılması rastlanılan bir durumdur. İbn Haldun dünyayı genel olarak yedi iklim adındaki yedi coğrafi kısma ayırmıştır. Eserde de iklim denilerek dünya kastedilmiş, dünyadan kasıt da beden memleketi olmuştur. Ruh bedene gelmeden

⁵¹⁷ Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 39.

⁵¹⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l Kulûb*, cilt 4. s. 81.

⁵¹⁹ Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, 2010(b), s. 457.

⁵²⁰ Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, 2010(b), s.457.

⁵²¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb*, cilt 4, s. 72.

⁵²² Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 122.

⁵²³ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 3.

önce o iklimin şehriyarlığını Mizac idaresindeki dört kardeş olan Âhlat yapmaktadır.⁵²⁴

Eserde beden memleketi üç meşhur şehirden oluşmaktadır. Bunlar; Dimağ şehri, Ciğer şehri ve Gönül şehridir. Bunlar ileride açıklanacaktır. Ruh, eserde bir ülke, memleket olarak tabir edilen Yedi İklime/Beden Ülkesine sefer etmiş, buraya yerleşmiş ve burayı yurt edinmiştir. Bununla birlikte beden diyarının idareciliğini ve sahipliğini de yapmıştır. Tasavvufta beden mülkünün asıl sahibi Allah'tır ve bedende gerçekleşen her şey Allah'ın izni ve dilemesiyle gerçekleşir.⁵²⁵ Beden bir nevi, Hakk'a ulaşma yolunda ruhun binitini, vasıtası olma görevi görür.

A. 3. Ruh ve Beden Dengesi-Bütünlüğü

İnsan, dünyaya dönük, zâhiri varlığı olan maddî yüzüyle cesed adı verilen beden heykelinin; ahirete dönük, batınî olan mânevî yüzüyle ruh denip beden bineğine bindirilerek vücuda emânet edilen Rabbanî latifenin birlikteliğinden yaratılmıştır.⁵²⁶ Bu açıdan insan, iki zıt durumu bünyesinde taşımak, onları denge içine oturtturarak yaşamak durumundadır.

Burada beden diyerek kastettiğimiz nefistir ve denge de ruh ile nefis arasındaki dengedir. Asıl itibariyle de nefis ruhtan bir parçadır. Şöyle ki Hz. Havva'nın Hz. Âdem'den yaratılması gibi nefis de ruhtan yaratılmış ve bu sebeple aralarında dişi ile erkek arasındaki gibi bir orantı-uyum oluşmuştur.⁵²⁷

“Nefs ve ruh, kötülük veya takvaya çağırın varlıklardır. Bu iki varlık sayesinde iki mekânda yerleşik olarak ortaya çıkan iki güç vardır ki bunlar akıl ve hevâdır.”⁵²⁸ Bu yoruma göre nefisten hevâ, ruhtan akıl gücü ortaya çıkar. Eserde de böyle olmakla birlikte ruhun akıl gücünden faydalandığı ifade edilmiş⁵²⁹ fakat nefsin hevâ gücü ifade edilmese de arka planda, ahlât ve mizaç üzerinden anlaşılmıştır.

Beden(kalıp) tek başına hayvan yâni nefis tabiatında olup maddî âlem/varlık için çalışırken, ruh ile kalp melek tabiatında olup mânevî âlem/varlık için çalışır ve

⁵²⁴ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 3.

⁵²⁵ Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 218-219.

⁵²⁶ Bkz. İbn Haldûn, *Şifâu's Sâil*, s.101.

⁵²⁷ Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 235.

⁵²⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, cilt 1, s. 389.

⁵²⁹ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 13.

bu ikisinin bütünleşmesiyle her iki taraf imar edilir.⁵³⁰ Beden diyarında nefis şeytanın konumlandığı yerken ruh da meleğin konumlandığı yerdir.⁵³¹

Akıl ve hevâ “hâkimin iradesiyle iki hükme tabi olurlar; ya Tevfik-i ilâhî, ya da yoldan çıkma.”⁵³² Nefis ve hevâ insanı yoldan çıkarmaya çalışırken akıl ve ruh onu doğru yola çekmeye çalışır. Eserde tam olarak tasavvufa uygun bir görevlendirmeye Akıl Ruh’un güdümünde, kontrolünde; hevâ yâni Mizac ve Ahlât da nefsin güdümünde, kontrolindedir. Bu hal hem bir imtihan hem de güçlü olanın kazanacağı bir savaş halidir. Bedende hangi unsur daha fazla beslenip bakıldıysa o galib olur. Eğer bedendeki alıcılar maddî unsurlarla tatmin edilmeye çalışıldıysa nefis kazanır, mânevî unsurlarla tatmin edilmeye çalışıldıysa ruh kazanır. Eserdeki hikâyede galibiyeti ruhun alacağı bir mücadele vardır.

İnsanda bedeninin maddî ve mânevî araçları vardır. Vücudun organları, organların muntazamlığı gibi unsurlar bedeninin zâhirî araçlarıdır. Duyu organları ve kalp ise bedeninin bâtinî araçlarıdır. Allah Teâlâ, hikmeti mucibince bunları da dengelemiş, iradesi gereği düzeltmiş ve sanatı gereği sağlam bir şekilde düzenlemiştir.⁵³³ Allah’ın mükemmel şekilde yarattığı bu fitratı içerden ve dışardan, doğrudan veya dolaylı yollarla bozmak, ruh ve beden dengesini de bozmaktadır. Dolayısıyla denge aramak, ve dengede kalmak, kalp/beden için gerekli ve önemli olduğu kadar, kalp/ruh için de gerekli hatta daha önemlidir.

Eserde Ruh Beden memleketine gelip yerleşmiş, buranın idarecisi olan Mizaç ile gönül bağı kurmuş ve neticede Mizaç ile evlenerek onunla hem dem olmuştur.⁵³⁴ Böylelikle Ruh Beden ile iyi bir denge ve uyum elde etmiştir.

Eserde bedeninin ve organlarının sağlam tutulması, hastalıklardan korunması, hasta olduysa o hastalıktan kurtarılması ve sağlığına kavuşturulup tekrar hasta olmaması için uğraşmaktadır.⁵³⁵ Çünkü “Bir şey ne kadar sıhhatli olursa o şey hilkatte o kadar mükemmel olur. Bunda ittifak vardır.”⁵³⁶ Dolayısıyla beden sağlam olursa kalp de sağlam olur, kalp sağlam olursa ruh da sağlam olur. Ruh sağlam

⁵³⁰ Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 424.

⁵³¹ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, cilt 1, 389.

⁵³² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l Kulûb*, cilt 1, s. 389.

⁵³³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l Kulûb*, cilt 1, s. 389.

⁵³⁴ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 4.

⁵³⁵ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 15-21.

⁵³⁶ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 262.

olunca da Hakk'a vasıl olmak mümkün olur. Hâsılı, Ruh ve Beden'in sağlığı, durumu birbirlerini etkilemektedir. Eserdeki akış da bunu göstermektedir. Eserde öncelikle gıdalar vasıtasıyla hıtların dengesi bozulmakta, daha sonra bedenin diğer uzuvları ve kalp bozulmakta, nihayet bu bozukluk ruhu da etkilemektedir.⁵³⁷ Bu şekilde beden yâni Ruh'un yerleştiği ülke, güçten düşmektedir. Daha sonra hıtların tedavisiyle Beden ve Ruh sıhhatlerine tekrar kavuşmaktadırlar.⁵³⁸ Nefs ve ruhun kemâle erip olgunlaşması için sağlam ve sağlıklı bir beden ile ruha ihtiyaç vardır. Böylelikle insan bir bütün olarak Hakk'a yönelip O'nu bulabilir. Dolayısıyla eserde ruh ve beden sağlığı ya da hastalığı birbirine bağlı olarak ortaya çıkmakta veya ortadan kalkmaktadır. Düzelmeye veya bozulma birinde başlayınca diğerine de sirayet etmektedir. Bu denge veya dengesizlik ruh ile beden arasında karşılıklı etkileşim içindedir. Bu da bedenin bir bütün olduğunu, hastalıkta ve sağlıkta da bu bütünün tamamının etkilendiğini göstermektedir.

Eserde, sağlığın önce bedende sağlandığı daha sonra ruhta sağlandığı görülür. Beden iyileşmeden ruh iyileşemez. Dolayısıyla vücutta önce bedeni/cismî/maddî sağlık elde edilerek iyileşmek mümkün olurken, daha sonra ruhi/mânevî sağlığı elde ederek iyileşmek mümkün olur. Beden sağlıklı olduğu takdirde ruh da sağlıklı olur ve asıl yaratılış amacına hizmet edebilir ki bu amaç da kulluk ile O'na doğru yol olarak nihayetinde O'na kavuşmaktır. Aksi takdirde büyük bir hüsrân yaşanabilir.

A. 4. Beden Ülkesinin Şehirleri(Temel Bölümleri)

Eserde, Beden ülkesinde üç büyük şehir ve her şehirde görevli askerler vardır. Benzer şekilde Gazzâlî kalbin (ruhun) askerlerini üç sınıfa ayırmış bu askerleri detaylı bir şekilde İhyâ'da 'Kalbin Askerleri' başlığı altında ele almıştır.⁵³⁹

⁵³⁷ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 15-20.

⁵³⁸ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 16-18.

⁵³⁹ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, ss. 13-18. Gazzâlî'nin buradaki açıklaması, incelediğimiz hikâyedeki ülke ve asker kurgusuyla birebir aynıdır: Ruh anlamına gelen "nefs-i latife, bir şehir ve memleketin hükümdarı gibidir. Beden âlemi nefsin vatani(incelediğimiz eserde nefsin karşılığı ahlât-ı erbaa), memleketi ve şehri gibidir. Uzuvları ve diğer kuvvetleri san'atçıları ve işçileri gibidir..." Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 16.

a. Dimağ(Beyin) Şehri

Eserde Ruh'un Beden ülkesinde gezdiği ilk yer olan Dimağ şehri, on mahalle ve her mahallede bir tane bulunan on görevli mü'ekkil memurdan oluşur. Bunlar sırasıyla şöyledir:

1. Görme, basıra; göz tarafından,
2. İşitme, sami'a; kulak tarafından,
3. Koklama, meşam; burun tarafından,
4. Tatma, zaika; dil tarafından,
5. Dokunma, lamise; deri tarafından,
6. Hisleri toplama; hiss-i müşterek tarafından,
7. Toplanan hisleri kaydedip korumaya alma; hayâl tarafından,
8. Toplanarak korumaya alınan hislerin gerçekleşmesinde zan bırakmama; tasarruf etme(kullanma) gücü olan müteferrika tarafından,
9. İyi ile kötüyü, faydalı ile zararlıyı ayırt etme; vahime(vehim, sanrı) tarafından,
10. Vehmin ayırt ettiklerini ezber hazinesine gönderme; hafıza(bellek) tarafından gerçekleştirilir.⁵⁴⁰

Bu başlıktaki maddeleri Gazzâlî *İhyâ*'da kalbin askerleri olarak teşbih edip açıklamıştır.⁵⁴¹ Eser bu noktada *İhyâ* ile çok benzerdir.

b. Ciğer (Karaciğer) Şehri

Ciğer, beden memleketinde Ruh'un gezdiği ikinci şehirdir. Bu şehirde sekiz asker görev yapmaktadır:

1. Gıda işlerine bakan, herkese gıdasını ulaştıran beslenme gücü: Gâdiye,
2. Mülkün imaret ve yapısını sağlayan gelişme gücü: Nâmiye,
3. Mülkün maddelerini karşılayıp buranın bayındırlığı için çalışan üretme gücü: Müvellide,
4. Mülkün çevre düzenlemesini yapan ve suretini güzelleştiren şekillendirme gücü: Musavvire,

⁵⁴⁰ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 5.

⁵⁴¹ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 15.

5. Mülkün ihtiyaç duyduğu ne varsa tabiatın emriyle kendisine çeken çekme gücü: Câzibe,
6. Cazibenin çektiklerini tutup yok olmaktan koruyan tutma gücü: Mâsike,
7. Masikenin tuttuğu malzemenin pişirilmesiyle meşgul olan sindirme gücü: Hâzime,
8. Ciğere faydası olanları alıp faydası olmayanları yok edip dışarı atan itme gücü: Dafi'a.⁵⁴²

Eserdeki bu görevlendirmeye benzer bir şekilde Gazzâlî *İhyâ*'da şöyle bir açıklama yapar: Mide; gıdayı hazm için, ciğer; gıdayı kana çevirmek için, dalak, öd kabı ve böbrekler; ciğerlere hizmet için yaratılmıştır.⁵⁴³ Benzer şekilde incelediğimiz eserde ciğer şehrindeki görevliler, bedendeki dört unsura bağlı olarak, dört unsur için çalışmaktadır.

c. Gönül Şehri/Şehr-i Dil

Eserdeki olayların çıkış merkezi burasıdır. Eserin birinci ve ikinci bölümlerinde olaylar buradaki karakter ve kahramanlar üzerinden gelişmektedir. Dolayısıyla eserin merkezi gönül şehridir diyebiliriz. Zaten eserde Ruh'un da gelip buraya yerleşmesi buranın önemini göstermektedir.

Burası oldukça süslü, diğer iki şehre göre de daha büyük ve daha itibarlıdır. Burada meskûn olan altı asker vardı. Bunlardan üçü gönül şehrine iyi gelip sefa veren, diğer üçü de kötü gelip cefa veren fitrattadır. Bunlardan sefa ehli Ruh'un dostları olur. Cefa ehli ise düşmanları olur. Çünkü Ruh cefa ehli olanları Gönül şehrinde kovmuştur.⁵⁴⁴ Her iki ehlin kabilesi ve yardımcıları vardır. Eserde bunlar şu şekilde tanımlanır:

c. 1. Lütuf ve Sefâ Ehli Olanlar/Leşker-i Havas

1. **Muhabbet/Sevgi:** Ülfet bağlarını harekete geçirip alışma ve rahat etmeyi sağlayacak işleri yapar.

⁵⁴² Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 6.

⁵⁴³ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 784.

⁵⁴⁴ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 7.

2. **Ferah/Mutluluk:** Gönül şehrinde neşe, sevinç ve esenlik kaynağı olur.

3. **Ümid/Reca:** Tâlibini dertlerden kurtararak murad menziline ulaştırır.⁵⁴⁵

c. 2. Lütuf ve Sefâ Ehlinin Dostları

1. Ferah, **Hüsn** adında eski bir dosta sahiptir.⁵⁴⁶

Hüsn, Ferah'ın getirdiği Ruh'a yardım çağrısı olan mektubu okuduğunda Ruh'un Aşk'tan habersiz ve Akıl'dan eksik olduğunu anlar ve Ferah'ı azarlayarak böyle bir kişiye gidemeyeceğini, onunla dostluk kuramayacağını belirtir. Çünkü Hüsn'ün olduğu yerde ya Aşk olacaktı ki Hüsn'ün kıymetini bilsin, ya da Akıl olacaktı ki Hüsn'ü zapt edebilsin. Ferah da bunun üzerine eli boş olarak Ruh'un huzuruna gitmek istemez ve dostu Hüsn'ün yanında kalır.⁵⁴⁷

2. Muhabbetin her hünerde kâmil olan **Aşk** adında bir dostu vardır.⁵⁴⁸

Muhabbet, Aşk'ın konağına ulaşır. Aşk, dostu Muhabbet'in getirdiği Ruh'a yardım çağrısı olan mektubu aldığı anda; Ruh'un dünyaya aldanmış, Aşk'tan habersiz ve Hüsn'den çekinmeyen biri olduğunu anlayıp öyle bir yere gidemeyeceğini ifade eder. Çünkü Hüsn'ün olmadığı yerde kesinlikle kendisinin de olamayacağını söyler. Bu durum karşısında Muhabbet utancından Ruh'un huzuruna gidemez.⁵⁴⁹

3. Ümid'in **Akıl** adında dert ortağı ve dostu olan bir zât vardır.

Ümid, dostu Akıl'ın sohbetine gelip onu Ruh'un haline yardım etmeye ikna için türlü diller dökerek Akıl'ın durumuna acındırır. Böylece Akıl Ruh'a yardıma gitmeyi kabul eder.⁵⁵⁰

Demek ki Akıl acındırmadan ve yumuşak sözden etkilenerek ikna olabilmektedir.

c. 3. Sıkıntı ve Cefâ Ehli Olanlar

1. **Korku/Havf:** Gönül şehrinde geçenlerin emânetlerini ihanet tuzağından korur.

⁵⁴⁵ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 7.

⁵⁴⁶ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 11.

⁵⁴⁷ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 12.

⁵⁴⁸ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 11.

⁵⁴⁹ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 12, 13.

⁵⁵⁰ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 13.

2. Adavet/Düşmanlık: Kıskançlık alametlerinin görüntüsü olup gayrete getiren işlerin meydana çıkmasını sağlar.

3. Gam/Üzüntü: Gurur ve bilgisizliği terbiye edip onları cezalandırır.⁵⁵¹

c. 4. Sıkıntı ve Cefa Ehlinin Yardımcıları/Kabileleri

1. Havf'ın yardımcı taifesi vardır, bunların en büyükleri;

- a. Şaşkınlık (Hayret)
- b. Dehşet
- c. İzdırap olmak üzere üç kabiledir.

2. Adavet'in nüfusu hadsiz olan kabilesi vardır ve kabilesinin en meşhurları;

- a. Yalan (Kizb)
- b. Kin
- c. Hased (Kıskançlık) olmak üzere üç kabiledir.

3. Gam'a tabi olan takipçilerin en önde olanları;

- a. Mihnet(sıkıntı)
- b. Hasret(özlem)
- c. Mahrumiyet(Hırman) olmak üzere üç kabiledir.⁵⁵²

Ruh, Gönül şehrini çok beğenir ve yerleşmeye uygun bulur. Burayı Beden ülkesindeki padişahlığının merkezi yaparak buranın bayındır olması için beğendiği safa ehlinen olan Ümid, Muhabbet ve Mutluluk'u yanında tutar, cefa ehlinen olan Düşmanlık, Korku ve Üzüntü'yü ise oğlu Sıhhat'in tedbir ve yönlendirmesiyle Gönül şehrinden ve Beden ülkesinden kovar. Sıkıntı ve cefa kaynağı olan bu üç bozguncu, perişan ve başıboş bir halde kalırlar. Kin dolu olarak istemeye istemeye memleketten çıkıp giderler.⁵⁵³ Fakat daha sonra bir araya gelerek Sıhhat'e ve Ruh'a düşmanlıkla saldırıya geçerler. Aslında ülkeden kovulan adeta bedenden sürülen bu unsurlara Ruh'un ihtiyacı vardır. Çünkü Fuzûlî'nin bahsettiği bu kötü sıfatlar aslında tasavvufta geçtiği şekliyle nefsin yaratılışında var olan, nefse ait sevimsiz ahlâk

⁵⁵¹ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 7.

⁵⁵² Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 10.

⁵⁵³ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 7.

çeşitlerindedir.⁵⁵⁴ Gazzâlî’den alıntıyla, onları kovmak yerine kontrol altında tutup terbiye ederek kendisine itaat ettirmesi gerekirdi oysa onlar kovuldukları için padişaha başkaldırıp isyan ettiler.⁵⁵⁵ Eserin Hüsn ü Aşk kısmında Ruh bu kötü karakterlerle Hüsn’e giden yolda engel olarak, yol kesici olarak karşılaşacaktır.

II. B. KALB (GÖNÜL)

Arapça isim olan kalb kelimesi “Bir şeyi yüzünden/dışından ayırmak, bir şeyin içine dönmek” demek olup, masdar hali olan kalebe ise “döndürmek, çevirmek” anlamlarında kullanılır.⁵⁵⁶ Kalp için, içe dönmek, öze dönmek şeklindeki kullanımlar tasavvufta sıkça kullanılmaktadır. Bunun eş anlamlısı olarak eserde Gönül kelimesi geçer. “Kalbin çeşitli araçları vardır ki bu araçlar vasıtasıyla kalbe birtakım his fikir ve hatırlar doğar. Bunlar; nefis, ruh, akıl, hevâ, ilim, iman olarak altı tanedir.”⁵⁵⁷ Bu araçlar vücudun mânevî dinamikleridir ve kalp-ruh-beden dengesi bunlar sayesinde sağlanır veya bunların dengede tutulmaması sebebiyle bozulur. Kalp tasavvufta keşf ve ilim açısından çok önemlidir ve bu öneminden dolayı kalp, tasavvufun merkezinde olmuştur. Öyle ki tasavvufun tanımı kalp ilmi, kalp hayatı olarak da yapılmıştır.

Gazzâlî, insanda iki çeşit kalp olduğunu, bunlardan birincisini maddî olan, bedende sol göğsün altında bulunup vücuda kan pompalayan ve böylelikle bedenin canlılığını idame ettiren çam kozalağı şeklindeki organ olarak tanımlarken, ikincisini Türkçede daha çok gönül olarak adlandırılan, mânevî ve hissi olan (bir nevi altıncı duyu organı), dinde ve özellikle tasavvufta sûfiler arasında kasedilip bahsedilen kalp olarak tanımlar. Gazzâlî bu ikinci mânâyı “bir latife-i Rabbanîye-i ruhaniye” şeklinde tanımlayıp ruhun madeni ve kaynağı olarak görür.⁵⁵⁸ Gazzâlî bu ikinci kalbin, insanın hakîkati olduğunu, insanda anlayan ve hisseden kalbin bu olduğunu ve maddî olan birinci kalp ile irtibatlı olduğunu belirtir. Fakat bu irtibatın nasıl ve ne derece olduğu mevzusuna girmez, bunun mükâşefe ilmine ait olduğunu belirtip bu

⁵⁵⁴ Bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 10. Baskı, Trc. Dilaver Selvi, Semerkand yay. İstanbul Temmuz 2013, s. 233. Ayrıca bakınız: Ebû Nasr Serrac Tûsî, *el-Lüma*, Trc. H. Kâmil Yılmaz, Erkam yay, İstanbul 1434- 2012, s. 422.

⁵⁵⁵ Bkz. Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 23.

⁵⁵⁶ <http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D9%82%D9%84%D8%A8?cat=3>. (24.08.2020)

⁵⁵⁷ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l Kulûb*, cilt 1, s. 389.

⁵⁵⁸ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 9.

konuda söz söylemeyi bırakır. Bu ikinci kalp özellikle ruh ile de bağlantılı olduğu için ruh konusunda da pek bilgi verilmediği için bu kısım açıklamamıştır.⁵⁵⁹

Kalb, hayâl ve his ile bilinmeyen mânâları anlamak vasfı ile bedenın diğer cüzlerinden ayrılır.⁵⁶⁰ Kalbi iç derinlikleriyle, gerçek mâhiyetiyle anlamak beş hassenin dışındadır. Çünkü kalp iki yönlü olan, maddenin dışında mânâ âlemiyle de itibatlı olan bir yapıdadır. Bu bağlamda “kalbin iki kapısı vardır. Biri melek ve melekût âlemin ve levh-i mahfuza açılan bir kapıdır. Bir kapı da beş hasseye açılır. Bu da şehadet ve mülk âlemidir.”⁵⁶¹ Yâni kalbin hem görünür âlemle hem de görünmez âlemle irtibatı vardır ve kalp bu âlemlerle bilhassa ilim noktasında sıkı bir alışveriş içindedir.

Kalp; ilim, hikmet, mârifetullah, Allah sevgisi, Allah’a ibadet, Allah’ı zikr’den zevk almak, Allahu Teâlâ’yı bütün arzuları üzerine tercih etmek ve bütün şehvi arzularına karşı Allah’dan yardım dilemek için yaratılmıştır.⁵⁶² Kalp Allah’ın nazargâhıdır. “İbn Ömer’den (r.a.) rivayet edilen bir hadiste Allah Resulü’ne (s.a.v.) şöyle denildiği nakledilir: Ey Allah Resulü, Allah yeryüzünde nerededir? Buyurdu ki: Mümin kulların kalplerindedir.”⁵⁶³ Yine bu doğrultuda *Marifetnâme*’de geçen şu şiir dizesi örnek verilebilir:

“*Dil beyt-i Hüdâ’dır anı pak eyle sivâdan.*”⁵⁶⁴

Dolayısıyla kalp, eserin de tasavvufun da insanın da merkezinde, olması bakımından önemlidir. Ayrıca kalp tasavvufta “melekût âleminin hazinesi ve Bâtın ilminin kapısıdır.”⁵⁶⁵ Bu açıdan vücudun diğer parçalarından ayrı ve özeldir. Kalp, hayâl ve his ile bilinmeyen mânâları anlamak vasfı ile bedenın diğer cüzlerinden ayrılır.⁵⁶⁶ İnsanlığın merkezi ve komutanı Hz. Muhammed’dir, denilebileceği gibi

⁵⁵⁹ Bkz. a.g.e., a.g.y.

⁵⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 556.

⁵⁶¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 44.

⁵⁶² Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 143.

⁵⁶³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb*, s. 401.

⁵⁶⁴ Erzurumlu İbrahim Hakkı Hz., *Marifetnâme*, Tedkik ve Takdim: Ahmet Davutoğlu, Sadeleştirenler: Duralı Yılmaz, Hüsnü Kılıç, Çelik yay., İstanbul 2014. s. 521.

⁵⁶⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb*, cilt II, s. 90.

⁵⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s.556.

insanın merkezi de kalptir diyebiliriz. Bu yönüyle kalp, “organların komutanıdır.”⁵⁶⁷ “Kalp irade ile hareket etmedikçe organlar da hareket etmez.”⁵⁶⁸

Gazzâlî, “Allah u Teâlâ’ya yakınlık için çalışan beden değil kalptir.” der.⁵⁶⁹ Burada kasdettiği kalp, bedendeki yumruk büyüklüğünde olan ve yürek denilen et parçası değil Allah’ın bir sırrı olan kalptir ki “buna bazen ruh-i insani, bazen nefs-i mutmainne denir. Şeriatıta ise buna “kalp” denir.”⁵⁷⁰ “Kalp denen uzuv, ona(kişiye) ait bir organ olsa bile aynı zamanda Allah Teâlâ’nın hazinesidir ve içinde kulun dahi bilemediği şeyleri bulundurmaktadır. Kalbin içerdiklerine kul bile muttali olamaz.”⁵⁷¹

Kalp mânevî anlamda adeta bir ayna gibidir. Ona uğrayıp içine yerleşen iyi veya kötü vasıflara göre aynanın durumu değişir. Eğer kalbe iyi hasletler yerleşmişse kalp aynası temizlenir, arınır ve parlaklığını sağlayan nuru artar. Kötü hasletler yerleştiğinde ise kalp aynası kararır, kirlenir, hiçbir şeyi göstermez olur. Adeta kalb mühürlenir.⁵⁷² Kalp saf tutulup parlatılmış ayna gibi olunca nefis ona zarar veremez, fakat kalp paslanıp karardığında kendisine nereden ve ne zarar geleceğini bilemez, her türlü tehlikeye açık olur.⁵⁷³ “Ayrıca kalp ayna olması yönüyle Levh- mahfuzadır. Levh-i mahfuz da ayna gibi olduğu ve bütün varlıkların sureti onda olduğu için kalp aynası ile karşı karşıya gelince her ikisi kendinde olanı diğerine yansıtır ki böylelikle dünyadayken âlem-i melekûtun kapıları insana açılır.”⁵⁷⁴

“Kalbin iki yüzü vardır; biri gayb âlemine açılır, bu ilham ve vahyin kapısıdır. Diğer de hassalarla görülen âleme açılır.”⁵⁷⁵ Bir başka ifadeyle; kalbin gayb âlemine açık olması bakımından ruha dönük bir yüzü varken, görünen âleme açık olması bakımından da nefse dönük bir yüzü vardır.⁵⁷⁶ Bunu gibi “Nefsin de kalbe dönük bir yüzü vardır, tabiat ve mizaca dönük bir yüzü vardır.”⁵⁷⁷ Bunlar da gösterir ki kalp ile nefis arasında sıkı bir irtibat vardır. Nefs de bedeni temsil

⁵⁶⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s.618

⁵⁶⁸ A.g.e., a.g.y.

⁵⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, 2015, s. 138.

⁵⁷⁰ A.g.e., a.g.y.

⁵⁷¹ Ebû Tâlib el-Mekki, *Kütü'l Kulûb*, s. 424.

⁵⁷² Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 26, 27.

⁵⁷³ Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 599.

⁵⁷⁴ Bkz. Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 28.

⁵⁷⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 92.

⁵⁷⁶ Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 251.

⁵⁷⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 283.

ettiğinden, bu irtibat aslında ruh ile beden arasındadır ve ruh ile beden birbirine dönük olup, iyilikte, kötülükte, hastalıkta, sağlıkta, dengede ve dengesizlikte hep birbirlerini etkilemektedir. Nihayetinde eserde de böyledir ve zâten eserde Ruh ile Mizaç (Nefs, Beden) evli olduğu için bu irtibat ve ilişki daha da ön plana çıkmaktadır.⁵⁷⁸

Kalp, bünyesinde bulundurduğu gayb hazinelerinden dolayı gece gündüz gibi değişim mekânıdır.⁵⁷⁹ Zâten kalb kelimesinin döndürmek, çevirmek tanımı da bunu ispatlar durumdadır. Çünkü “Kalpler bir yerde durmaz, dolaşır durur. Ya yüksek ahlâkların ve makamların peşine düşer, arşın etrafında dolaşır ya da mide derdine düşer, aşağılık şeylerin etrafında dolaşır.”⁵⁸⁰ Kalp bozulduğunda çeşitli ahlâkî ve marazî problemler ortaya çıkar. Kalp müstakim ve iyi olduğu zaman bütün cesed(beden) de düzelmiş olur.⁵⁸¹

Yeryüzündeki en üstün yaratık insan, insanın en değerli cüz’ü ise kalbidir.⁵⁸² Tasavvufta kalbin büyüklük ve önemini anlatmak için Arş tabiri kullanılmıştır. “Arş; halk ve hikmet âleminde kâinatın kalbidir, kalp de emir ve hikmet âleminde arş demektir.”⁵⁸³ Göğüs de Kürsi’ye benzetilmiştir. Şöyle ki; “Sîne Kürsü, kalp ise Arş’tır. Allah Teâlâ ululuk ve celalini ona koymuştur. Allah Teâlâ, lütfu ve yakınlığıyla şahit olunmuştur.”⁵⁸⁴ Kalbin bu şahitliği, Arş’ı tevhid ve muhabbet nuru ile görmesidir ki bu sayede kalp dünyada iken ahirete vâkıf olur.⁵⁸⁵ Buna da kalbin yakîni elde etmesi diyebiliriz. Sonuç olarak, “yakîn nuru ile kaplanıp parlayan kalp gök, kalbin bu haliyle sevinen ve coşan kalıp da yer olması yönüyle, kalp arşı kaplar, kalıp da arzı kaplar ve kapsar.”⁵⁸⁶

Kalbin faydası, hikmet ve mârifet sayesinde insanı hayvandan ayırt etmektedir.⁵⁸⁷ Kalp aynı zamanda vücudun mânevî bir görme organıdır. Ayetlerde de asıl olarak beden gözünün değil kalp gözünün kör olacağı (Hacc, 22/46.), gözün

⁵⁷⁸ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 4.

⁵⁷⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l Kulûb*, cilt I, s. 422.

⁵⁸⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s.102.

⁵⁸¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 370.

⁵⁸² Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s. 41.

⁵⁸³ Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, s. 283.

⁵⁸⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l Kulûb*, cilt II, s.323.

⁵⁸⁵ Bkz. Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 97.

⁵⁸⁶ Bkz. Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, 2010(b), s. 454.

⁵⁸⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 143.

gördüğünü de gönülün yalanlamayacağı (Necm, 53/11.) belirtilir. Buna da basiret adı verilir ki “bâtînî basiret, zâhirî basardan daha sadık”tır.⁵⁸⁸ Bu konuda “kimin basiret gözü açık değilse, dinin özüne eremez. Ancak kabuğu ile uğraşır.”⁵⁸⁹ denilmiştir. Basiret vasıtasıyla kalbin görmesi de “imanın hakîkatine ulaşarak gaybî sırlara bakmasıdır.”⁵⁹⁰

Eserde kalp yâni gönül, beden diyarının en güzel şehri olarak tanımlanır.⁵⁹¹ Ruh’un gelip yerleştiği şehir olarak geçer ki *İhyâ*’da da bu aynı şekilde geçer: “Sanki cismanî kalp onun (ruhun) yeri ve memleketidir, onun âlemi ve binitidir.”⁵⁹² Ruh da eserde kalp şehrine kurulan hükümdar, padişah hükmündedir⁵⁹³ ki Gazzâlî’de de aynı şekilde şöyle geçer: Kalp (bundan kastedilen kalbin ikinci mânâsı olan ruhanî kalp), bir hükümdar, askerleri ise hizmetçi ve yardımcı hükmündedir.⁵⁹⁴

Hak, acı, ona vâkıf olmak zor. Onu anlamak çetin, yolu ise sarptır. Bilhassa kalbin vasıflarını bilmek ve kötü huylardan kalbi temizlemek zordur. Çünkü bu daima ruhu çekmekle kâbidir.⁵⁹⁵

B. 1. Ruhun Yerleştiği Kalbin Sıfatları

Kalp eserde Beden ülkesinin en güzel şehridir. Eserde kalp Ruh’un konumlandığı, başkent yaptığı yer olarak geçer. Gelişmeye uygun olduğu için Ruh’un geldiği Beden ülkesinin merkezi yapılıdır.⁵⁹⁶ Tasavvuf literatüründe de kalp mânevî olarak gelişmeye açıktır ve bir halden başka bir hale çok çabuk değişim gösterebilir. İyilikten kötülüğe, hayırdan şerre, imândan inkâra, nurdan karanlığa, melekten şeytana olan veya bunların tam tersi olabilen bir değişim ve dönüşüm, çok hızlı bir şekilde gerçekleşebilir.⁵⁹⁷ Bu açıdan Gazzâlî kalpleri üçe ayırmıştır. Birincisi; iyi ve temiz olan, hayır üzerine sabit olan kalp, ikincisi; kötü ve pis olan ve

⁵⁸⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 631.

⁵⁸⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s. 221.

⁵⁹⁰ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*, 2001, s. 399.

⁵⁹¹ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 7.

⁵⁹² Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 13. “Belki onun muradı, bunların Allahu Teâlâ’nın dilediği gibi tasarruf edeceği memleketi olmasında, tedbir ve tasarrufu ilk uğrak olmalarındandır.”

⁵⁹³ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 7. Şehr-i dili kendisine tahtgâh edinmesi.

⁵⁹⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s.13.

⁵⁹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s. 198.

⁵⁹⁶ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 7.

⁵⁹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, ss. 103- 110.

üzerini şerrin kapladığı kalp, üçüncüsü; hem iyi hem de kötü sıfatlarla dolu olan ve bu sıfatlardan hangisi baskın olursa o yöne kayan mütereddit kalptir.⁵⁹⁸

Vücutun bütün organları kalp/ruh tarafından yönetilir. Organlara çalışma emrini veren, bunu irade eden her ne kadar beyin olarak bilinse de aslında kalptir/ruhtur. Tasavvufta durum böyledir. Dolayısıyla her organ ayrı birer insan gibidir. Çünkü ruh bütün organlara yayılmış, böylelikle her organın ruhu, canlılığı olmuştur. Ahirette kişinin iyi kötü her ameline müstakil olan organlarının şahitlik edeceği buna delil gösterilebilir.⁵⁹⁹ Eserde de bu doğrultuda ruh bütün organların hâkimi ve beyin/dimağ ile akıl da dâhil bütün organlar Ruhun idaresi altında çalışan memurlardır.⁶⁰⁰

Köpek bulunan eve melek girmez⁶⁰¹ hadisi açısından “Kalb, meleklerin indiği ve yerleştiği bir evdir. Gazab, şehvet, kin, hased, kibir, ucb ve benzeri kötü huylar üren köpeklerdir. Bu gibi köpeklerle dolu bir kalbe melekler nasıl girsin?”⁶⁰² Bilmiş ol ki, gazab ile dolmuş, dünyaya dalmış ve dünyalık peşinde koşan insanların şeref ve haysiyetleriyle oynayan kalbler surette kalb ise de mânâda kelpdir.⁶⁰³ Dolayısıyla kalbi kötü sıfatlardan arındırıp uzak tutmak Ruh’un iyiliği için elzemdir.

II. C. AKIL (DİMAĞ)

Akl kelimesi İbn Manzur’da “ akl, aptallığa/ahmaklığa karşı yasaklama ve kısıtlama, aptallığın/ahmaklığın zıttı” olarak geçer.⁶⁰⁴ İnsan ve hayvan akli altında birçok çeşidi vardır. Tasavvufta ise Allah’a nisbet edilen Akl-ı külli ve insana nispet edilen akl-ı cüz’i vardır. Akıl, dinde de tasavvufta da oldukça önemli görülür hatta dinî emirlerin yerine getirilmesindeki olmazsa olmaz şart, kişinin aklının sağlıklı olmasıdır. Bu açıdan Akl’ın eserdeki ilk bölümde olayların gidişatında Ruh’tan sonra büyük önemde rol alması, dine ve tasavvufa göre uygun bir yerleştirme olmuştur.

Kur’an’da akletme, düşünmek anlamında kalp kelimesi kullanılmış ve tefsirlerde de kalbin düşünme kuvveti akıl olarak karşılık bulmuştur.⁶⁰⁵ “Akıl garizesi

⁵⁹⁸ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, ss. 105-109.

⁵⁹⁹ Detaylı bilgi için bkz. Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, ss. 291- 292.

⁶⁰⁰ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 5-7.

⁶⁰¹ Buhârî, “Bed’ü’l-halk”, 7; Müslim, “Libâs”, 87.

⁶⁰² Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s. 126.

⁶⁰³ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s. 127.

⁶⁰⁴ <http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%B9%D9%82%D9%84?cat=3>. (24.08.2020)

⁶⁰⁵ Bkz. Kaf, 50/37; Hac, 22/46; A’raf, 7/179; Ahkaf, 46/26.

eşyanın hakîkati kendisiyle bilinmek için yaratılmıştır. Onun tabiatının iktizası mârifet ve ilimdir.⁶⁰⁶ Eserde ise Akıl, Gönül şehrindeki Ümid'in dostu⁶⁰⁷ ve daha sonra da Ruh'un işlerini danışıp, bedendeki ahvâli ona bildirip ondan tedbir istediği kahraman olarak geçer.⁶⁰⁸ Yâni Akıl Ruh'un emriyle harekete geçer ve Ruh aklın yaptıklarından haberdardır. Buradan da eserde olduğu gibi tasavvufta da "akıl, kalbin kuvvetlerinden ve hizmetçilerinden biri" olmakla birlikte, "aklın yeri ve kaynağı kalp" olduğu söylenir.⁶⁰⁹ Burada kalp denilerek ruh kastedilir. Yâni buradan, aklın yerinin ve kaynağının ruh olduğu sonucuna ulaşılır.

Nefsin hevâ sıfatının olması, bedeninin his(beş duyu) sıfatının olması gibi Akıl da Ruh'un sıfatı sayılmıştır.⁶¹⁰ Bu yönüyle Akıl, "ruh üzerinde parlayan bir nur ve sabahında doğan bir güneştir. Parlama zamanı ergenlik çağıdır. Bu akıl kırkına varıncaya kadar durmadan artar ve olgunlaşır."⁶¹¹ Gazzâlî akıl konusunda " biz akıl demekle onların (mutasavvıfların) yakîn gözü ve iman nuru dedikleri şeyi kastediyoruz. Bu, eşyanın hakikatini idrâk için insanı, diğer canlılardan ayıran bir iç duygu hasletidir."⁶¹² demiştir. Buna rağmen idrâk de sonlu ve sınırlı olduğu için sonsuz ve sınırsız olan Allah'u Teâlâ'nın varlığını anlamada yetersiz kalır.⁶¹³ Bu noktada "Allah'ı akletmede kemâlin bir sınırı yoktur."⁶¹⁴

Allahu Teâlâ akla nur adını verir.⁶¹⁵ Akıldan elde edilen ilme ise, ruh, vahy, hayat adını vermiştir.⁶¹⁶ İmam Gazzâlî, aklın tarifinde düşülen ihtilafları belirtirken aklın müşterek dört tanımını üzerinde durmuş, bunların birincisini nazari ilimleri öğrenen akıl, ikincisi zaruri ilimleri öğrenen, üçüncüsü tecrübe edinebilen, dördüncüsü iyiyi- kötüyü ayırt edip akıllıca davranarak şehvetini yenen akıl olarak açıklar.⁶¹⁷

⁶⁰⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s.556. ayrıca bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s.872.

⁶⁰⁷ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 11.

⁶⁰⁸ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 15.

⁶⁰⁹ Hâris el-Muhâsibî, *El-Aql ve Femü'l Qur'ân*, Takdim ve Tahkik: Hüseyin el-Kuvvetlî, çev.: Veysel Akdoğan, İşaret yay. İstanbul 2018, s. 140.

⁶¹⁰ Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 263.

⁶¹¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s. 222.

⁶¹² Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s. 225.

⁶¹³ Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s.468.

⁶¹⁴ Hâris el-Muhâsibî, *Akl ve Kur'an'ı Anlamak*, s. 170.

⁶¹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s. 210. Ayrıca bkz. Nur, 24/35.

⁶¹⁶ A.g.e., ag.y. Ayrıca bkz. Şûrâ, 42/52.

⁶¹⁷ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s. 215-216.

Gazzâlî aklın parlak nuru ve basireti sayesinde beden ülkesini kötü ve zararlı olan unsurlardan arındırıp korumakla görevli olduğunu açıklamıştır. Akıl, bedendeki kötü hasletleri birbiriyle çarpıştırarak onları kendi kontrolü ve idaresi altına alır. Eğer şehvete karşı gazabı, gazaba karşı da şehveti kullanarak onları birbiriyle yenerse beden ülkesinde adalet oluşur ve ülkenin gidişatı doğru yol üzerine olur. Aksi takdirde akıl şehvet ve gazaba üstün gelip de onları yenemezse onların emri altına girer ki bu beden ülkesinin ifsad olması demektir.⁶¹⁸

“Akıl, bedende bir denge unsurudur ve ortadadır. O hem iyi yönlü hem kötü yönlü olarak vücutta işlev görür. Yâni hangi yön ağır basarsa o tarafa eğilim gösterir.”⁶¹⁹ Akıl hâtırı “kimi zaman nefis ve şeytanın, kimi zaman da melek ve ruhun yanında olabilmektedir.”⁶²⁰ Dolayısıyla akıl kuldaki hayra ve şerre yönelik karar alma, tercihte bulunma merciidir. Çünkü “akıl, hükümlerin icra mahalli, tasarrufların kaynaklanma yeri ve insanın yaptıklarından sağlayacağı güzel nimetlerin veya acı azapların bilinme vasıtasıdır.”⁶²¹ Bu sebeple akıl, amelî noktada, iyiyi- kötüyü, doğruyu- yanlış, güzeli- çirkini ayırt etme fonksiyonu görür. Bu da insanın lehinde veya aleyhinde bir delil oluşturur. Eğer nefse uyulur ve bedende nefsin istekleri artarak baskın gelirse akıl bir müddet sonra nefsin etkisi altına girer. Öncesinde nefse nasihat ederken artık edemez hale gelir. Tersisi durumda, akıl nefse hâkimken nefis aklın nasihatine uyar.⁶²²

Akıl, insanda var olan en şerefli, en üstün vasıftır denilebilir. Çünkü Allah u Teâlâ'nın emânetleri akıl sayesinde kabul edilir ve yine akıl sayesinde ki insan Allahu Teâlâ'nın rızasına mazhar olur.⁶²³ Dolayısıyla insanı hayvandan ve diğer canlılardan ayıran en önemli nokta, onun akledebilmesi, fikredebilmesidir. Yâni düşünme özelliği insanı diğer yaratılanlardan üstün tutmuş ve bu sayede insan diğer canlılara hükmedebilir olmuştur. İnsan akli sayesinde dünya ve ahiret saadetini elde edebilir veya tam tersi akli yüzünden dünya ve ahiret saadetini kaybedebilir. İnsan akli sebebiyle yaptığı amellerden sorumlu olup ahirette ödül veya ceza görür.

⁶¹⁸ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 25.

⁶¹⁹ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l Kulûb*, cilt I, s. 390.

⁶²⁰ A.g.e., a.g.y.

⁶²¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l Kulûb*, cilt I, s. 390.

⁶²² Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 107.

⁶²³ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s.41.

Vücudu yöneten temel unsurlardan akıl ve nefsin kontrolünde olan şehvet, birbirinin zıddı olarak bedende hüküm sürer. Çünkü “şehvetler şeytanın, akıllar ise meleğin askerleridir. Bunlar karşılaştıkları vakit aralarında zaruri olarak savaş başlar. Zîrâ bunlar birbirinin zıddı oldukları için biri diğerini kabul etmez.”⁶²⁴ İncelediğimiz eserde de aklın rehberliğinde hareket eden ruha, nefsin kontrolünde olan unsurlar savaş açmıştır.⁶²⁵ Bu savaşın neticesine göre; beden ülkesinin gidişatı üzerinden insanda, Ruh ve bedenün iyi hasletleri melek tarafını temsil ederken, nefis ve bedenün kötü hasletleri şeytan tarafını temsil eder ve bedende, bu iki unsurun mücadelesini kazanan unsur hüküm sürer. Ve Akıl; nefis, yâni dört unsur üzerinde kontrolü ele geçirir ve hükmünü sürerek görevini icra eder.⁶²⁶ Tasavvufta da Akıl, nefis üzerinde hâkimiyet kurma pozisyonunda ele alınır.⁶²⁷ Dolayısıyla Akıl ile nefis bedende ters arantılı olarak çalışır, akıl güçlendikçe nefis zayıflar, nefis güçlendikçe akıl zayıflar ve bedendeki hüküm de güçlü olana göre gerçekleşir.

Eserde Akıl Gönül şehrindeki Ferah’ın dostudur. Öyle bir dosttur ki gam ve kederi kovar, yâr ve yâverlikte doğruluğu herkes tarafından şeksiz ve şüphesiz kabul edilip ona emniyet ve itimad edilir.⁶²⁸ Daha sonra Ruh’un işlerindeki yardımcısı olur, ona sadık kalır ve bedendeki her işten haberi olur. Aynı zamanda Sıhhat’in de yardımcısıdır ve Maraz’ın uzaklaşmasında deva arayanıdır. Bedenün bekçisi gibidir ve Beden ülkesine gelen giden her şeyden haberdar olup ülkenin padişahı olan Ruh’u bilgilendirir. O adeta ülkedeki padişahın danıştığı vezir hükmündedir.⁶²⁹ Tasavvufta, *Keşfü'l Mahcub*’da da Akıl, Ruh’un “müdebbiri ve idarecisi” olarak geçerken, akıl ile ruh da Allah’ın sırrının mahalli olarak geçer.⁶³⁰ Bununla birlikte eserde olduğu gibi *Ta’arruf*’ta da Beden mülkünün genel yöneticisi Ruh olarak belirtilir.⁶³¹ Akıl bu görevinde belli bir yere kadar ruha yardımcı olur ve seyrü sülûkta gidebildiği yere kadar ruha eşlik eder. Bir noktadan sonra artık akıl da eli kolu bağlı, çaresiz kalır.⁶³²

⁶²⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 19.

⁶²⁵ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 10, 19.

⁶²⁶ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 15-18.

⁶²⁷ Bkz. El-Muhâsibî, *Er-Riâye li Hukûkillah*, 5. Baskı, haz. Abdülhakim Yüce, Işık yay. İstanbul, 2013, s. 99-100, 240-241, 346-347.

⁶²⁸ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 11.

⁶²⁹ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 13-18.

⁶³⁰ Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 262.

⁶³¹ Bkz. Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 226.

⁶³² Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s.19.

C. 1. Kalp ve Akıl Ortaklığı

Akıl, ancak kalp ve organlardaki fonksiyonlarıyla bilinebilen bir garizadır.⁶³³ Eserde Dimağ şehri olarak geçen Akıl, on görevlisi üzerinden bu fonksiyonlarıyla ele alınmıştır.⁶³⁴

“Kalpte iki boşluk vardır. Bunlardan biri batın olup içinde göz ve kulak bulunur. Burası kalbin kalbi olarak bilinir. Diğer boşluk ise zâhir olup içinde akıl bulunur. Aklın kalpteki varlığı, bakışın gözdeki konumuna benzer. O, belli bir yerin cilasıdır. Bir nevi gözbebeğinin cilası gibidir.”⁶³⁵ Bununla ilgili bir hadis şöyle geçmektedir: Sıffın’de Hazreti Ali (r.a.)’ın şöyle dediği işitilmiştir: Akıl kalptedir, merhamet karaciğerdedir, esirgeyiş (şefkat) dalaktadır, nefes de akciğerdedir.⁶³⁶ Bu hadis aklın kalpte olduğunu haber verirken dört unsura da atıf yapmaktadır. *Kûtul Kulûb*’da geçtiği gibi *İhyâ*’da da aklın yeri kalp olarak geçer. Bu bakımdan Gazzâlî Akl’ın iki anlama geldiğini açıklar. Birincisi; “Eşyanın hakikatini bilmekten ibaret olan akıldır ki, kalpte bulunan ilim sıfatından ibarettir. İkincisi ise ‘akıl’ denmekle, ilimleri anlayan mânâsı murad olunur ki, o zaman da kalbin kendisi olur.”⁶³⁷

“Muhâsibî, ‘Her zâhidin zühdü, mârifeti; mârifeti, akılı; akılı da imânının kuvveti ölçüsündedir.’ diyerek kalp, akıl ve amel bütünlüğünü vurgular.”⁶³⁸ Yekdiğerinin zıddı olan, Hakk’ı mârifet ile masivaya meyil, bir gönülde toplanmaz.⁶³⁹ Dolayısıyla iyi hasletler iyi hasletleri, kötü hasletler kötü hasletleri doğurur ve bunlar kalpte öyle çoğalır.

III. BEDEN’DEKİ MADDÎ UNSURLAR

III. A. DÖRT UNSUR (ANÂSİR-I ERBAA)

Dört unsur bazı kaynaklarda çâr anâsır, seyyâlât-ı erbaa, üstükusât gibi farklı isimlerle de geçer. Dört unsur doğa ile bağlantılı olarak insan vücudunda çalışır. Vücutta hareket halinde olan bu unsurlar, makrokozmoz olan evrenin mikrokozmoz olan insandaki karşılığıdır. Mevsimlere göre dört unsurun seyri vücutta değişir.

⁶³³ Muhâsibî, *Akıl ve Kur’an’ı Anlamak*, s. 227.

⁶³⁴ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 5.

⁶³⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l Kulûb*, cilt I, s. 412.

⁶³⁶ İmam Buhârî, *Edeb-ül Müfred, İmam Buhârî’nin Derlediği Ahlâk Hadisleri*, trc. ve şerh eden: A. Fikri Yavuz, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1974, 250. hadis (457), s. 552.

⁶³⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s.12.

⁶³⁸ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 19,20.

⁶³⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s. 335.

Âlem-i dünyanın erkân ve tabayı'ndan başka âlem-i hakîkatın dahi tabâyı' ve erkânı vardır, âlem-i dünyanın gibi dört rûkn ve dört tabiât-ı sûrîdir ki ab ve hak ve ateş ve hevâ ve hararet ve bürudet ve rutubet ve yübüsettir ki âlem-i dünyanın medarı bunların üzerinedir.⁶⁴⁰ Tasavvufta dört unsur dünyanın da bedeninin de var olması ayakta kalması için gerekli görülür. Her biri birbirine muhtaç olan bu unsurlar vücutta birbirine bağlı olarak insan tabiatıyla da uyumlu bir şekilde ortaklaşa çalışır.⁶⁴¹ Dört unsurun tasavvufta değişik adlarla birçok yönden bahsi geçer, değişik açılardan sûfiler dört unsurdan bahseder. Tasavvufta dört unsurun insan bedeninin temelleri olması açısından bu konu incelediğimiz eserdeki ile örtüşen bir durumdadır.

Eserde dört unsur, beden memleketinin sahipleri olan Ahlât olarak geçmektedir. Bunlar; Kan, Safra, Balgam ve Sevda olarak güzel huylu ve temiz yaratılışlı dört kardeşirler fakat birbirleriyle hem zıt (ezdâd) hem uyumlu (erkân) bir geçinmeleri vardır. Bunlar bedende birbirleriyle imtizaç olarak uyumlu bir şekilde çalışırlar. Dört kardeşin çalışmaları sayesinde beden ülkesinin dört tarafına dört nehir akar ve bu nehirler acı, tatlı, ekşi ve tuzlu olup; ıslak, kuru, soğuk ve sıcak özelliktedir. Aynı zamanda bu nehirler; rutubet (telh), şühunet(şirin), bürudet(türş) ve hararet(şûr) ile meşhurdur. Bu nehirler beden 360 mafsalına ulaşır ve bu nehirler sayesinde beden ülkesi canlı kalır. Bunların karışımlarından vücut oluşur ve bu karışımları sebebiyle de onlara ahlât-ı erbaa, dört hılt adı verilir. Bu dört hıltın yönetimi de “mizaç” adında bir kıza aittir.⁶⁴²

Konuyla alakalı olarak tasavvufta dört unsur nefsin dört mertebesini temsil eder. Bunlar:

“Nefs-i emmare: Ateş

Nefs-i Levvame: Hava

Nefs-i Mülhime: Su

Nefs-i Mutmainne: Toprak” ile temsil edilir.⁶⁴³

“İnsan nefsinin tabiatlarını teşkil eden dört mizac, Allah Teâlâ'nın onu yarattığı fitratın eseri olan hevâdan türemiş esaslardır. Bunların ilki *Zaaf*’tır ki toprak

⁶⁴⁰ Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 816.

⁶⁴¹ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l Kulûb*, cilt 4. s. 81.

⁶⁴² Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 3, 4.

⁶⁴³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 3. Baskı, Anka yay. İstanbul. 2005. s. 59. ; Ayrıca bkz: Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı yay. 1. baskı, İstanbul, 2002, s. 42.

fitratının icabıdır. İkincisi olan *Buhl*(cimrilik), çamur tabiatının icabıdır. Üçüncüsü *Şehvet*'tir ki, ateşin icabıdır. Dördüncüsü olan *Cehalet* ise kuru çamurun icabıdır. Bu dört tabiatı ifade eden sıfatlar, türlü karışımlarla insanın imtihan edilmesi için yaratılmıştır. Bu imtihan nefsin gevşeklik ve sapmasının başlangıcını ifade eder. Bu; her şeyi bilen ve çok yüce olan Allah Teâlâ'nın takdiridir.”⁶⁴⁴ Bir başka yerde de buna benzer bir açıklama şöyle yapılmıştır: “Ateşin tabiatı gazabdır. Ve hevânın tabiatı gaflettir. Ve suyun tabiatı meyletmektir. Ve toprağın tabiatı sıklet vermektir. Bunların süflî olan tabiatlarından halâs olursan sâfi ruh olursun.”⁶⁴⁵

1. Ahlât-ı Erbaa

İnsan bedeninin çalışma işleyişi ve düzeni ahlât-ı erbaa olan kan, safra, balgam ve sevda adındaki dört salgıya bağlıdır. “Bedenin sıhhat bakımından sâlim olması, ahlât-ı erbaanın kâfi miktarda mütevazın bir halde bulunması demektir.”⁶⁴⁶ Eserde de tam olarak böyle olup, beden sağlığı; Ahlât-ı erbaanın aralarındaki dengenin sarsılıp taşkınlığın olmasıyla bozulur. Sağlığın tekrar elde edilmesi ise yine Ahlât-ı erbaanın perhiz vasıtasıyla dengesinin sağlanmasıyla olur. Eserde ahlât-ı erbaa tabiri kan, safra, balgam ve sevdanın birbiriyle uyumlu bir şekilde olan karışımına denir.⁶⁴⁷ Daha sonra eserde hastalıkların tesbiti hıtlara göre belirlenmiş ve tedavisi de hıtlara göre uygulanmıştır.⁶⁴⁸

Biz insanı karışık bir damla sudan yarattık. (İnsan, 76/ 2) ayetindeki karışım ile ahlât arasında bağlantı kurulmuştur. Ayette geçen emşac(karışık) kelimesinin, ahlât kelimesiyle aynı anlama geldiği çoğu tefsircinin kabulüyle, insanın yaratılışında var olan dört unsura işaret edilmiştir.⁶⁴⁹ *Kûtül Kulûb'da* buna bununla ilgili olarak şöyle denilmiştir: Tabiatların tertibi ve mizacın itidali müşevveş ve karışık bir hal almış, böylece nefis kalp mahalline vasil olmuş; kalp ruh derecesine, ruh sır mertebesine, sır kurbun sıfatı seviyesine ulaşmış, her şey de her şeyden ayrılmıştır.⁶⁵⁰

⁶⁴⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, cilt 1, s. 296.

⁶⁴⁵ Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, s.252.

⁶⁴⁶ Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, 1. Baskı, haz. Cemal Kurnaz, Akçağ yay, Ankara 2000, s. 78.

⁶⁴⁷ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 4.

⁶⁴⁸ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 15-18.

⁶⁴⁹ Bkz. İbrahim Canan, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Tıp Tıbb-ı Nebevî*, 1. Baskı, Akçağ yay. Ankara, 1995, s. 48. ; Ayrıca bkz.: Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, cilt 8, s. 456.

⁶⁵⁰ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 347.

1. a. Kan, Safra, Balgam ve Sevda

Eserde bu kavramların her birinin özelliği diğer kavramlar gibi bir karaktere büründürülmüş olarak açıklanır.

1. a. 1. Sevda: Siyah bir elbiseye bürünmüştür. Kokusu menekşedir. Yerleştiği yer serdir.⁶⁵¹ Yaptığı iş hayâl incilerini dizmek ve bütün işleri idrâk etmektir. Fakat geç oturur(yerleşir) ve kalkması, gitmesi çok güçtür. Bu yönüyle kan dökücü vasfı vardır. Hareketlerinde divanelik eserleri bulunur.⁶⁵² Maraz, Gıda yoluyla vücuda girdiğinde ilk olarak Sevda'ya etki eder ve Sevda'nın parlaklığı artarak diğer hıtlara baskın gelir dolayısıyla onlar zayıf kalınca dengesizlik ve hastalık meydana gelir.

1. a. 2. Safra: Sarı bir elbise giyer. Kokusu yaban gülüdür. Yerleştiği yer, öddür. Bütün durakları gezer ve hayat askerlerine rehberlik eder, yâni hayatı devam ettiricidir. Fakat tadı acı ve kötü biridir. Çabuk bozular, geç iyileşir.⁶⁵³

1.a. 3. Kan: Gül renkli(kırmızı) libas giyer. Kokusu susamdır. Yerleştiği yer (kara)ciğerdir. Canlılığı sağlar ve vücudu ayakta tutan asıl unsurdur. Fakat varlığı balgama bağlıdır.⁶⁵⁴

1. a. 4. Balgam: Beyazlar içinde süslenir. Kokusu nergistir. Yerleştiği yer akciğerdir. Kanın var olmasına yardımcıdır.⁶⁵⁵

2. Tabiat- Mizaç

Tabiat, insanın hamuruna konulan ahlâklar⁶⁵⁶ olup, fiil, söz vb. durumlardan uygun olup muhalif olmayan huyların toplamı demektir.⁶⁵⁷ Vücutta her organın, her hasenin bir tabiatı vardır. Tasavvufta mizaç adı altındaki unsurlar, sâlikin yolundaki nefsin huyu ve enaniyetidir ve yoldaki bu engeli aşmak gerekir. Bu konuda “yolda mizaç/nefs olduğu halde yol almak ışısız yola girmeye benzer.” denilmiştir.⁶⁵⁸ O halde nefsi eğiterek terbiye etmek gerekir. Tabiplerin kaidelerine göre, nefsin ahlâkı

⁶⁵¹ Bkz. Fuzûlî, *Sihhat ve Maraz*, s. 25. Gölpınarlı, çevirisinde ‘dalak’ olduğu belirtilir. Diğer çevirilerin ‘ser’de olarak çevirdiğini söyler. Bizim temel aldığımız metinde de ‘ser’de olarak geçer.

⁶⁵² Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sihhat ve Maraz*, s. 8-9.

⁶⁵³ Fuzûlî, *Risâle-i Sihhat ve Maraz*, s. 8-9.

⁶⁵⁴ A.g.e., a.g.y.

⁶⁵⁵ Bkz. A.g.e., a.g.y.

⁶⁵⁶ Bkz.Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2014, s.135.

⁶⁵⁷ Muhâsibî, *er-Riâye*, s.266.

⁶⁵⁸ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 345.

bedenin mizacına tâbidir, nefsin ahlâkı ne kadar kâmilse beden mizacı da o derece mutedil ve nefsin ahlâkı da o derece mükemmel olur.⁶⁵⁹ “Ahlât-ı erbaa'nın insanın biyolojik fonksiyonlarını etkilemesinin yanında ahlâkî ve psikolojik fonksiyonlarını da etkilediği, bu sayede insanlarda huy/karakter olarak “*dört mizaç*” (four temperaments) olduğu ve psikolojik rahatsızlıkların da bu sınıfların vücuttaki dengesizliğinden ve özellikle sevdanın (kara safra) fazlalığından ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Bu dört mizaç *demevî* (sıcakkanlı, sanguine, sanguinous), *safravî* (öfkeli, choleric, colérique, bilious), *sevdavî* (karamsar, melancholic, mélancolique) ve *balgamî* (sakin/tembel, plegmatic, flegmatique) şeklindeki psikolojik tiplerdir.”⁶⁶⁰

Tasavvufî açıdan, “mizaç, kişinin derununda yâni batınında buluna tabiptir. Bu tabip, yâni mizaç içerde olan şeyi dışarı yansıtarak haber verir ki dışarıdaki tabip ona göre hastalığın olup olmadığına hükmeder. Burada aslolan ise içerdeki tabibin red veya inkârındaki hükümdür. Dolayısıyla aslolan içerdeki tabiptir. Eğer içerdeki tabip yâni mizaç da bozuk ise o zaman harici bir tabibe ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla mizaç içerden kendi kendini düzeltemediği durumda hasta olan doktoru yâni mizacı dışarıdaki tabibin desteğiyle iyileştirmek gerekir.”⁶⁶¹ Buradan yola çıkarak nefsin ve mizacın dengede olduğu yerde hastalık da zuhur etmez ve bünye sağlıklı olur, sağlıklı olduğunda ruh da iyi olur ve o oranda Hakk’a ulaşma mümkün olur, çünkü nefsin ve hastalığın engelleri ortadan kalkmış olur. “Bunun gibi ma’na yönünden de insanda bir mizaç bulunur ve bu mizaç zayıf olduğunda batındaki özellik ve halleri yanlış görüp yanlış söyler ki bu sebeple “Eşyayı bize olduğu gibi göster” hadisindeki istikametten şaşmış olur.”⁶⁶²

Gelenekte ölümlü olan beden kalıbında nefsi temsil eden Mizaç’ın, ölümsüz olan Ruh ile izdivacı insanı oluşturur.⁶⁶³ Eserde de Mizaç, kadın bir karakterde olup eril Ruhun beğendiği ve evlendiği kişidir.⁶⁶⁴ Bu durum onların kemâline, uyumuna

⁶⁵⁹ Canan, *Tıbb-ı Nebevî*, s. 41.

⁶⁶⁰ <http://www.sdplatform.com/Yazilar/Kose-Yazilari/382/Ahlt-i-Erbaa-ve-Fuzlun-hekimligi.aspx> (24. 08.2020) Mahmut Tokaç. Bu yazı *SD (Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü) Dergisi*, Aralık-Ocak-Şubat 2014-2015 tarihli 33.sayıda, sayfa 94-99'de yayımlanmıştır.

⁶⁶¹ Bkz. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 48.

⁶⁶² Bkz. A.g.e., a.g.y.

⁶⁶³ Bkz. Okuyucu, *Divan Edebiyatı Estetiği*, s. 53.

⁶⁶⁴ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 4.

ve mükemmelliğine işarettir. Bununla birlikte Mizaç eserde, bedendeki Sihhat'in de annesi rolündedir. Aynı zamanda hıltların yönetimini de elinde bulundurmaktadır. Dört unsurun bir cüzü olan Mizaç'ın kadın karakterde olup Ruh'un da erkek rolde olması ve bunların birbirleriyle evlenmesi tasavvufta da geçmektedir. Tasavvufta dört unsur vücutta nefsi temsil ettiğinden, dişi nefis ile erkek Ruh arasında ezeli bir aşkın olması ve bu iki varlığın birbiriyle evlenmesi, dişi ile erkek arasında doğal bir çekim ve uyumun olması, ta Hz. Havva'nın Hz. Âdem'den oluşmasına ve bu ilk iki insanın arasındaki yakınlığa dayanır.⁶⁶⁵

3. Ezdad

Dört unsurdaki Kan, Safra, Balgam ve Sevda birbiriyle hem üstünlük davasıyla mücadele içinde, hem de beden ile kendilerinin varlığı ve bekası için uyum ve anlaşma içindedirler. Burada felsefedeki zıtlıkların vahdeti ve mücadelesi teorisinin yansıması vardır. Zıtları yaratan, eşyanın özünü değiştirmeye muktedir olan Allah,⁶⁶⁶ bir şeyin zıddını var ederek onun hükmünü kaldırır.⁶⁶⁷ “Yâni her şey zıddı ile açığa çıkar.”⁶⁶⁸ “Allah Teâlâ'nın yarattığı bütün varlıkların bir benzeri, bir de zıddı vardır. Nefsin benzeri şeytan, her ikisinin zıddı ise ruhtur.”⁶⁶⁹ “Zıtlar birleştiğinde Zât zuhur eder.”⁶⁷⁰

Bu âlem, yaratılışının icabı olarak zıtlar âlemi olduğu için⁶⁷¹, kâinattaki olaylar zıtlık döngüsü içinde cereyan eder. İnsan varlığının iki zıt varlık olan dişi ve erkek üzerinden devam etmesi, insanın kendi varlığını da açlığını giderip tok olmakla devam ettirmesi, bu zıtlık döngüsünün bir parçasıdır. İnsan tabiatındaki iyi- kötü, güzel-çirkin gibi huyların gerektirdiği sistemin işleyişinden, doğadaki olayların gece-gündüz, yaz-kış gibi işleyiş sistemine kadar bu zıtlık etkili olmaktadır. Evrende, varlık olarak var olan her şeyin aslında yok hükmünde olduğu, insanın da aslında yok olarak gerçekte kendini Mutlak Var ile var edebileceği bir sistem işlemektedir.

Bulanık suyun içine duru su aka aka o bulanık su akar gider ve su durulanır, veya tam tersi duru suyun içine bulanık su aka aka o duru su bulanır; onun gibi de

⁶⁶⁵ Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 234, 235. Ayrıca bkz: A'raf, 7/189.

⁶⁶⁶ Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 88.

⁶⁶⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, cilt 3, s. 90.

⁶⁶⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 577.

⁶⁶⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, cilt I, s. 430.

⁶⁷⁰ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 167.

⁶⁷¹ İbn Haldûn, *Şifâu's Sâil*, s.104.

bedene iyi bir şey gelirken oradaki kötü şey çıkar gider veya kötü bir şey gelirken oradaki iyi şey çıkar gider. Dolayısıyla hastalıkların tedavisinde de bu zıtlık yöntemi kullanılmıştır. Bir başka açıdan şöyle bir ayrıntı vardır ki ezad ne kadar birbirinden farklı olsa da birbirlerine muhtaçtır ve biri olmadan diğeri de olamaz. Fizikteki zıt kutupların birbirini çekmesi kanunu buna delildir. Örneğin; “gece gündüzün zıddıdır fakat gündüzün gelmesi için döner, hakeza gündüz de gecenin gelmesi için... Gün, ne sadece gece kalır ne de sadece gündüz. Dolayısıyla bu zıtlar, birbirine eşlik etmeleri bakımından aralarında var olan uyum ve denge içinde çalışırlar.”⁶⁷² Sonuç olarak Allah “Hangisini veriyorsa onu baskın kılarak diğerrinin uzaklaşmasını sağlar.”⁶⁷³ “Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz.” (Bakara 2/216) ayeti de şerde gizli olan hayır, hayırda gizli olan şer bakımından zıtlığa örnek verilebilir.

III. B. BEŞ DUYU(HAVÂSS-I HAMSE)

Eserde beş duyu, beden ülkesinin üç güzel şehrinden biri olan Dimağ(zihin-beyin) kalesinin on görevlisinden beş kişisidir. Hikâyenin ilerleyen kısımlarında bedendeki hıltların tedavisi bu beş duyu üzerinden yapılacaktır. Beş duyu ile beden ülkesinin şehirleri (organları) arasında irtibat sağlanacaktır. Belli perhizler beş duyuya uygulanacaktır ki bu da beş duyunun bedendeki dört unsurla irtibatlı olduğunu gösterir.⁶⁷⁴

İnsanın dış dünyayı anlayıp bilmesi ve öğrenmesinin yolu havass-ı hamse denilen beş duyudan geçer. Bunlar; dokunma(lems, deri ile), koklama(şemm, burun ile) görme(basar, göz ile), işitme(sem', kulak ile) ve tatma(zevk, dil ile) hisleridir.⁶⁷⁵ Eserde bunlar; Sâmi'a, Bâsıra, Kuvve-i Şamme, Kuvve-i Zâ'ika ve Lâmise olarak geçer.⁶⁷⁶ Bu beş his ilmin ve aklın başkomutanlarıdır.⁶⁷⁷ Eserde de Akıl bunlar (beş duyu) sayesinde bilgi toplar. Bu beş duyunun vücutta tek başlarına bir işlevi olmaz ta

⁶⁷² Bkz. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 193.

⁶⁷³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l Kulûb*, cilt 3, s. 90.

⁶⁷⁴ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 15-18.

⁶⁷⁵ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 206-208.

⁶⁷⁶ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 5.

⁶⁷⁷ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s.383.

ki beyin ön tarafındaki “hiss-i müşterek” denen merkezin algılamasına kadar.⁶⁷⁸ Eserde de hiss-i müşterek dimağ kalesinin altıncı görevli kişisi olarak geçer ve “duyular tarafından algılanan her şeyin kendisine sunulduğu memur”⁶⁷⁹ olarak tanımlanır.

Beş duyunun algılayıp anlamlandırdığı şeyler zâhire ait şeylerdir. Bâtındaki anlayışlar beş duyuya değil kalp ve basiretle elde edilir fakat kalbe giden yol için beş duyu kapısından da geçmek gerekir.⁶⁸⁰ Bu duyuların hepsinin kendine özel anlayışı ve zevki vardır. “Beş duyu organından dokunma duyusu hariç her bir duyu için dört haslet vardır. Bunlar; ‘keder, safa, bulanıklık ve duruluktur.’ (Dokunma duyusu belli bir yere sahip olmayıp vücudun tamamına deri olarak yayıldığı için bu dört kapının dışındadır). Bu dört hasletle beraber bir taraftan ilmin(akıl) ve ruhun, bir taraftan da nefis ve hevânın beş duyu üzerinde hâkimiyet sahası vardır. Dolayısıyla bu duyu organlarına ilim ve ruh vasıtasıyla ulvî duygular hâkim olabildiği gibi nefis ve hevâ yoluyla da süflî duygular hâkim olabilir. Bunlarla bağlantılı olarak bu duyular sevap, günah; isyan, itaat gibi hususlarda müşterektir.”⁶⁸¹

Beş duyu hayvanlarda da vardır. İnsanı hayvandan ayıran “bütün bu duyuların ötesinde ve üstünde olan akıl duyusu”dur.⁶⁸² Beş duyu “Allah’a giden yolu bulma ve mârifet sahibi olma konusunda akla bir delildir.”⁶⁸³ Bu açıdan beş duyu eserde de Dimağ şehrinde Aklın yardımcılarıdır. Aklın da yaratılış hikmeti Allah’ı bilmektir. Dolayısıyla beş duyu bu yolla insanın lehine iş görür ve insan için “birer casus ve beden memleketinin birer habercisi olur ve her biri bir işte görevlendirilir.”⁶⁸⁴ Eserde de beş duyunun her biri Dimağ kalesinde belli görevi olan vekil kişilerdir.⁶⁸⁵

⁶⁷⁸ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 206.

⁶⁷⁹ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 5.

⁶⁸⁰ Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 448.

⁶⁸¹ Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, 384.

⁶⁸² Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 207.

⁶⁸³ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, 448.

⁶⁸⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 207. Tam bu noktada Gazzâlî, Fuzûlî’nin incelediğimiz bu eserin teorik kısmının bir nevi açıklamasını yapmış gibidir. Şöyle ki: Bütün bu duyular, beden memleketinden aldıkları haberleri müşterek duyuya iletirler. Müşterek duyu, hükümdarın kapısında durup etraftan gelen haberleri yazarak zabteden kâtip gibi beyin ön tarafında durur, bunları zabteder fakat hakikatlerini anlayamaz. Olayları kavrayıp hükümdara arzeden kâtip gibi o da bunları kapalı olarak akla teslim eder. hükümdarın bu yazıları inceleyip memleketinin durumundan haberdar olarak gerekli tedbirleri alıp emirler verdiği gibi akıl ve beyin de bunları alır, inceler ve hemen gerekli

IV. BEDEN'DEKİ MÂNEVÎ UNSURLAR

IV. A. GAFLET

Gaflet, gafele kökünden gelip, unutkanlık ve terk, bir şeyi ihmal etmek, bir şeyin üstünü örtmek⁶⁸⁶ demektir. Burada üstü örtülen şey akıl, algı, zihin gibi hasselerdir, diyebiliriz. Bir başka anlamıyla gaflet, nefsin istediği şey üzere tâbi olmak, işsizlik sebebiyle boşa geçirilen zamanın ihmali demektir.⁶⁸⁷ Yâni boş durmak ve zamanı boşa geçirmek gaflete sebep olur. Gaflet, nefsin çeşitli afetleri sonucu ortaya çıkar.⁶⁸⁸ Tasavvufta “Âlimin gafleti bir şeye meyledip sükûn bulmaktır. Cahilin gafleti ise, bir şeyle övünüp iftihar etmektir.”⁶⁸⁹ Eserde Ruh’un gafleti, ahlât ile eğlence meclisi kurup, kendisini Gönül şehrine ve oradakilere kaptırıp oraya meyletmesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁹⁰ Bunun gibi tasavvufta da “halk ile huzur Hakk ile gafleti doğurur.”⁶⁹¹ Eserde dört unsurla meşguliyeti halk ile meşguliyet yerine koyabiliriz.

Kalbin sükûnu iki hususu icab ettirir: Ya maksud bulunur veya maksuddan gafil olunur.⁶⁹² Ruh, eserin birinci bölümünde maksuddan gafil ve habersiz olduğu için kalbi, bilgisizliğin sükûnu içindedir. Yâni o, ilâhî güzellikten, o güzelliğin verdiği neşveden habersiz ve uzak olmasıyla gaflettedir. Eserin ikinci bölümünde Hüsn’ü bulup maksuda erişerek kalbi gerçek sükûna kavuşur.

Ruhun içine düştüğü bu durum, Gönül şehriden kovulduğu için Ruh’a düşman kesilen Gam, Adavet ve Korku’nun askerleriyle birlikte Ruh’a saldırmasına neden olur. Ruh bu esnada gaflet uykusunda, tedbirsiz bir şekilde gönül şehrinde oturmaktadır.⁶⁹³ Ruh’un saldırıda hazırlıksız yakalanıp kendisini ve Gönül şehrini savunamamasının sebebi Gaflet içinde olmasıdır. Gerçekte de gaflet kişinin içten

emirleri verir... Akıl vereceği emirlerle ordusunu harekete geçirir. Aklın ordusu azalardır. Verdiği emirler duruma göre değişir...

⁶⁸⁵ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 5.

⁶⁸⁶ [Sultan Qaboos Arap İsimleri Ansiklopedisi \(Sultan Qaboos Üniversitesi, 1985\) \(24.08.2020\)](http://arabiclexicon.hawramani.com/%d8%ba%d9%8e%d9%81%d9%92%d9%84%d9%8e%d8%a9/)

⁶⁸⁷ <http://arabiclexicon.hawramani.com/al-sharif-al-jurjani-kitab-al-tarifat/> (24.08.2020)

⁶⁸⁸ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulüb*, cilt 1, s. 292.

⁶⁸⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulüb*, c. 3, s. 438.

⁶⁹⁰ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 8.

⁶⁹¹ H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 24. Baskı, Ensar yay. İstanbul, 2017, s.213.

⁶⁹² Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 164.

⁶⁹³ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 10.

veya dıştan gelen tehlikeyi görüp bilememesine, tembelliğe, miskinliğe, unutkanlığa, cehâlete, hataya, aldanmışlığa, şehvetin artmasına, kalp katılığına ve kasvetine sebep olur.⁶⁹⁴ Tasavvufta gafletin bir başka sebebi de sâlikin yolculuğunu murâkibesiz bir şekilde yapmasıdır.⁶⁹⁵

Başka bir yönüyle, “gaflet, ma’murluklara ve âbâdlıklara bâistir. Nihayet çocuk gafletten büyür; aklı kemâle vasıl olunca, artık büyümeyiz olur. Binaenaleyh mamurluğun sebep ve mucibi gaflettir; ve harablığın sebebi de hüşyârî ve intibahtır.”⁶⁹⁶ Eserde de Ruh, gafletin ardından yaşadığı hüsrân sonucu kendisi toparlayıp maddî mânevî olarak donatmaya geçmiştir.

Gaflet bir başka açıdan insanda gelişmeye vesiledir. İnsanın küçüklüğünden beri olan neşv ü nemâsı gaflet vasıtasıyla ve illa neşv ü nemâ bulmaz ve büyümeyiz idi. İmdi o, gaflet vasıtasıyla ma’mur ve cesim olduğundan, onu gafletlerden yıkayıp pak etmek için, Hak Teâlâ cebren ve ihtiyaren yine meşakkatleri ve mücahedeleri musallat kılar. Ondan sonra o âleme aşına olmak mümkün olur.⁶⁹⁷

Âlem gafletle kâimdir. Eğer gaflet olmasa bu âlem baka bulmaz ve şevk-ı Hak ve yâd-ı ahiret ve şükür ve vecd o âlemin mimarıdır. Eğer herkes bu cihete dönse, hep o âleme gitmemiz ve burada kalmamız lazım gelir. Hâlbuki iki âlemin kıyamı için Hak Teâlâ hazretleri burada olmamızı murad eyler. Binaenaleyh iki âlemin de mamur olması için biri gaflet ve biri teyakkuz olmak üzere iki hâkim nasib etti.⁶⁹⁸

IV. B. AHLÂK

Hulk kelimesinin çoğulu olan ahlâk, sözlükte haleka kökünden gelir ve yaratma, Allah’ın yaratması demek olup Allah’ın Hâlik, Hallâk sıfatlarını karşılar.⁶⁹⁹ “Bunun dışında, etik ilmi olarak, davranış bilimi demektir ki sülûk ilminde yâni tasavvuftaki seyr ü sülûkta başı çeker. Davranış bilimi çeşitlerindedir. Ahlâkî

⁶⁹⁴ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 102.

⁶⁹⁵ Bkz. Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 412.

⁶⁹⁶ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, s.78.

⁶⁹⁷ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 181.

⁶⁹⁸ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 101.

⁶⁹⁹ <http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%A3%D8%AE%D9%84%D8%A7%D9%82?cat=3> (24.08.2020)

bilgeliğin yâni tasavvufun bir parçası olarak isimlendirilir.”⁷⁰⁰ Tasavvufta, halk(yaratma, hilkat) ve hulk(ahlâk) birbiriyle ilişkili karamlardır ve halk(dış görünüş, yaratılış) kelimesi kişinin zahirî suretine karşılık gelirken, hulk(ahlâk) kelimesi de kişinin batınî suretine karşılık gelmektedir.⁷⁰¹ Dolayısıyla *Avârif*'te insandaki düşük ahlâk özelliklerinin yaratılışından, yaratılışında bulunan topraktan kaynaklandığı belirtilmektedir.⁷⁰² Haliyle de ahlâk, mizaçla ve dört unsurla bağlantılı olarak oluşur ve ortaya çıkar.

Kişinin her fiilinin kötü ahlâk veya güzel ahlâk çerçevesinde değerlendirilmesi açısından, ahlâkın esası, temeli nefis muhasebesine dayanır.⁷⁰³ “İnsanın hiçbir ameli bu iki ahlâktan bağımsız değildir ve kişinin her hareketinin sonucunda kalbinde ameline göre hayvanlara, canavarlara(yırtıcı hayvanlara), şeytanlara veya meleklerle ait sıfatlardan bir sıfat ortaya çıkar ki bu sıfat onunla ebedî âleme kadar gelir. İşte bu sıfatlara da ahlâk denir.”⁷⁰⁴

İnsanda “akıl ve şeriat bakımından övülen ve güzel sayılan işler”⁷⁰⁵ iyi ahlâktan sayılıp daima övülürken, nefisten kaynaklanan işler de kötü ahlâktan sayılıp yerilmiştir. İnsandaki iyi ve kötü her türlü huy, haslet ve davranış ahlâk kriterleri içinde değerlendirilir ve bunların iyi veya kötü dereceleri vardır. Dolayısıyla ahlâk insanın her alanında vardır. Tasavvufta ahlâka çok büyük önem verilmiş öyle ki “Tasavvuf güzel ahlâktan ibarettir.” denmiştir.⁷⁰⁶ Hz. Peygamber’in “Allah’ım, ahlâkımı ve hilkatimi güzelleştir.” şeklindeki duası bu tanımı perçinlemektedir.

Eserde, Ruha yardım çağrısı için Ümid’in isteği üzerine yardıma gelen ve Ruhü düşmanların saldırısından kurtarıp korumak için ona tedbir yolları gösteren Akıl, ilk olarak kendisinde bütün iyi huylar olan Ahlâk’ı toplar. Akıl da bu iyi huylardan kendisine uymuş olanları toplayıp Ruh’u kurtarmak için Gönül şehrine

⁷⁰⁰ <http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%A3%D8%AE%D9%84%D8%A7%D9%82> Al-Tahânwî, *Kashshâf İştilâhât al-Funûn wa-l-'Ulûm* (d. 1777 CE) (24.08.2020)

⁷⁰¹ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s.125; Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, s.337.

⁷⁰² Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, s. 468.

⁷⁰³ Bkz. Muhâsibî, *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*, s. 208.

⁷⁰⁴ Bkz. Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, ss. 23, 24, 25.

⁷⁰⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 125.

⁷⁰⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s.467.

giderek orayı Gam tuzağından kurtarır. Korkuyu da yakalayıp esir alır. Adavet ise kaçır.⁷⁰⁷

Eserdeki bu duruma benzer olarak Gazzâlî, Ahlâk'ın yardımı Akl'ın kemâline delildir, der.⁷⁰⁸ Bununla bağlantılı olarak “Güzel ahlâk, akıl kuvvetinin itidaline, hikmetin kemâline, gazap ve şehvet kuvvetlerinin mutedil olup akla ve şariate muttali olmalarına bağlıdır.⁷⁰⁹ Demek ki iyi ahlâk, tehlikeler karşısında insanın yardımcısı olabilir, kötü ahlâk da tam tersi insanı tehlikelere salabilir.

IV. C. ZAAF (HALSİZLİK/GÜÇSÜZLÜK)

Za'f, gücün ve kuvvetin zıttı olarak zayıflık demek olup, görüş ve akılda zayıflığın ortaya çıkması anlamlarına gelir.⁷¹⁰ Bu zayıflığı, zihindeki mânevî bir gedik gibi düşünebiliriz. Zaaf, kişinin organlarına hâkim olamamasına ve içindeki şeyleri zaptetmeye güç yetirememesine sebep olan bir haldir.⁷¹¹ Zaaf bir yerde mizacın zayıf ve fasid olması sonucunda ortaya çıkıp doğruyu yanlış, yanlış doğru olarak birbirinin aksini gösteren bir hassadır.⁷¹²

Eserde Zaaf, Maraz'ın oğludur. Zayıf vücutludur fakat bununla birlikte korkusuz, aceleci ve hızlıdır. Bununla birlikte Zaaf, eserin birinci bölümünde, Beden ülkesi Maraz'ın saldırısından; Aklın, Sihhatin, Beş Duyu'nun ve Perhiz'in tedbirleriyle kurtulup temizlendiği anda, Maraz ülkeden kaçarken ortaya çıkar.⁷¹³ Esere baktığımızda Ruh bir dönem bu hale düşmüş ve ülkesi saldırıya uğramıştır. Dolayısıyla Zaaf, Beden ülkesinin bir açık kapısı, gediğidir. Ayrıca bedendeki unsurların(ahlâtın) zaafı da ruhu zor durumlara sokmuş, ruh zorlu mücadelelerle Beden ülkesini Zaaf'ın elinden kurtarmıştır.⁷¹⁴

Ülkede tam her şey yoluna girip düzeldi sanılırken, Zaaf'ın Maraz'ı tekrar cesaretlendirmesiyle daha büyük bir saldırı yaşanır. Öyle ki Akıl dahi bu saldırıda

⁷⁰⁷ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sihhat ve Maraz*, s. 13. Burada Akıl ile ahlâk irtibatı da ayrı bir mevzudur. Bu ikisi arasında da sıkı bir bağlantı vardır.

⁷⁰⁸ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s.212.

⁷⁰⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s.134.

⁷¹⁰ <http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%B6%D8%B9%D9%81?cat=3>,
<http://arabiclexicon.hawramani.com/ibn-manzur-lisan-al-arab/> (24.08.2020)

⁷¹¹ Bkz. Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2001, s. 265.

⁷¹² Bkz. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fih*, s.48.

⁷¹³ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sihhat ve Maraz*, s. 18.

⁷¹⁴ Fuzûlî, *Risâle-i Sihhat ve Maraz*, s. 21.

çaresiz kalmıştır.⁷¹⁵ Bir şekilde Maraz yenilgiye uğrayıp Beden Ülkesinden çıkınca Perhiz vasıtasıyla Gıda kontrol altına alınmış ve bu şekilde Zaaf'ın tekrar güçlenmesi engellenmiştir. En sonunda Zaaf da kahrolup ülkeden uzaklaşmış, böylece Ruh tertemiz bir şekilde yüce bir makama ulaşmıştır.⁷¹⁶

Tasavvufa baktığımızda maddî ve mânevî açıdan benzer bir zaaf ve benzer bir mücadele örneği görürüz. Tasavvuf yolunda nefis terbiyesi yapılırken ortaya çıkan eksik, gedik, boşluk gibi şeyler zaaf olarak kişinin mânevî ilerlemesinin önünde engel olur. Dolayısıyla tasavvufta zaafa karşı maddî açıdan gıdalara karşı perhiz uygulanırken, mânevî açıdan da riyazetle, kötü huylara karşı mücadele edilerek elde edilen bir iyileşme görünür.

IV. D. NEFS

Nefs, sözlükte “ruh” anlamına gelmektedir.⁷¹⁷ Arapların sözlerinde nefis iki şekilde kullanılır. Yâni nefis ve ruh arasında iki fark vardır. Birincisi bir şeyin nefsi onun ruhudur. İkinci olarak nefis, bütün şeylerin hakîkatidir.⁷¹⁸ Dolayısıyla ruh ve nefis kelimeleri birbirinin yerine geçebilen, aynı anlama gelebilen kelimelerdir. Âlimler ruh hakkında olduğu gibi nefis hakkında da ihtilafli sözler söylemişlerdir. Çünkü görüldüğü üzere nefsin tanımı bir noktada ruha çıkmaktadır. Âlimlerin bir kısmı nefsin ruh ile aynı olduğunu söylerken, bir kısmı da bu ikisinin farklı olduğunu söylemiştir.⁷¹⁹ Bunu, “Nefs, kirlenmiş ruhtur”⁷²⁰ ifadesiyle, her iki tanımı da kapsayacak şekilde ifade edebiliriz.

Sûfiler nefis ile kulun sahip olduğu bozuk sıfatlarla kötülener ahlâk ve fiilleri kastederler.”⁷²¹ Bu açıdan nefis “huysuz bir binektir.”⁷²² Kötü ve bozuk sıfatlara uyulduğunda nefis bineği sahibinin akıbetini de kötüye götürebilir. Bununla birlikte “nefis, günahların ve kötü ahlâkın yeri olarak bilinse de onu tezkiye ederek, nefis-i

⁷¹⁵ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 19.

⁷¹⁶ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 21.

⁷¹⁷ <http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D9%86%D9%81%D8%B3?cat=3> (24.08.2020)

⁷¹⁸ <http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D9%86%D9%81%D8%B3?cat=3> (24.08.2020)

⁷¹⁹ Bkz. Fikret Karaman, İsmail Karagöz, İbrahim Paçacı, Mehmet Canbulat, Ahmet Gelişgen, İbrahim Ural, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, s. 522.

⁷²⁰ Hülya Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, 4. Baskı, Ensar yay. İstanbul, 2015, s. 138.

⁷²¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 232.

⁷²² Muhâsibî, *Akil ve Kur'an'ı Anlamak*, s.241.

nâtika-i mutmainne haline yükseltmek, yâni temizleyerek ruha dönüştürmek mümkündür.”⁷²³

Gazzâlî kalp, ruh ve aklı iki anlamda açıkladığı gibi nefse de iki anlam yüklemiştir. Birincisi, özellikle tasavvuf erbabının da kastettiği, insanda daima kötülüğü teşvik eden mânâ iken, ikincisi kalp ve ruh kelimeleriyle de aynı anlama gelen insanın hakîkati ve kendisi demek olan anlamıdır.⁷²⁴

Eserde nefsin adı geçmese de sıklıkla, mizacın idaresindeki ahlât kelimesinden, ahlâtın niteliğinden ve işlevlerinden bahsedilmiştir. Bu da nefse karşılık gelmektedir. Bu bağlamda tasavvufta mizaç ile kast edilen de “nefs” olmuştur.⁷²⁵ Dolayısıyla eserdeki kötü ve zararlı karakter ve sıfatlar ile nefse atıfta bulunulmuştur, denilebilir. Esere bu doğrultuda baktığımızda taşlar yerine oturmaktadır. Bedende hevâ ve heves noktasında hüküm süren, mizacın emrindeki dört unsur yâni ahlât-ı erbaadır. Bu açıdan eserde Ruhun kendini bilip Allah’a ulaşması için, öncelikle dört unsurla bağlantılı olan hevâ ve hevesin, yâni nefsin istekleri perhizle kırılmıştır.⁷²⁶ Tasavvufta böyle bir durum sözkonusu olup, “yolda mizaç/nefs olduğu halde yol almak ışiksiz yola girmeye benzer.”⁷²⁷ Bu açıdan tasavvufta da, seyr ü sülûkta yol alabilmek için nefsi yoldan çekmek gerekir.

Eserde Ruh’a yapılan savaş, saldırı ve düşmanlık durumları nefisten kaynaklanmaktadır. Eserde nefis kelimesi doğrudan geçmese de dört unsur ve ahlât tabirleri nefse karşılık gelen bir şekilde kullanılmıştır. Tasavvufta ise bunun karşılığı şöyle açıklanmaktadır: “Nefiste bazı huy ve eğilimler vardır, bunlar nefis için lüzumlu ve zorunludurlar. Nefis topraktan yaratılmıştır, onun da kendine göre karakteri vardır. Nefis sudan da yaratılmıştır, onun da kendine göre karakteri vardır. Kokuşmuş çamurdan ve testi gibi çamurdan yaratılmıştır. Esas yaratılışında olan bu şeylerden dolayı hayvanî, yırtıcı ve şeytanî sıfatlar kazanmıştır.”⁷²⁸

Nefis zayıfladıkça kalp güçlenip kuvvetlenir.⁷²⁹ Yaratılıştaki nefis ham halde olmakla birlikte zamanla terbiye edilmeye, gelişmeye ve olgunlaşmaya açık ve

⁷²³ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 141.

⁷²⁴ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s.11.

⁷²⁵ Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 324.

⁷²⁶ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 16-19.

⁷²⁷ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 345.

⁷²⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b) s. 274. Ayrıca bkz. Rahman, 55/14.

⁷²⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l Kulûb*, c.1 s.417.

uygun hale gelmektedir. Eserde de ruhun ham bir kalbe gelip yerleşmesi ve daha sonra bedendeki unsurlarla çeşitli arınmalar geçirerek temizlenmesi bu yönde bir delildir. Tasavvufî tabirle, vahdete ererek nefsinde fâni Hakk ile bâki olmuştur.⁷³⁰

Ruha göre akıl ne ise tab‘a göre heva da odur.⁷³¹ Nefs, “hevâyı emretme tabiatına, zevk ve şehvet kabiliyetine sahiptir.⁷³² Hevâ, nefsin geçici dünyalıklardan aldığı zevk veya bunlara yönelik temennisidir.⁷³³ Kötü bir amelin başlamasında ilk adım nefsin hevâyâ uymasıdır. Nefis, mizaç ve tabiatla ilişkili olarak bedende işlev görür.⁷³⁴ *Kutul Kulub’da*, insanların “nefslerinin yapılarının terkiplerine ve yaratıldıkları tabiatların türlerine”⁷³⁵ değinilmiş fakat konu uzun ve derin olduğu için ayrıntı verilmeden temel bilgileri vermekle yetinilmiştir.

Eserde geçen hıtlar nefse karşılık gelir. Çünkü yemeye, içmeye, eğlenceye düşkündürler ve bu konuda aşırıya giderler.⁷³⁶ Ayrıca eserdeki Adavet/ Düşmanlık karakteri, dinde insanın en büyük düşmanı olarak geçen, iki yanı arasındaki nefse karşılık gelmektedir.⁷³⁷ Çünkü Adavet; Ruh’a, Sihat’e ve Beden’e saldırı için uğraşır, bunun planlarını yapar. Ruh eserde çeşitli mertebeleri geçmiş ve böylece olgunlaşmıştır ki biz buna Ruh’un nefis mertebelerini aşip gelişmesi, olgunlaşması diyebiliriz.

1. Nefis Mertebeleri

Tasavvufta birçok nefis çeşidinden bahsedilir ama insana özgü olan ve onun gelişimini ifade eden yedi nefis mertebesidir. Biz bunları eserdeki olayların dönüm noktalarıyla birlikte açıklayacağız. Bu dönüm noktalarının nefis mertebeleriyle ilişkili olduğu tesbitinde bulunduğumuz yerlerini açıklayacağız.

1. 1. Nefs-i Emmâre: Bu nefis “kulu helâke çağıran, (şeytan ve dünya) düşmanlarına yardım eden, hevâsına uyan ve her çeşit kötülükleri yapmaya hazır olan nefistir.”⁷³⁸ Şehvet ve gazaptan ibaret olan nefis-i emmâre (kötülüğü emreden

⁷³⁰ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sihat ve Maraz*, s. 36.

⁷³¹ Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 269.

⁷³² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l Kulûb*, cilt 1 s. 390.

⁷³³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l Kulûb*, cilt 1 s. 413.

⁷³⁴ Bkz. Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, s. 283.

⁷³⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l Kulûb*, cilt 2, s. 204.

⁷³⁶ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sihat ve Maraz*, s. 8.

⁷³⁷ Bkz. Beyhaki, *ez-Zühdü’l Kebîr*, Beyrut, 1987, s. 157.

⁷³⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 329.

nefis) hükümdarın memleketine saldıran ve muhafızlarını helâke çalışan düşman gibidir.⁷³⁹ Gazzâlî'nin bu açıklamasının eserde birebir karşılığı vardır. Bu; Ruh'un Gönül şehrinde çıkartmasından sonra Ruh'a düşmanlık besleyen Adavet, Gam ve Havf'ın ordularını toplayıp, Beden ülkesinin hükümdarı olan Ruh'un yerleştiği memlekete/Gönül şehrine saldırmasıdır.⁷⁴⁰ Eserdeki ilk kırılma noktası böyle olmuştur. "Nefis, bu makamda tabiat zulmetine düşmekte; hak ile bâtili, hayır ile şerri birbirinden ayırt edememektedir. Şeytan ise insana ancak bu tabiat zulmeti vasıtasıyla girmeye güç yetirebilir."⁷⁴¹ Eserde nefsi karşılayan Ahlât bu saldırıya karışmamış, Ruh'un yanında da olmayıp tarafsız görünerek illeti tabiata havâle etmişlerdir.⁷⁴² Nefs-i emarenin sıfatları; buhl ve hırs ve cehl ve kibr ve şehvet ve hased ve gazabdır.⁷⁴³

1. 2. Nefs-i Levvâme: Nefis bu makamda hem bir alt basamakla ilgili olup masiyete düşebilir, hem bir üst basamakla ilgil olup yaptığı kötülüklerden ötürü kendisini levm edebilir.⁷⁴⁴ Bir yönüyle Rabbine bakarken, diğer bir yönüyle kendi nefis-i emmare'sine bakar.⁷⁴⁵ Nefs-i levvamenin sıfatları; mekr ve kahr ve ucbedur.⁷⁴⁶ Eserin bu nefis mertebesine karşılık gelen gidişatı şöyledir: Ruh, Gönül şehrine yapılan saldırıyı Aklın yardımıyla atlatmış fakat hala emniyette değildir. Çünkü Adavet oradan kaçarak yeni bir tuzak kurma, arayışına girmiştir. Nihayetinde Ruh'u beden kalesinin içinden gizlice Hastalık ile yıkmaya çalışmıştır.⁷⁴⁷ Alt basamağa dönük yüzüyle böyledir.

1. 3. Nefs-i Mülhime: Bu makama 'mülheme' denilmesinin sebebi, nefsin kötülüklerinin ve takvâsının Allah tarafından ilham edilmesidir.⁷⁴⁸ Mülhime katında artık yavaş yavaş aşağı âlemde olup bitenlerin hakikatına vakıf olmaya başlanır.⁷⁴⁹

⁷³⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 17.

⁷⁴⁰ Fuzûlî, *Risâle-i Sihhat ve Maraz*, s. 10.

⁷⁴¹ Ed. Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, s. 345.

⁷⁴² Fuzûlî, *Risâle-i Sihhat ve Maraz*, s. 10.

⁷⁴³ Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü/İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, 1. Baskı, Haz. İhsan Kara, İnsan yay. İstanbul 2008, s. 1131.

⁷⁴⁴ Bkz. Ed. Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, s. 347, 348.

⁷⁴⁵ Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 12. Baskı, Kaknüs yay., İstanbul, 2013, s.190.

⁷⁴⁶ Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 1131.

⁷⁴⁷ Fuzûlî, *Risâle-i Sihhat ve Maraz*, s. 14.

⁷⁴⁸ Ed. Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, s. 351.

⁷⁴⁹ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 195.

Nefs-i mülhimenin sıfatları; teslim ve kanaat ve ilm ve tevbe ve sabrdır.⁷⁵⁰ Burası, eserde Maraz, Zaaf ve Ahlât tarafından Ruh'a ve Sıhhat'e topluca saldırılmasından sonra Ruh'un bu saldırıdan kurtulup kendine bir yâran, dost araması safhasıdır. Çünkü bu aşamada Ruh'un keyfiyeti cevherine, cevheri cismine, cismi de arazına letafet bağışlamıştır.⁷⁵¹ Yâni Ruh'un manevi gözü, basireti açılmaya başlamıştır.

1. 4. Nefs-i Mutmainne: burada nefis bir dereceye kadar belli oranda "iyi-kötü gibi karşıtlıklardan kurtularak huzura eren ve güzel huylarla bezenen" bir durumdadır.⁷⁵² Eserde bu aşamada Ruh'a Hüsn gelip yerleşir ve Ruh'un kapladığı her alan güzelleşmeye başlar.⁷⁵³ Bu nefis, Hakk'a tâbi, mahzâ nûrâniyettir.⁷⁵⁴ Nefs-i mutmainnenin sıfatları; tevekkül ve tezlil ve ibadet ve şükr ve rızadır.⁷⁵⁵

1. 5. Nefs-i Râziye: Allah'tan razı olmuş nefistir. Râziye makamına îtibar edenler, bu makamın rûhânî latifeye benzer nûrânî bir latîfe olduğunu söylemişlerdir.⁷⁵⁶ Raziye katında yolcu, dünyada olup bitenlere sükûnet ve iç huzuru ile bakarken, gittikçe artan oranda bir 'yabancılaşma' yaşar.⁷⁵⁷ Eserde Ruh bu aşamada, kendinde numunelerini gördüğü Hüsn'ün aslını, zâtını aramak, onun konağına ulaşmak için zorlu bir yolculuğa çıkmaya razı olur.⁷⁵⁸ Ruh bu nefis mertebesinde kendisinde olan Hüsn'ü başka bir zât sanması 'kendisine yabancı' olduğunun göstergesidir. Bir sonraki mertebede, Hüsn olarak gördüğü suretin değiştiğini görmesi, Ruh'un kendisine olan yabancılaşmasının devam etmesidir.⁷⁵⁹ Nefs-i raziyenin sıfatları; kerâmet ve ihlas ve vera' ve riyazet ve vakardır.⁷⁶⁰

1. 6. Nefs-i Marziyye: Allah'ın kendisinden razı olduğu nefistir. Allah'ın kendi rızası için seçtiği rabbânî bir latifedir.⁷⁶¹ Nefs-i marziyenin sıfatı tefekkürdür.⁷⁶² Eserde bu aşamada Ruh olan biteni düşünmeye başlamış, Ruh'un

⁷⁵⁰ Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 1131.

⁷⁵¹ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 22.

⁷⁵² Ed. Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, s. 57.

⁷⁵³ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 23.

⁷⁵⁴ Ed. Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, s. 354.

⁷⁵⁵ Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 1131.

⁷⁵⁶ Ed. Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, s. 357.

⁷⁵⁷ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 202.

⁷⁵⁸ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 28.

⁷⁵⁹ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 26, 35, 36.

⁷⁶⁰ Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 1131.

⁷⁶¹ Ed. Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, s. 358.

⁷⁶² Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 1131.

Mâşukluk ve Âşıklık diyarlarından geçen zorlu yolculuğu bitmiş, Ruh yolculuğun genel bir değerlendirmesini yapmış ama hala gerçeğe tam olarak ulaşamamıştır.⁷⁶³

1. 7. Nefs-i Kâmile-Nefs-i Sâfiye: Nefis mertebelerinin en üstünü olup “bâtînî saltanat kemâle erer, mücahede ve zorluklar tamamlanır.”⁷⁶⁴ Eserde yolculuğun ve zorlukların bitmesinin ardından Ruh bu aşamada gerçeğin farkına varmış, “suret ü ma’nâda bî-niyâz ve ruh-i kuds ile demsâz olarak vahdethâne-i halvette mukim” olmuştur.⁷⁶⁵ Eser bu şekilde sona ermiştir.

2. Muhâsebe, Mücâhede, Terbiye ve Tezkiye

Tasavvufta dinin temelini öğrendikten sonra dînî ilimlerde derinleşmek için hikmet ilmîni, yâni nefsini bilip tanımayı, nefsin afetleriyle başa çıkmayı ve nefsin eğitilip terbiye edilmesini gerekir ki bu da mücahede ile olur.⁷⁶⁶ Mücahede sâliki mükâşefeye, mükâşefe de müşahedeye götürür. Şöyle ki “Bizim için mücahede edenleri biz yollarımıza iletiriz.”(Ankebut, 29/69) ayetine göre Allah mücahede eden kullarının kalplerine kendi kapılarını açar.

Mücahededede nefsi kontrol altına almak esastır ki bu duyu organlarını hapsedmek ve korumakla tamam olur.⁷⁶⁷ Nefis ile cihad etmek, onun hareket ve etki alanını kısıtlayıp daraltmakla mümkün olur. Bu ise nefsin hoşuna giden, hevânın arzu ettiği şeylerden kaçınmakla mümkün olur. Dolayısıyla “Nefs hareketten ne kadar aciz kalır ve hevâ yok olursa, hakkı ortaya koyma ve bâtılı/kötüyü silme kuvveti o kadar artar.”⁷⁶⁸ “Beden ilk hilkatinde tam ve olgun olarak yaratılmayıp zamanla yemek ve terbiye ile tekâmül ettiği gibi, insan nefsi de noksan olarak yaratılmıştır. Olgunluğa da kâbiliyeti vardır. Bu da ilim ile beslenmek, terbiye ve tehzib-i ahlâk ile olgunlaşır.”⁷⁶⁹ Eserde Ruh yukarıdaki başlıkta nefis mertebelerini geçerken çeşitli mücadelelerle kendisini terbiye etmiş ve kendisinden arınmıştır.

⁷⁶³ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, ss. 28- 35.

⁷⁶⁴ Ed. Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, s. 361.

⁷⁶⁵ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 36.

⁷⁶⁶ Bkz. Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 204.

⁷⁶⁷ Bkz. Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 383.

⁷⁶⁸ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 144.

⁷⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 139, 140.

IV. E. RUH, KALP, AKIL, NEFS VE BEDEN BÜTÜNLÜĞÜ

Ruh, kalp, akıl, nefis ve beden tasavvufun ele aldığı temel kavramlardır. Bunlar, insanı insan yapan temel unsurlarken aynı zamanda tasavvufun da adeta olmazsa olmaz temel yapı taşlarıdır. Sadece bu kavramlar bir bütün olarak tasavvufu temsil etmeye yeter. Dolayısıyla baştan sona bu kavramlar üzerine bina edilmiş olan incelediğimiz eser, temelde tasavvufun genelini temsil eder.

Bu kavramların hepsi birbiriyle bağlantılıdır ve bedende ortak bir şekilde çalışarak birbirlerini tamamlarlar.⁷⁷⁰ Bunlardan biri eksik kalsa diğerleri de çalışmaz. Yüce Allah vücuttaki bütün cevher ve azaları birbirine bağımlı ve muhtaç yapmıştır.⁷⁷¹ İyilikle hayır ve kötülükle şer açısından bu kavramlar birbirleriyle bir bütün halinde çalışır. “Kalp her ne zaman ruha doğru çekilirse, nefis de kalbe doğru çekilir. Ne zaman da çekilirse, kalbe ona yakın yüzü ile döner. Nefis de kalbe ona yakın yüzü ile döndüğü için nurlanır.”⁷⁷² Kalpten doğan kötü arzu ve niyetler nefis ve hevâ aracılığıyla akla ulaşır. Eğer akıl ilim ve iman ile güçlendirilmemişse nefse boyun eğerek onun dediklerini amele döker ve bu sebeple kulu helake sürükler.

Gazzâlî, kalp, ruh, nefis ve akıl kelimelerinin ayrıldığı ve birleştiği noktaları ve bu arasındaki nüansları belirtmiştir.⁷⁷³ Bu dört kavramın birbirlerinin yerine de kullanılan anlamları vardır. Dolayısıyla bu kavramları birbirinden net olarak ayırıp açıklamak zor olmuştur ve bu bakımdan tam olarak anlaşılmalrı da zordur. Bu durum, insanın tek boyutlu olmamasından, her iki âlemle irtibatlı oluşundan da kaynaklanmaktadır. İnsan bir bütündür ve insanın oluşumundaki temel unsurlar olan kalp, ruh, nefis ve akıl da birbiriyle irtibatlı olarak bir bütündür. Neticede bütün

⁷⁷⁰ “Amr bin Osman Mekkî (r.a.) Kitabu’l Muhabbet isimli eserinde der k : Hakk Taala, bedenlerden yedi bin sene önce kalpleri yaratmış, onları kurb makamında muhafaza etmiş, kalplerden yedi bin yıl evvel ruhları yaratmış, onları üns gülistanında muhafaza etmiş, ruhlardan yedi bin yıl önce sırları halketmiş, bunları vuslat derecesinde muhafaza etmiş, her gün 360 defa cemalin keşfi (ve temaşası) ile sırta tecelli etmiş, 360 kere nazarı ile ona ikramda bulunmuş (kuluna nazar etme saadetine onu erdirmiş) muhabbet sözünü ruha işittirmiş, üns latifelerinden bir latifeyi 360 defa kalbe zahir kılmış, böylece bunların cümlesi, kevne (ve kâinata) nazar klmışlar, her biri kendinden daha mükerrem ve daha şerefli birini görememiş, aalarında bir övünme ve böbürlenme hali peyda olmuş, bundan dolayı şanı yüce olan Allah onları imtihan etmiş, bu sebeple sırrı ruha hapsedmiş, ruhu kalp hapisanesine atmış, kalbi de beden zindanına sokmuş, sonra akli onda terkip etmiş (bünyeye yerleştirmiş), nebiler (s.a.) göndermiş, emirler vermiş. İşte o vakit bunlardan herbiri kendi makamını ve yerini aramaya başlamışlar, Hakk Taala namazı emretmiş, bu suretle beden namaz kılar hale gelmiş, kalp mahabbetle birleşmiş, ruh kurb haline ermiş ve sır da vuslatta karar kılmıştır.” Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 372.

⁷⁷¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2014, s. 162.

⁷⁷² Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, 2010(b), s. 283.

⁷⁷³ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 9-90.

bunlar birlikte çalışarak tek bir amaca hizmet eder. O da Yaratıcısını bilip tanımak ve niçin yaratıldığını anlayarak bu doğrultuda yaşamaktır.

V. SAĞLIK VE HASTALIKLA İLGİLİ HUSUSLAR

V. A. SİHHAT (SAĞLIK)

Sihhat, sözlükte birçok anlama gelirken sağlık açısından “bedenin alil u emrâzdan sâlim ve sağlam olması, sağlık, afiyet” anlamına gelir.⁷⁷⁴ Hadislerde çoğunlukla afiyet şeklinde geçmektedir. Gazzâlî sıhhati, “insanda mevcut sıfatların kuvvetlenmesi” olarak tanımlar.⁷⁷⁵ Bu ise tasavvufta açlık ile elde edilir çünkü çok yemek hastalıkları da çoğaltır, az yemek veya belli bir süre hiç yememek de aynı doğrultuda hastalıkları azaltır ve bedeni sıhhatli kılar. Hadiste Hz. Peygamber sıhhatin oruç tutmakta, yâni mideyi belli bir süre aç bırakmakta olduğunu buyurmuştur.⁷⁷⁶ Oruçta, acıkmakta ve az yemekte bedenin sıhhatte kalması, kalbin aşırılık ve azgınlıktan kurtulması vardır.⁷⁷⁷ Hakeza sıhhat Hz. Peygamberin dua ederken Allah’tan istediği bir haldir çünkü sıhhatin zıttı olan hastalık kulluk görevini yerine getirmeye mâni olabilmektedir. Dolayısıyla “sıhhat, emirleri yerine getirmek için” gereklidir.⁷⁷⁸ Bu sebeple sağlığa dikkat etmek için hasta olmayı beklememeli, her daim sağlıklı kalmaya gayret edilmeli ki sağlığın devamı ve korunması temin edilebilsin. Bunun yolu da en başta yeme-içme hususunda dikkatli ve titiz olmaktan geçer. Yâni perhiz yapmaktan geçer. İhtima ve perhiz yolunu tutan bir kimse vücudunu hastalıktan ve nefsinin ise şehvet ve arzudan muhafaza etmiş olur.⁷⁷⁹

Vücutta her organın ayrı ayrı sıhhati vardır ve organların sıhhati de hastalığı da zincirleme olarak birbirine bağlıdır. Tasavvufta sıhhat ve sıhhatin devamlılığı aslında çok da istenen bir şey değildir. Çünkü devamlı sıhhat ve sıkıntısız hayat kişiyi dünyaya meylettirerek ahireti unutturur. Bunun yerine kişiyi Allah’a yaklaştıracak, ona Allah’ı andıracak belâ, hastalık, sıkıntı gibi haller tercih edilir. Bu yönüyle aslında sıhhat kul ile Allah arasında bir perde, kişiyi Allah’ı bilmekten,

⁷⁷⁴ Şemseddin Sami, *Kâmûs- ı Türkî*, 1. Baskı, haz. Fazılhak Nergis, Aziz Ençakar, Şifa yay., İstanbul, 2012, s. 838.

⁷⁷⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 522.

⁷⁷⁶ Bkz. “Oruç tutunuz ki, (madden ve mânen) sıhhat bulasınız!” (Heysemî, 203 III, 179)

⁷⁷⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 200.

⁷⁷⁸ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 29.

⁷⁷⁹ Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 211.

anmaktan alıkoyan bir haldir. Tasavvufta kula hastalık geldiği zaman kul acizliğini anlayıp Allah'ı daha çabuk ve daha çok anar.

Fuzûlî Sıhhat'i, eserin birinci kısmının başkahramanlarından biri olarak hikâyede işler. Eserde Sıhhat, Ruh ile Mizac'ın bahtiyar bir oğlu rolündedir ve Beden Ülkesi'nin esenliğini, selametini sağlama görevindedir. Bununla birlikte, incelik ve zariflikte cihanda eşi olmayan, işleri hızlı hallettiği için de herkesin beğenisini kazanan, dış güzelliği ve ahlâkı da etrafta hayranlık uyandıran biri olduğu için Ruh, oğlu Sıhhat'e hayrandır.⁷⁸⁰ Aynı zamanda Sıhhat Ruh'un yanından ayrılmaz yardımcısı ve koruyucusudur. Ruh, yaptığı işlerde Sıhhat'i hep yanına alır, hatta işlerini ona danışarak yapar.⁷⁸¹ Maraz, Gıda yoluyla vücuda girip hıtlardan Sevda'nın dengesini bozduğunda, durumu Sıhhat Ruh'a haber verir. Ruh'a, Sevda'nın isyan edip ruh'un padişahlık mülküne kastedtiğini söyler. Bunun üzerine Ruh, Akıl'a emredip Sıhhat için tedbir almasını söyler.⁷⁸²

1. Maddî/ Zâhirî Sağlık/Beden Sağlığı

Buna fiziksel sağlık da diyebiliriz. Vücudun iç ve dış organlarının hastaliksız ve sâlim olmasıdır. Eserin birinci kısmı olan Sıhhat u Maraz kısmında maddî sağlığı elde etmek için mücadele edilmektedir.

2. Mânevî/ Bâtınî Sağlık/Ruh Sağlığı

Buna kalp sağlığı da denilebilir. Kalbin sıhhati mânevî temizlik ve safa iledir.⁷⁸³ Başka bir yönden buna psikolojik sağlık da denilebilir ve bu doğrultuda eserin ikinci kısmı olan Hüsn ü Aşk kısmındaki yolculukta Ruh, bir bakıma psikolojik olarak hem kendisiyle hem de yolculuktaki badire ve sıkıntılarla mücadele ve mücahede eder.

3. Ruh ve Beden'in Bütünlüğünün Sağlığı

Ruh ve bedenin denge içinde olması da denilebilir. “dört unsurun mutedil olduğu beden, sağlıklı bir beden olarak hayatını sürdürür. Bu unsurlardan her biri, dörtte bir miktarında olup artma veya eksilme göstermez. Bu durumda vücut, ideal

⁷⁸⁰ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 4.

⁷⁸¹ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 5. Sayfada, Ruh beden ülkesini gezerken sıhhati de yanına alır.

⁷⁸² Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 15.

⁷⁸³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s.131.

sağlığa ulaşır ve rahat eder.”⁷⁸⁴ Her şeyde olduğu gibi bedende de denge önemlidir. Efdaliyet insan tabiatına nisbetle itidaldedir.⁷⁸⁵ Aynı şekilde “Tıp’tan maksat, ‘taleb-i itidal’dır, yâni dengeyi aramaktır. Ama tam ve hakîkî bir mîzâc ve itidâle vusul/varmak mümkün değildir.”⁷⁸⁶ Dolayısıyla vücuttaki dört unsur arasında dört dörtlük bir uyum ve denge sağlamak mümkün değildir. Belki bu, maddî-mânevî her anlamda en olgun insan olan Hz. Muhammed’de gerçekleşmiştir. Bedenin durumu ruhu etkilediği gibi ruhun durumu da bedeni etkilediği için ruh ve beden sağlığı birbirinden bağımsız değildir ve birbirinden tam olarak ayrılamaz.⁷⁸⁷

V. B. MARAZ (HASTALIK)

Sözlükte illet, dai, dert, belâ, tahammülü müşkül hal⁷⁸⁸ olarak geçer. Esere baktığımızda beden ülkesindeki hastalık, dört unsurun vücutta dengesinin gıdalar vasıtasıyla bozulması, birinin azalıp diğerinin fazlalaşması sonucunda ortaya çıkar ve böylece beden hastalıklara açık hale gelir⁷⁸⁹ ki bu durum hastalığın tasavvufi açıklamasına uygundur.⁷⁹⁰ “Bu unsurlardan her birinin kendi karakteristik ısı ve nemlilik yapısı vardır. Bu yapı değiştiğinde veya bozulduğunda, dengesizlik meydana gelerek hastalıklar ortaya çıkar.”⁷⁹¹ Dört unsurdan “birinin aşırı güç kazanması, diğerlerini baskı altına almasına yol açar. Bunun neticesinde diğer unsurlarda da sapma görülür ve vücudun sağlık düzeni bozulur.”⁷⁹² Eserde de hastalıklar dört unsurun dengesinin bozulması sonucu ortaya çıkmıştır.⁷⁹³

Hastalık bedenin işleyişindeki bozukluk, aksaklık halidir. Uzuvarın çalışmasındaki istikrar ve dengenin bozulmasıdır. Hastalık, bedenin tadabileceği en büyük zayıflık ve şehveti en çok törpüleyen bir musibettir.⁷⁹⁴ Eserde ruh için de böyle olmuştur çünkü hasta olunca düşmanların saldırısına uğramış fakat diğer yandan nefsi de zayıflamıştır.

⁷⁸⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l Kulûb*, cilt 4. s. 81.

⁷⁸⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 217.

⁷⁸⁶ Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, s. 162.

⁷⁸⁷ Bkz. Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, s. 250.

⁷⁸⁸ Bkz. Şemseddin Samî, *Kamûs-ı Türki*, s. 1346-1347.

⁷⁸⁹ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, 15-17.

⁷⁹⁰ Bkz. Onay, ...*Mazmunlar ve İzahı*, s. 78.

⁷⁹¹ Muînüddîn Çiştî, *Sûfî Tıbbı*, çev. Hayrettin Tekümit, 4. baskı, İnsan yay. İstanbul 2009, s.69.

⁷⁹² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l Kulûb*, c. 4, s. 81-82.

⁷⁹³ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 15-17.

⁷⁹⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l Kulûb*, c. 3, s. 84.

“Hastalıklara yol açan illetler çok çeşitlidir. İletler hastalıkların temel sebepleridir.”⁷⁹⁵ Eserde dört unsurun/ahlâtın sebep olduğu ilk dengesizlik ve taşkınlık, çok yiyip içmekten dolayı ortaya çıkmış ve dört unsur ruh ile yaşadıkları tartışmadan sonra beden ve sağlığın aleyhine hareket etmişlerdir.⁷⁹⁶ Bu durum tasavvufta da normal hayatta da böyledir. Yâni çok yemek yemek, hastalık getirdiği ve nefsi azdırdığı için tasavvufta da hoş görülme ve kınanan bir durum olmuştur. Ahlâtın ikinci zararı, bedene gelen Maraz’a uymak ve Ruh ile Sıhhat aleyhine yapılan toplu saldırıya katılmaktır.⁷⁹⁷

Sûfiler Allah’tan kopuşu bir hastalık olarak görürler.⁷⁹⁸ Dolayısıyla Allah’a kavuştuklarında dertleri diner, hastalıkları gitmiş olur. Bunun için vahdet-i vücûd, Allah’a kavuşmak, dertleri dindirip hastalıkları iyileştirmede başvurulmuş bir yoldur. Sûfiler için bedendeki hastalık şifâya ulaşmak için bir araçtır. Yâni dertleri kendilerine derman sayarlar. Sûfiler kendilerine gelen bedensel hastalıkları önemsemezler. Onlar asıl olarak kalbî hastalıklardan korkar ve kendilerini kalbî hastalıklardan korumaya çalışırlar. Çünkü kalbin hastalanması günahlarla kirlenmesi ve eşyaya bağlanması demektir.⁷⁹⁹ Bu da Allah’tan uzaklaşmaya sebep olur ki tasavvufta büyük hüsrandır. Bu bağlamda tasavvufî açıdan “bedeni hastalıklar rahmet, kalbi hastalıklar ise ukubettir.” denmiştir.⁸⁰⁰

Eserde Maraz herkese sebepsiz yere gazabı olan kişi olarak geçer. Herkesin kötülüğünü isteyerek şer ve fesadın her çeşidini uyandırmakta korkusuz ve amansız biridir.⁸⁰¹ Vücuda girişi, soğuk ve kuru tabiatlı olan Gıda vasıtasıyla olur ve ulaşmış bozduğu yerler ahlâtındaki unsurlardan geçer. Yâni önce hıltları etkisi altına alır.⁸⁰² Hıltları etkisi altına aldığı anda bütün bedeni ele geçirmiş sayılır. Tasavvuftaki açıklamasıyla “hayvânî cisim, anâsırın/kâinattaki dört temel unsurun sultanı altında

⁷⁹⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l Kulûb*, c. 4. s. 81.

⁷⁹⁶ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 9.

⁷⁹⁷ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 18-19.

⁷⁹⁸ Yahya Kemâl Taştan, “Sergüzeşt-i Ruh Yâhut Fuzûlî’nin Sıhhat u Maraz’ı”, Hanife Koncu, Müjgan Çakır, *Bu Alamet İle Bulur Beni Soran, Fuzûlî Kitabı, Fuzûlî Hakkında Seçme Makaleler ve Bibliyografya Denemesi*, Kesit yay., İstanbul, 2011, s.488.

⁷⁹⁹ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s.131.

⁸⁰⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 521.

⁸⁰¹ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 14.

⁸⁰² Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 15.

bulunmaktadır.”⁸⁰³ Sonuç olarak hastalıkların vücuda girmesi Gıda yolu ile olur ki bu durum hadislerde de, tasavvufta da, günümüz tıbbında da bu doğrultuda gelişmektedir.

Hastalıkların bir kısmı ruhî, bir kısmı bedenîdir.⁸⁰⁴

1. Maraz-ı Cismânî-Bedenî(Maddî) Hastalıklar

Bu hastalık “ma’huddur” ve “ibadetten âik ve nevâfil-i tâatten mâni’dir.”⁸⁰⁵

“Bedenin her uzvu kendine mahsus muayyen bir iş için yaratılmıştır. Hastalığı ise hangi iş için yaratılmışsa onu yapamamasıdır.”⁸⁰⁶ Hastalık, sıhhatin ve bedendeki dengenin bozulması sonucu dâhilî ve haricî sebeplerden kaynaklanmaktadır. Maddî hastalıkların vücuda girişleri temelde toprakta yetişen gıdalar vasıtasıyla olur. Bu da yine gıdanın vücuttaki dört unsur ile irtibatından kaynaklanır. Bedendeki hastalıkların temelinde kalbin de hasta olması varken kalbin hasta olmasının temelinde nefse ve şehvetlere uymak vardır.⁸⁰⁷ Bedenî hastalıklar maddî hayatı yok eder, kalbî hastalıklar ise ebedi hayatı mahveder.⁸⁰⁸

Bedenin organlarından birine dert ve derman ulaştığında diğerleri de ondan yakınır ve medet umarlar.⁸⁰⁹ Azaların kalb ile olan alakası gizli değildir; amma sağlamlık, hastalık kalbin vasıflarından değil, bedenin vasfı olan mizaç bozukluğundandır ki kalb ile alakası yoktur.⁸¹⁰ Bununla birlikte kalpten doğan öfke ve gazap neticesinde kin ve çekememezlik ortaya çıkar ki “helak olanlar hep bu hastalıklardan helak olmuş, bozulanlar da bu hastalıklardan bozulmuştur.”⁸¹¹

İnsanın hastalanmasına ve ölümüne sebep olan, birbirine zıt ve düşman olan hararet ve rutubetten tereküb etmiş olmasıdır.⁸¹² Şöyle ki “Mide dört tabiatı ihtiva eder: Sıcaklık; soğukluk; rutubet ve kuruluk. Toprakta yetişen bitkiler de aynı şekilde dört tabiata sahiptir. Yetiştikleri arazi farklılaştıkça sıcaklık ve soğukluk tabiatları asıl yaratılışından uzaklaşmaya başlar. Bu da midedeki tabiat dengelerini bozar.

⁸⁰³ Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, s. 148.

⁸⁰⁴ Canan, *Tıbb-ı Nebevî*, s. 249.

⁸⁰⁵ Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 1032.

⁸⁰⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s.143.

⁸⁰⁷ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 144.

⁸⁰⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 113.

⁸⁰⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l Kulûb*, cilt 2, s. 340.

⁸¹⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s. 56, 57.

⁸¹¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 370.

⁸¹² Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 375.

Rutubet ve kuruluk da aynı şekilde midenin rutubet ve kuruluk tabiatlarını kaydırır. Biri diğerinin üstüne çıkmaya başlar. Bu dengesizlik görüldükçe hastalıklar görülmeye başlar.”⁸¹³ Benzer bir şekilde Gazzâlî de şöyle der: Mizacın itidali bedeninin sıhhatli olmasından, itidalden ayrılması bedendeki hastalıktan meydana gelmesi” sonucu olur.⁸¹⁴ Dolayısıyla beden için dört unsurun itidali ve muvazenesi hayati derecede önem taşır.

2. Maraz-ı Rûhanî-Kalbî(Mânevî) Hastalıklar

Bu hastalıklar kalpte, nefiste veya ruhta ortaya çıkar. Sûfilerin mânevî hastalık olarak belirledikleri hastalıklar; sözlerde, fiillerde ve hallerde olmak üzere üç çeşittir.⁸¹⁵ Bunlar “nifak ve küfr ve şirk ve hasâil-i reziledir ki sahibini Allah Teâlâ’dan dûr eder.⁸¹⁶ Kur’an’da kalbî hastalıklardan bahsedilmekte ve bunların genellikle kâfirlerde olduğu işaret edilmektedir.⁸¹⁷ Kur’an’da mânevî hastalıklar üzerinde çokça durulmuştur. Bu hastalıklar, İslamda maddî hastalıklardan daha zararlı görülen, üstelik sadece kişinin kendisine değil etrafındakilere de zarar veren hastalıklardır. Kalbî hastalıkların temeli gaflete, gafletin temeli cehalete, cehaletin temeli de Allah hakkında mârifet konusunda bilgisiz olmaya dayanır ve bu sebeplerle böylesi kalpler hasta sayılır.⁸¹⁸ Tasavvufta nefisten kaynaklanan ucb, kibir, gurur gibi birçok mânevî hastalıktan bahsedilir. Tasavvufta bu mânevî hastalıkların çözümü için birçok tedavi reçetesi ve çözüm yolu olsa da genel olarak bir kişi “devamlı surette bütün illetlerden safvete eremez. Bir süre temiz kalabilse bile illetlerden hâlf olamaz.”⁸¹⁹

Tasavvufta dünya bir hastaneye benzetilerek sufiler de bu hastanenin içindeki tabipler olarak nitelendirilmiştir ve dertlerden kurtuluşun da Hakk’a vuslat ile olacağı ifade edilmiştir.⁸²⁰ “Dolayısıyla akıl ve basiret sahibi kişilerin dünyalık amacı olmaz, onların amacı Cennet’te Allah’a kavuşmaktır. Bunun olması da ilim ve amele

⁸¹³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l Kulûb*, c. 4. s. 80.

⁸¹⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 139.

⁸¹⁵ Bkz. Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, s. 240.

⁸¹⁶ Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, s.1032.

⁸¹⁷ Bkz. Bakara, 10; Ahzab, 32.

⁸¹⁸ Bkz. Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 83.

⁸¹⁹ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’*, 2001, s. 381.

⁸²⁰ Bkz. Abdulkâdir Geylânî, *Cilâü’l-Hâtur*, trc.. Dilâver Gürer, Gelenek yay. İstanbul, 2012, s. 49, 184.

bağlıdır, ilim ve amelin olması da beden sağlığına, beden sağlığı da yenilip içilen gıdaya bağlıdır.”⁸²¹

Eserde baş ağrısı, sıtma ve sarılık gibi maddî hastalıkların ele alınmasıyla birlikte tasavvufa uygun bir şekilde mânevî hastalıklardan olan düşmanlık, yalan, kin, kıskançlık gibi hastalıklar da ele alınmış, bunların bedende hangi durumlarda ortaya çıktığı, ne şekilde ve nelerle ilişkili oldukları açıklanmıştır.

V. C. TEDAVİ (DEVÂ-ŞİFÂ)

Geçici dünya hayatını bitiren maddî hastalıklardan korunmak için ilaç ve doktora başvurup deva aranması gerektiği gibi, ahiret hayatını berbat eden mânevî hastalıkların ilaçlarını öğrenerek tedavisini uygulamak da gerekir ki bu her iki dünya için daha elzemdir.⁸²² “Tıbbın bu kısmını bilmek her akıl sahibine borçtur. Zîrâ hastalıklardan sâlim bir kalb düşünülemez. Tedavisi cihetine gidilmez ve kendi başına terk edilirse hastalıklar yığılır, dertler çoğalır ve sahibine galebe çalarak onu çökertirler.”⁸²³ Bu durum maddi hastalıklar için de mânevî hastalıklar için de geçerlidir. Bu sebeple her insanın, en az kendindeki hastalıkları, bunların kaynağını ve sebebini teşhis edip kendisine tedavi uygulayabilecek kadar tıp bilmesi gerekir.

Allah’ın rahmeti, ilaçtır. Rahmet aslında kısım kısımdır: Tamamen nimet veya tamamen nikmet olanı yanında, zâhirde nikmet/azap ve sıkıntı; bâtında, nimet olanı da vardır. Veya bunun aksi: zâhirde nimet; bâtında, nikmettir.⁸²⁴ Allah, Kur’an’da, hem kalpte yâni gönüllerde bulunan hastalıklar için hem de bedende bulunan hastalıklar için şifa verdiğini beyan etmiştir.⁸²⁵ Bu da insan için kalpte ve bedende hastalık olabileceğini ve bunların da şifasının olduğunu ortaya koymaktadır. Tasavvufta tabib olarak başta Allah, Ku’an ve Peygamberler gelirken daha sonra, şeyh ve âlimler gelir.⁸²⁶

Tasavvufta en temel ve başta gelen şifa aracı, beden ilacı “açlık” olmuştur. Eserde hastalıkların tedavisi için hıtlar teorisinden ve perhizden yararlanılmıştır.

⁸²¹ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 2, s. 9.

⁸²² Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 113.

⁸²³ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 113-114.

⁸²⁴ Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, s. 250.

⁸²⁵ Bkz. Tevbe 9/14; Yunus 10/57; Nahl 16/69; İsrâ 17/82; Şuarâ 26/80; Fussilet 41/44.

⁸²⁶ Bkz. Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, ss. 258- 272.

1. Maddî/ Zâhirî Tedavi

Bunu insanın anatomisiyle ilgilenen hekim, doktor veya tabip yapar.⁸²⁷ Her derdin devası, derdi teşhis edip sebebini kaldırmakla mümkündür.⁸²⁸ Eserde, Akıl tarafından bilinip teşhis edilen hastalık ve hastalığın kaynağına karşı mizaç merkezli tedavi yöntemleri uygulanmıştır. Akıl bu yönüyle maddî ve mânevî hastalıkları belirlemektedir. Bununla birlikte Akıl havass-ı hademesinde bulunan Perhiz ile bedeni hastalıklardan arındırma yoluna gidilmiş ve beden böyle iyileştirilmiştir.⁸²⁹ Tasavvufta da sıhhat için bu şekilde bir tedavi yöntemi uygulanır. “Bütün velayet ve hâkîmiyetin mahabbet safasına ve ruhun latifelerine ait olması için kahr ve mahvolsunlar diye dört tabiat(ve dört maddî unsur) için meşrep ve gıdanın kırk gün kovulması ve yok edilmesi lazım gelmektedir. (Kırk gün sonunda, ruh bedene ve mânâ maddeye galip ve hâkim olur.)”⁸³⁰ Eserde belli bir süre verilme de belli bir perhiz yöntemi uygulanmıştır.

Eserde tedavinin yolu gıdadan geçmektedir. Gıdadan da kimisini yedirmekle kimisini de kesmekle tedavi yapılır. Bunu belirleyen unsur da hastalığın hangi hılttan kaynaklandığını ve o hıltın özelliğini bulmaktır.⁸³¹ Çünkü hastalıkların da bir mizacı vardır. Hastalığın sebebi belirlendikten sonra uygun gıda verilip uygun olmayan gıda yasaklanır. Hastalığın bu şekilde belli gıdalarla tedavisi ve perhiz yoluyla belli gıdalardan uzak durarak belli gıdaları almak tasavvufta da geçer ve dolayısıyla bu durum tasavvufa uygundur.⁸³² Eserde tedavi uygulanan yöntemler için hastalığın cinsine, hangi hıltla ilişkili olduğuna, mizacın ve bedenin ne yönde değiştiği gibi hususlara dikkat edilmekte ve buna göre bir tedavi yöntemi belirlenmektedir.

Tasavvufta, bedene hastalık getiren, bedenin itidal ve mizacını bozan sebebin zıddı ile tedavi gerekir.⁸³³ Çünkü “her illetin ilacı sebebini zıddı iledir.”⁸³⁴ “Aslolan (kalp ve ruhtaki temizlik ve) safadır. Bu ise tabiattaki rikkat ve mizaçtaki letafettir. Tabiatta bir eğriliğin bulunması hiçbir şekilde iyi bir şey değildir.”⁸³⁵

⁸²⁷ Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 115.

⁸²⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s.385.

⁸²⁹ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 16.

⁸³⁰ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 386.

⁸³¹ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 15-18.

⁸³² Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l Kulûb*, cilt 4. s. 87, 103.

⁸³³ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 140.

⁸³⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 578. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s. 47.

⁸³⁵ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 112.

Gazzâlî, *İhyâ*'nın tevekkül bölümünde tedaviyi açıklamış, hastalık halinden kurtulmak için tedaviye başvurmanın sünnete aykırı olmadığını belirtirken, hastalık halinde tevekkülden dolayı ilaç ve tedavi kabul etmemeyi de dinen mahsurlu görmemiştir.⁸³⁶ Tasavvufta “hastalık anında doktora başvurmak, sûfilere göre sebeplere sarılmak” olduğu için derviş adabınca uygun görülmemiştir.⁸³⁷ Ayrıca hastalık için Allah'tan şifa istemeye hayâ etmişler.⁸³⁸ Bununla birlikte tevekkül ederken tedbir ve tedavi almanın da Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine gitmek olduğunu belirterek bunu dine münafî görmemiştir. Aynı şekilde Ebu Talib el-Mekkî de *Kûtül Kulûb'un* Tevekkül bölümünde tıbbî tedaviyi açıklamış, dinin tedaviye ruhsat verdiğini, tedavi olmayanların tevekkülde ileri olan “havassın havassı için geçerli olan bir durum” olduğunu belirtmiştir.⁸³⁹ Sonuç olarak tedavi olmak da olmamak da dinen mübahtır. Tasavvufta her iki durum geçerlidir fakat tedavi olmamak daha makbul görülmüştür, çünkü tedavi olmanın tevekkülü azaltıp ona zarar verebileceği, Mahbûb'dan gelen her şeye rıza gösterip teslim olmayı engellediği ve sebeplere dayanmak olduğu düşünülmüştür.

2. Mânevî /Batınî Tedavi

Tasavvufta bunu insanın iç âlemine vâkıf olan, tabib-i kalb yâni gönül doktoru olarak tabir edilen şeyh veya mürşid yapar.⁸⁴⁰ Tasavvufta mürşid, mânevî hastalıkların reçetesini sunan hekime benzetilir. Normal hekimin hastanın mizacına göre tedavi vermesi gibi mürşid de müridin mânevî hastalıklarına öyle tedavi verir. Sûfiler tasavvufta mânevî hastalıklardan kurtulmanın bir yolu olarak da sefere çıkmayı, bulunduğu yerden ayrılmayı uygun görmüşlerdir.⁸⁴¹ Eserin ikinci kısmında Ruh'un Hüsn'e doğru yaptığı seferi bu açıdan değerlendirebiliriz.⁸⁴²

Kalpten kaynaklanan hastalıkların tedavisi, şeriata uymakla ve Hz. Peygamberin sünnet ve ibadetine uygun yaşamakla mümkün olur.⁸⁴³ Yâni aklî ilimler kalp hastalıklarını tedaviye yetmez, kalbin tedavisi için bilhassa dini ilimler

⁸³⁶ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 517-529.

⁸³⁷ Serrac et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2012, s. 199.

⁸³⁸ Bkz. Serrac et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2012, s. 273.

⁸³⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l Kulûb*, c. 4 s. 83.

⁸⁴⁰ Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 115.

⁸⁴¹ Bkz. Kuşeyî, *er-Risâle*, 2013, s. 742.

⁸⁴² Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 28.

⁸⁴³ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 39.

gereklidir. Nitekim bedenın sıhhatını devam ettirmekte yalnız akıl da kâfi değildir.⁸⁴⁴ Dolayısıyla kalp hastalıkları ilim ve amel birlikteliğinde tedavi edilebilir.⁸⁴⁵ Tasavvufta “kalbi tedavinin tek çıkar yolunun şehveti terk etmek olduğu” vurgulanır.⁸⁴⁶ Asıl iyileşme mânevî hastalıkların sıhhat bulmasıyla yâni kalbin iyileşip düzelmesiyle olur.

Eserde maddî hastalıklara yönelik tedavi uygulanırken kalpte bulunan mânevî, batınî hastalıklar için de iyileştirici yöntemler uygulanmaktadır. Özellikle kalpte bulunan kötü hasletlerin önce oradan kovulması, sonra Sıhhat’le Ruh’a kalpten kovulan kötü hasletlerin hep birlikte saldırmaması ve Ruh’un da bunlarla mücadele ederek ülkesini korumaya çalışması eserde mânevî hastalıklarla mücadeleye işaretir.⁸⁴⁷

Tasavvufta asıl tabib Allah’tır. Kur’an da “ilâhî bir tıp kitabı”⁸⁴⁸ hükmündedir. Bu doğrultuda şöyle bir şiirle bu başlığı sonlandıralım:

*“Ey zikriyle tedavi olduğumuz Habib,
En garip hastalıklara bile seni tavsiye ederler.
Her kim gizlice tabib ararsa,
İşte o Tabib’le buluşma özlemiyle hastalanandır.
Habib’i arayan koşar O’na,
Ehli O’nsuz ceza çekerken yakını da acı çeker.
Âşğın derdi, tedavi edilecek bir dert değildir,
Onun tek çaresi, Habib ile buluşmadır.”⁸⁴⁹*

V. D. GIDA

Gıda, eserde Ten diyarının mütereddidi yâni en çok gidip geleni olarak geçer. Ülkenin devamlılığını sağlar. Beden mensupları onu sever ve elde etmeye çalışır. Sürekli farklı elbise ve tarzlar içinde süslenir.⁸⁵⁰ Yâni gıdaların çeşit çeşit ve renk renk olduğu belirtilir. Eserde, bedeni ayakta tutan maddî gıdalardan bahsedilirken

⁸⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 38.

⁸⁴⁵ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 440.

⁸⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 114.

⁸⁴⁷ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 7, 10, 19.

⁸⁴⁸ Ebulleys Semerkandî, *Gafletten Kurtuluş (Tenbih-ül Gâfilîn)*, Trc.. Yaman Arıkan, Uyanış yay., İstanbul, 1977, 1. cilt, s. 347.

⁸⁴⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb*, c. 3, s. 146.

⁸⁵⁰ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 15.

hangi hıltla hangi gıdanın uyumlu olduğu veya zıt olduğu belirtilmiştir. Hastalık sürecinde, hastalığın çeşidine göre hıltlarla bağlantılı olan belli gıdalar bedenden uzak tutulmuş veya belli gıdaları bedene girmesine izin verilmiştir. Dolayısıyla gıda bir yandan bedende hastalığa sebep olurken bir yandan da hastalığı gideren, iyileştiren etken olarak işlev görmektedir. Bu da hastalığın ve hıltın çeşidine göre belirlenmektedir.

Gıdanın bedene az veya çok girmesi hastalığa sebep olurken, dengeli oranda girmesi sıhhatin korunmasını ve devamlılığını sağlar.⁸⁵¹ Gıdanın miktarının ne kadar olması gerektiğini ise bedenin otomatik işleyen sistemi belirlemektedir. Demek ki ölçülü ve dengeli olmak dinin esaslarından olduğu gibi bedenin ve ruhun da esası olmalıdır. Bununla birlikte bir de bedenin, bedendeki idareci ruhun mânevî gıdası vardır. Eserin Sıhhat u Maraz kısmı bedenin maddî gıdalarını, bu gıdalardan hangisinin hangi hastalıkta yararlı veya zararlı olduğunu içerirken, eserin ikinci bölümü yâni Hüsn ü Aşk kısmı da bedendeki Ruhun mânevî gıdasını yâni ilâhî aşk ve vuslatı ifade eder, diyebiliriz.

1. Maddî Gıdalar

Maddi gıdalar sadece bedeni doyurup besler ve geliştirir. Beden, topraktan yaratıldığı için gıdası da topraktan çıkan ürünlerle sağlanır. İnsan, az veya çok faydalı veya zararlı bir şekilde gıda alması vasıtasıyla yaşatılan bir canlıdır. Haliyle gıdasız insan hayatı devam edemez. Çünkü yeme içme olmadan tabiatların teklifinin (ve insandaki terkiplerin) ayakta tutulması mümkün değildir.⁸⁵² Ayrıca, “yenilen her yiyecek maddesi, beden üzerinde belli bir fonksiyon ve etkiye sahiptir.”⁸⁵³ Bu sebeple gıda yâni yeme-içme tasavvufta çok dikkat edilen, çok önem verilen bir konu olmuştur. Hemen hemen bütün tasavvuf kitaplarında bu konuya değinilmiştir.

Allah gıdayı bedenin hasta olmaması, bozulmayıp sağlam kalabilmesi için yaratmıştır. Zâten “Allah insanı gıda almaya muhtaç olacak bir şekilde yaratmıştır.”⁸⁵⁴ İnsan gıdasız yaşayamaz, gıda insanın olmazsa olmaz ihtiyacıdır.

⁸⁵¹ Bkz. Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, s. 134.

⁸⁵² Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 409.

⁸⁵³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l Kulûb*, cilt 4, s. 80.

⁸⁵⁴ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, 384.

Bununla birlikte şifaya her zaman değil bazen ihtiyaç duyar, hatta olmasa da olabilir, hastalığa ise hiç ihtiyaç duymaz, istemez.

1. Mânevî Gıdalar

Mânevî gıdalar ruh, kalp ve sır için gereklidir. İnsanda maddî ve mânevî canlılığın devamı için bedeni, cismi beslemek gerektiği gibi, ruhu ve kalbi de mânevî olarak sürekli beslemek, diri ve güçlü tutmak gerekmektedir. Ruh, Rabb'in emrinden ve ilahi kaynaklı olarak yaratıldığı için gıdası da ilahi kaynaklı feyzlerle ve bereketlerle olur. Mârifet ile, muhabbet ile O'ndan beslenerek ruha gıda aktarmak gerekir. Ruh'un yeri, kaynağı mânevî kalptir ve "Kalpler yalnız Allah'ı zikretmekle mutmain olur(Zariyat, 56)." ayeti doğrultusunda, kalp ve kalp kaynaklı olan Ruh Allah zikriyle mânevî olarak gıdasını alır.

3. Beslenme

Yemek alma(yemek) büyük bir asıdır, birçok ilme muhtaçtır. Çünkü içinde dinî ve dünyevî menfaatler vardır, eseri kalbe ve kalıba dayalıdır. Beden, Allahu Teâlâ'nın kanunu icabı onunla ayakta durur. Kalıp kalbin bineğidir. Bu ikisi ile de dünya ve ahiret imar edilir.⁸⁵⁵

Tasavvufta beslenme konusunda daima az gıdayla iktifa etmek gerektiği üzerinde durulur. Çünkü "çok yemek, birçok metabolizma hastalıklarının esas sebebi ve menşeidir."⁸⁵⁶ Eserde, bedendeki dengenin bozulup da hastalıkların ortaya çıkmasının kökeni; hıtların, toplandıkları mecliste çok fazla yeyip içmeleri ve bu sebeple taşkınlık etmeleridir.⁸⁵⁷ Bununla beraber, yemenin fazlası maddî olarak bedene zararlı olduğu kadar mânevî olarak kalbe daha zararlı olduğu için, şehvetleri azaltmanın, nefsi kırmanın, iradeyi arttırmanın, adet ve alışkanlıklardan oluşan tabiatı bastırmanın ve dünya sevgisini azaltmanın yolu beslenmekten ve yemeği azaltmaktan geçer.⁸⁵⁸ Böylece nefis terbiyesi de yapılmış olur.

⁸⁵⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 424.

⁸⁵⁶ Mahmut Denizkuşları, *Kur'an'ı Kerim ve Hadislerde Tıp*, Hüner yay. Konya, 2008, s. 72

⁸⁵⁷ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 8.

⁸⁵⁸ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l Kulûb*, cilt 4, ss. 66, 67, 72,

V. E. PERHİZ

Eserde Perhiz hastalıkları tedavi etmek için beş duyuya uygulanmıştır. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Perhiz devânın başıdır, oburluk ise bütün dertlerin başıdır. Bedeninizi dengeli olmaya alıştırmın.”⁸⁵⁹ Hz. Peygamber “beden ilmi”ni bu üç cümlede toplamıştır.⁸⁶⁰ *Avârif*’te şöyle denir: “Âdemoğlu’nun nefsinde şerden bin organ vardır; hepsi de şeytanın avucundadır, ona bağlıdır. Binaenaleyh karnını aç bırakır, boğazını tutar ve kendini eğitirse bütün organları kurur, açlık ateşiyle yanar ve şeytan onun gölgesinden bile kaçır.”⁸⁶¹

1. Maddî perhiz

Perhizkârlığın gayesi, tabiatın itidal üzere olmasıdır.⁸⁶² Perhiz yapmak duyu organlarından geçer. Görme, işitme, koklama, tatmaya hitab eden alanlar kısıtlanır veya tamamen ortadan kaldırılır. Bu şekilde bedeni zararlı unsurlardan koruma ve mânevî gelişime açma durumu gerçekleşir. Eserde de tasavvufa benzer bir şekilde vücuda böyle bir perhiz uygulanmıştır. Önce Maraz’ı vücuttan atmak için perhiz uygulanmış, hastalıkların gitmesinin ardından özellikle Zaaf’a karşı Perhiz hazır vaziyette bulunmuş, Zaaf’ın Beden ülkesinde kuvvetlenip bir fitne çıkarmaması için Perhiz, Gıda’yı ve Hisleri(Beş Duyu) kontrol altında tutmuştur.⁸⁶³

Eserde Perhiz Aklın özel hizmetçisidir. Maraz’ın vücuda (Beden Ülkesine) girmesine geçit veren Gıda’yı kontrol altına alıp Beş Duyu’nun kapısını korumakla görevlendirilir.⁸⁶⁴ Böylelikle Perhiz, Ruh ile Sıhhat’in yardımcısı ve devacısı olmuştur. Akıl, Beden hastalandığında Sıhhat’e danışarak çare arar. Perhiz vasıtasıyla Maraz ve Zaaf düşmanlarına karşı belli gıdaların Beden Ülkesine girişi Akıl tarafından yasaklanmış ve bu şekilde bedene kısmi bir açlık uygulanmıştır. Açlığın düşmanı engellediği tasavvufta şöyle açıklanmıştır:

Açlık “kalbin kanını azaltır ve ağartır. Kan ağırınca kalb nurlanır. Aynı zamanda açlık kalbin yağını arttırır. Yağ artınca kalb yumuşar. Kalbin katılığı perde teşkiline sebep olduğu gibi, kalbin yumuşaması mükâşafenin anahtarıdır. Kalbin kanı

⁸⁵⁹ İbn Receb el- Hanbelî, *Câmiu’l-ulûm*, I/426, (Beyrut-1408).

⁸⁶⁰ Geylânî, *Cilâu’l Hâtr*, s. 34.

⁸⁶¹ Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, 2010(b), s. 409.

⁸⁶² Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 211.

⁸⁶³ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, ss. 16-18.

⁸⁶⁴ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 16.

azaldıkça düşmanın yolu daralır. Düşmanın yolu, şehvetle dolu olan kan damarlarıdır.”⁸⁶⁵ İnsanın düşmanı da şeytandır. “Şeytan, Âdemoğlu’na kandan nüfuz eder. Aç ve susuz kalarak kan damarlarını daraltın.”⁸⁶⁶ Hadisi doğrultusunda yeme içme azalınca yâni açlık artınca şeytanın yolu olan kan damarları daralacak ve dolayısıyla şeytanın yolları kapatılmış olacaktır. Böylelikle “Açlık gönlü arıtır, nefsi öldürür ve insana ince ilim kazandırır.”⁸⁶⁷ Ayrıca açlıkla “vücut sağlığı ve hastalığın izalesi” sağlanır.⁸⁶⁸

2. Mânevî Perhiz

Perhiz vasıtasıyla beden maddî-mânevî temizlik ve terbiye görür. Beden de açlık belâsıyla terbiye edilir. Beden için açlık belâ olduğuna göre, demektir ki, o kalp için ziya, ruh için safa ve sır için likadır.⁸⁶⁹ Böylelikle insanın mânevî alıcıları açılmaktadır. Çünkü açlık bâtını mamur hale getirir, tokluk ise bâtın ve karnı mamur kılar.⁸⁷⁰ Tasavvufta talip, kendini gıdadan menedince, hevâ zayıflar, akıl güçlenir, nefsin kuvveti damarlardan daha fazla kesilip atılır, sırlar ve burhanlar daha zahir olur.⁸⁷¹

3. Riyazet

Riyazet, “İnsanda kötü ve mezzun sıfatların kaynağı sayılan nefsin terbiye ve tezkiye edilmesi hususunda başvurulmuş” yollardan biridir.⁸⁷² Az yemek, mideyi doldurmamak; bu suretle ruhu inceltmek ve rahat çalışabilmek için yapılan beden ve ruh terbiyesidir.⁸⁷³ Riyazet, kişinin “tabiatleşinceye kadar iyi işleri yapmakta kendisini zorlaması demektir. Bu ise kalp ile azalar arasındaki acayip münasebetin bir neticesidir. Yâni ruh ile beden arasındaki münasebetten meydana gelir. Çünkü kalpte tecelli eden her sıfat, eserini azalarda gösterir. Hatta azaları tamamen kalbe

⁸⁶⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 174.

⁸⁶⁶ Buhârî, *Ahkâm/ 21*.

⁸⁶⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 410.

⁸⁶⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 199.

⁸⁶⁹ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 387.

⁸⁷⁰ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 387.

⁸⁷¹ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 388.

⁸⁷² Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 196.

⁸⁷³ Mahir İz, *Tasavvuf Mâhiyeti, Büyüklüğü ve Tarikatlar*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Kitabevi yay, İstanbul, 2014. s. 154.

uygun bir şekilde hareket ederler. Azaların yaptıkları her işin kalpte tesiri olur. Kalbin azalara, azaların kalbe tesiri devreder gider.”⁸⁷⁴

Her işte olması gerektiği gibi riyazette de itidal üzere olmak ve vücut dengesini bozmamak gerekir. “Her şeyin iki ucu ve bir ortası vardır. Herhangi bir şeyi tek ucundan tuttuğunuzda diğer taraf sarkar. Ortasından tuttuğunuzda ise dengede durur. Aynı şekilde mide de uzuvların tam ortasındadır. Onu iyi tuttuğunuzda uçlar da dengede olur. Vücudun uçları ise işitme, görme, konuşma organları ile avret mahalli ve ayaklardan oluşur.”⁸⁷⁵

⁸⁷⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s.137.

⁸⁷⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l Kulûb*, cilt 4, s. 86.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SIHHAT U MARAZ ADLI ESERİN İKİNCİ BÖLÜMÜNÜN TASAVVUFÎ TAHLİLİ

Bu bölüm, Ruh'un hastalık ve sıkıntılardan kurtulmasının ardından yücelerek kendisine bir dost, bir yaren aramak istemesiyle başlar. Çünkü eski dost ve ahbabları Ruh'un yüceldiği mertebenin gerisinde kalmıştır. Eserin birinci kısmında Ruh'un Gönül şehrinde uğradığı saldırı sonucunda şehirdeki dostlar gizli yollardan etrafa dağılıp yardım çağırmaya gitmişti. Ruh onların eline yardım mektubu verip göndermişti. Bunlardan biri olan Ferah, dostu Hüsn'e mektubu ulaştırmıştı fakat Hüsn, Aşk'ın olmadığı yere gidemeyeceğini bildirerek yardımı kabul etmemişti. Bu yüzden Ferah utanıp Ruh'un huzuruna gidememiş ve Hüsn'ün yanında kalmıştı. Orada kaldığı sürede Hüsn'e Ruh'u anlatıp durmuştu. Sonra Ruh'un huzuruna dönmeye karar verdiğinde Hüsn de onunla gelmeye karar verdi ve Hüsn, Ruh'un haberi olmadan Beden diyarına geldi.

Nihayet Hüsn, Ruh'a gelip yerleşir.⁸⁷⁶ Bu sırada Ruh'un yanına yeni gitmiş olan Muhabbet(Sevgi), Hüsn'ün Ruh'a gelmiş olduğunu görür ve bu haberi hemen dostu Aşk'a ulaştırır. Çünkü Aşk ancak Hüsn'ün olduğu yerde olabilirdi... Böylelikle Aşk da Hüsn'ün çekiciliğiyle Muhabbet eşliğinde Ruh'a gelip onun emrine girer, ona övgüler döker. Bu durum Ruh'un hoşuna gidince Aşk'ı kendisine yoldaş ve bütün sırlarına ortak eyler.⁸⁷⁷ Ruh, Aşk'tan onun tutkun olduğu Hüsn'ü kendisine anlatmasını isteyince Aşk, Hüsn'ün Ruh'a gelip yerleştiğinden Ruh'un haberinin olmadığını anlar. Daha sonra Aşk Ruh'a saf bir ayna vererek Ruh'un kendisini, kendisindeki Hüsn'ü müşahede etmesini sağlar fakat Ruh aynadaki aksi başka biri sanıp ona hayran olur. Şaşkınlıktan Akıl tutulup kalır.⁸⁷⁸ Ruh, isteği üzerini vasıflarını duyup bildiği, aynada görüp hayale resmettiği ama kendisine ulaşamadığı Hüsn'ü bulmak, ona varmak için yeni bir yolculuğa çıkar. Yolculuk

⁸⁷⁶ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sihhat ve Maraz*, s. 23.

⁸⁷⁷ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sihhat ve Maraz*, s. 25.

⁸⁷⁸ Fuzûlî, *Risâle-i Sihhat ve Maraz*, ss. 25,26, 27.

boyunca Aşk ona eşlik eder ve Ruh yoldaki sıkıntıları Aşk vasıtasıyla, Aşk rehberliğinde aşar.⁸⁷⁹

Ruh bu yolculukta Aşk'ın tavsiyesiyle önce Mâşukluk çölünde/ülkesinde seyahat eder. Burası Ten diyarıdır ve Hüsn'e ulaşmak için aşılması gerekir. Ruh burada zorluklarla dolu çeşitli menzilleri geçer fakat Hüsn'ü bulamaz. Daha sonra oradan Aşk'ın rehberliğiyle Âşıklık diyarına gider. Burada da birçok zorlu menzilden geçer fakat yine Hüsn'ü bulamaz. Âşıklık diyarındaki seferinden sonra karşılığında bir ülke çıkar ki bu ülkeye vardıklarında buranın Ruh'un sahiplenip vatan edindiği kendi ülkesi olan "Beden ülkesi" olduğunu anlarlar. Fakat Beden ülkesi bambaşka bir yer olmuş, eski mamur halinden hiç eser kalmamış adeta harabeye dönmüştür. Ülkesinin bu harap halini gören Ruh perişan olmuş ve Aşk'a yakınmaya başlamıştır. Fakat daha sonra gerçeği anlamıştır...

Ruh belli duraklardan geçerek yolculukta olgunlaşmıştır. Tasavvufta da bu şekilde olup, sevgiliye giden yolculuktaki bu tekâmül evrelerine ruhun makamları, yâni "rûhî gelişim evrelerine makam denir."⁸⁸⁰ Eserin ikinci bölümü temelde, Gönül şehrinin zâtlarından olan Ferah'ın dostu Hüsn, Muhabbet'in dostu Aşk ile Ruh üçlüsü arasında geçer. Bu üçlünün arasındaki olaylar, belli basamaklarla anlatılmıştır.

I. GÜZELLİK, SEVGİ VE MUHABBET İLE İLGİLİ KAVRAMLAR

I. A. HÜSN(GÜZELLİK)

Tasavvufta Hüsn, hüsn-i mutlak'ı yâni Allah'ı temsil eder. Hüsn, Allah'ın tecellisidir ve ona ulaşmak veya onu bulmak aşk ile mümkündür. Hüsn eserde Ruh'a yerleşmiştir ve İlâhî olanı temsil eder yâni buradaki Hüsn, tasavvufta olduğu gibi hüsn-i rahmânîdir.⁸⁸¹ "Allah güzeldir, güzeli sever." hadisi de bu duruma delil olacak niteliktedir.⁸⁸² Tasavvufta ruh, güzellik ve cemalin birleştiği yer olarak geçer.⁸⁸³ Ruh

⁸⁷⁹ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 28-36.

⁸⁸⁰ Muînüddîn Çiştî, *Sûfi Tıbbı*, s. 43.

⁸⁸¹ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 23.

⁸⁸² Tirmizi, *Edeb*, 41; Müslim, *İman*, 147.

⁸⁸³ Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 234.

ve hüsn birlikteliği şöyledir: “Hakikat-ı hafâ, zuhuru ve mükevvenî şâmildir. Ruh ile hüsn ve cemâl-i İlâhî’ye işaret olunur.”⁸⁸⁴

Eserde Hüsn, gönül aydınlatan ve yürek yakan bir karakterdir. Hüsn’ün etkisi ve parıltısı o kadar güçlüdür ki yansıdığı gönlü harap ve viran eder. Ayrıca Hüsn çekici bir güzelliğe sahip olmakla birlikte iyi huylu ve sevgi rehberidir.⁸⁸⁵

Eserde Hüsn Akl’ın haberi olmadan Ruh’a ulaşır ve bundan Ruh’un kendisinin de haberi olmaz çünkü Hüsn ona gizlice gelmiştir. Bunu da okuduğu bir efsunla yapar ki bu durumda Akıl, Güzellik karşısında devre dışı kalır. Hüsn Ruh’a varınca güzelliğini Ruha da yansıtır, Ruh güzelken daha da güzel olur. Güzellik’in askerleri gelip Ruhun dört yanını sarar. Bu askerlerin Ruhu kuşatmasıyla Ruh’un letâfeti arttıkça artar.⁸⁸⁶

Ruh, Hüsn’ün kendisinde olduğunu bilmediği, onu tanımadığı ve ondan haberi olmadığı için vasıflarını çokça duyduğu bu gizemli kahramanı bilmek, öğrenmek ister. Bunu Aşk’tan rica edince Aşk Ruh’a:

-Hüsn’ün makamı nasipsizliktir, onunla karşılaşmak için ise kişinin kendisinden ayrılması gerekir, der.⁸⁸⁷

Ruh, bu sözü anlayamayıp onun hakikatini bilmek istemesi üzerine, Aşk’ın Ruh’a birkaç yöntem tarif eder.⁸⁸⁸ Fakat Ruh bunlarla tatmin olup yetinemez ve Aşk’tan kendisini Hüsn’ün kendisine ulaştırmasını ister. Bunun üzerine Ruh, Aşk önderliğinde yolculuğa çıkar.⁸⁸⁹

Ruh, Hüsn’ü bulmak için zorlu bir yolculuğa çıkar ve Hüsn’e giden yolda birçok engel ve tuzakla karşılaşır ki bu durum tasavvuftaki seyrü sülûkta da böyledir. Muhabbetin evveli sevgilinin güzelliğinin tuzağına düşmek, sonu ise (nefsinden fâni olup aşk uğrunda) canını vermektir.⁸⁹⁰ “Güzelliği anlamak için sevmek gerekir.”⁸⁹¹ Ayrıca “her kim ki mahbûbdur, güzeldir. Bunun aksi olmaz. Fakat her güzelin

⁸⁸⁴ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 287.

⁸⁸⁵ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 24.

⁸⁸⁶ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 23, 24.

⁸⁸⁷ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 26.

⁸⁸⁸ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 26, 27, 28.

⁸⁸⁹ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 28.

⁸⁹⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 595.

⁸⁹¹ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 603.

mahbûb olması lazım gelmez. Güzellik mahbûbiyyetin cüz'üdür; ve mahbûbluk ise bir asıdır."⁸⁹²

Aslında buradaki güzellik şekli bir güzellikte ziyade enfüste olan bir güzelliştir. Çünkü eserde Hüsn, adı geçmese de Mâşuk'a yâni Allah'a karşılık gelir. İlâhî Zât'ta sevilen, hayran olunan güzellik, basar ile görülen değil, basiretle anlaşılır hissedilen güzelliştir. Çünkü insanda "bâtınî basiret zâhirî basardan, yâni baştaki gözden çok daha kuvvetlidir. Kalp gözden daha çok anlar. Hâlbuki aklın mânâlardan anladığı güzellik, gözün gördüğü suretlerden anladığı güzellikten daha büyüktür."⁸⁹³ Dolayısıyla "Sadece duyuların verdiği lezzet ve muhabbeti bilenler, Allah'ın cemâline bakmanın lezzetini anlayamaz."⁸⁹⁴ Haliyle "en büyük zevk Allah'ın Cemaline bakmak"⁸⁹⁵ tır sözü, dinde de tasavvufta da geçerli bir ifadedir. Eserde İlâhî olanı ifade eden Hüsn'ün, Beden üzerinden anlatılması ise birtakım mecazlar üzerinden tarifi kolaylaştırıp anlaşılır kılmak içindir.⁸⁹⁶ Ayrıca eserde ilâhî güzelliğin insan üzerinden anlatılması, insanın ilâhî asara ayna olmasının da bir göstergesidir. Bu ise tasavvuftaki gibi "her ne kadar suret ve şekil bahis konusu değilse de kul ile Allah arasında bâtinî bir münasebet"⁸⁹⁷ olduğunun göstergesidir.

Ruh, Hüsn'ü bulduğunda vuslata ermiş ve hakikatı bilmiştir. Yalnız, bu mertebeye gelene kadar gerideki her şeyi, Beden ülkesi yıkılmış, harab olmuş, tüm varlığı ve birikimi yok olmuştur. Şöyle ki "gerçekten hükümdarlar (krallar) bir ülkeye girdikleri zaman orasını bozguna uğratırlar." (Neml, 34.) ayeti doğrultusunda, kıyaslanamayacak bir durum olsa dahi beden ülkesinin hükümdarı olan Ruh'un, her şeyin sahibi, bütün varlıkların asıl hükümdarı olan Allah'a vasıl olduğunda, ülkesi harab ve perişan olmuş, tüm varlığı yıkılmış, bütün gücü yok olmuştur fakat böylelikle Ruh kendisinden kurtularak kendisini bulmuştur. Vuslat, içinde böyle iki ayrı durumu barındırır. *Fîhi Mâ Fîh*'teki bir ifadeyle "Envarın leşkerlerinden vücud şehri harab olur."⁸⁹⁸ Yâni Allah'a vasıl olduğunda O'ndan gelen nurların yakıcılığı, o nurların askerleri vâsıl olanı harab eder.

⁸⁹² Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, s.185.

⁸⁹³ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 539.

⁸⁹⁴ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 156.

⁸⁹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 534.

⁸⁹⁶ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 23, 24,

⁸⁹⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 553.

⁸⁹⁸ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 113.

Ruh'un Hüs'n'ü bulduğu, anladığı noktada insanın anlamı ve kemâli ortaya çıkar. Çünkü insan "ahseni takvim" olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla başa dönecek olursak, Ruh yolculuğun sonunda yaratılışında var olan bu güzelliğe ulaşmış, Hüs'n'ün kendisinde olduğunu, kendisi olduğunu görmüş ve bilmıştır.⁸⁹⁹ Bu son aslında öze dönüştür, yaratılıştaki başa dönüştür.

1. Naz, Girişme, İşve ve Şive

Hüs'n'ün, tâbileri olan naz, girişme, işve ve şiveyi yanına alıp Ruh'a gelmesi Ruh'un belli bir aşamayı geçip mertebesinin yükselmesinden sonra kendisine uygun bir dost aramasıyla olmuştur. Ruh'un bu talebi Hüs'n tarafından malum olunmuş gibi Hüs'n de Ruh'a gitmeye karar verir.⁹⁰⁰ Burada önemli bir nokta olarak, insan için önce talep, istek, niyet olması gerekir ki sonrasında Allah kula cevap verir. Önce kul Allah'a yönelir ve bunun üzerine Allah kula mukabele eder.

Naz, girişme, işve ve şive Hüs'n'ün ayrılmaz arkadaşlarıdır ve Hüs'n ile beraber Ruh'a gelip (Beden üzerinde) kimi kaşa, kimi göze, kimi boya olacak şekilde onun dört bir yanına yerleşirler.⁹⁰¹ Tasavvufî olarak bu durum bize kudsi hadis olan Allah'ın kulunu sevdikten sonra onun gören gözü tutan eli olması hadisini hatırlatır ki bu tasavvufun temellerinin de dayandırıldığı hadis olması bakımından önemlidir.⁹⁰² Hüs'n'ün bu arkadaşları Ruh'a geldikten sonra Ruh'un parlaklığını, huzurunu ve güvenliğini arttırlar.⁹⁰³ Nihayet ma'suka 'dil-ârâm' derler; yâni gönül onunla karar ve rahat eder.⁹⁰⁴ Tasavvufta naz "Âşıkın ma'sûka kuvvet vermesidir."⁹⁰⁵

İşve de "Cemâlin tecellisidir."⁹⁰⁶ Genel olarak da işve, cilve, naz; eserlerin suretlerindeki sonsuz tecellidir.⁹⁰⁷

⁸⁹⁹ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 36.

⁹⁰⁰ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 22.

⁹⁰¹ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 23.

⁹⁰² Bkz. "Allah Teâla Hazretleri şöyle ferman buyurdu:"

"Kim benim veli kuluma düşmanlık ederse ben de ona harp ilan ederim. Kulumu bana yaklaştıran şeyler arasında en çok hoşuma gideni, ona farz kıldığım (aynî veya kifaye) şeyleri eda etmesidir. Kulum bana nafile ibadetlerle yaklaşmaya devam eder, sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi artık ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı (aklettiği kalbi, konuştuğu dili) olurum. Benden bir şey isteyince onu veririm, benden sığınma talep etti mi onu himayeme alır, korurum. Ben yapacağım bir şeyde, mü'min kulumun ruhunu kabzetmedeki tereddüdüm kadar hiç tereddüte düşmedim: O ölümü sevmez, ben de onun sevmediği şeyi sevmem." (Buhârî, Rikak 38.)

⁹⁰³ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 24.

⁹⁰⁴ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 60.

⁹⁰⁵ İZ, *Tasavvuf*, s. 160.

⁹⁰⁶ İZ, *Tasavvuf*, s.159.

I. B. AŞK(SEVGİ- MUHABBET)

Aşk ve Muhabbet eserde iki farklı kahraman olarak geçer. Ruh, Beden ülkesine gelip oradaki şehirleri gezerken Muhabbet’i; Gönül şehrinin altı görevlisinin iyi olan üç görevlisinden biri ve ülfet bağlarını harekete geçiren kişi olarak görür.⁹⁰⁸ Muhabbet, Ruhun Gönül şehrindeki dostu olur. Aşk ise Muhabbetin her hünerde mahir bir arkadaşı, dostu olarak geçer.⁹⁰⁹ Ruhun ülkesi saldırıya uğradığında, Muhabbet de kendi dostu olan Aşk’a Ruh için yardım istemeye gider fakat Aşk, Güzellik(Hüsn)’in olmadığı yere gidemeyeceğini belirtip onu reddeder. Daha sonra Ruh’a Hüsn geldiğinde Aşk da gelir.

Mustafa El-Bağdadî incelediğimiz bu eserin *Hikâye-i Ruh* olarak yaptığı tercümesinin başında, aşk hakkında şöyle bir beyit vermiştir:

“Ger ışk ne bûdî vü gam-ı ilk ne bûdî

Çendîn sohen-i nagz ki goftî ki şonîdî (Aşk olmasaydı ve aşkın gamı olmasaydı, bu kadar özlü sözü kim söyler, kim işitirdi?)⁹¹⁰

Bunun gibi, aşk konusunda tasavvufta çok söz söylenmiş fakat bu konu Yaratıcı ile ilgili olduğu için daha çok muhabbet kavramıyla tarif edilmiştir.⁹¹¹ Muhabbet tek başına açıklanmaya yeterli değildir çünkü o en iyi aşk kavramı ile birlikte ifade edilebilir.⁹¹² “Sevgi, gönlün zevk aldığı şey’e meyletmesi demektir. Bu meyil kuvvetleşirse, buna aşk derler.”⁹¹³ Bir başka tabirle “aşkın mânâsı ifrat derecede sevgidir.”⁹¹⁴ Öyle ki, ifrat derecesindeki bu sevgi ateşe benzer ve mâşuktan başka her şeyi yakıp yok eder.⁹¹⁵ Haliyle bu iki kavram birbirinden ayrı gibi görünse de birbirini tamamlayan alt-üst kavramlardır. Eserdeki kurgu da bu şekildedir.

Yaratıklarla ilgili mahabbet zevk verir, yaratıcı ile mahabbet insanı mahveder.⁹¹⁶ Bu yönüyle aşk ve muhabbet “sevgili tarafından gelip kalbe yerleşen

⁹⁰⁷ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 183.

⁹⁰⁸ Fuzûlî, *Risâle-i Sihat ve Maraz*, s. 7.

⁹⁰⁹ Fuzûlî, *Risâle-i Sihat ve Maraz*, s. 11.

⁹¹⁰ Fuzûlî, *Ruhun Yolculuğu*, haz.lar: Çiçekler ve Kaçar, s. 41. Ayrıca bkz. Fuzûlî, *Hikaye-i Ruh*, trc.. Mustafa el-Bağdadî, s.2b.

⁹¹¹ Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s.373.

⁹¹² Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s.589.

⁹¹³ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 538.

⁹¹⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 2, s. 697.

⁹¹⁵ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.208.

⁹¹⁶ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s.164.

bir belâ ve imtihandır.”⁹¹⁷ “Aşk misafiri geldiği vakit hâneye sığmaz. Hâneyi tahrip edip yeniden binalar yapar ve padişahın perdeleri ve berdâberdi ve leşkerleri ve debdebesi onun evine sığmaz ve o perdeler bu kapının lâyıki olmaz. Öyle hadsiz debdebe için hadsiz bir mahâl lazımdır. Perdeleri astıkları vakit bu âlemin perdelerinin hilafına olarak aydınlıklar bahşeder ve hicaplar kalkar ve gizlilikler âşikâr olur. Bu âlemin perdeleri ise hicabı tezyid ederler. Bu perdeler o perdelerin aksinedir.”⁹¹⁸ Eserde de Ruh’un peşine düştüğü Aşkın beraberindeki Hüsn, onu ve ülkesini harab etmiştir. Bu, Aşk’ın, Hüsn’ü arayan Ruh’a söylediği şu sözden anlaşılır: “Hüsn’ün makamı nasipsizliktir, yokluktur; onunla tanışmak için ise kişinin kendisinden ayrılması gerekir.”⁹¹⁹ Bu doğrultuda tasavvufta da şöyle denmiştir: “Hub (sevgi), iki kelimeden oluşur: “Ha” ve “Ba”. Bu şunu ifade eder: Kim severse, ruhundan ve bedeninden sıyrılıp çıksın (her şeyini sevdiğine versin.)⁹²⁰ Bu aslında bir nevi “sevenin sıfatlarının yerine sevilenin sıfatlarının geçmesi”⁹²¹ durumudur ki bu da vahdet-i vücuda işaret eder. Ayrıca muhabbet “sevenin kendi sıfatlarını mahvedip (ortadan kaldırıp) sevdiğinin zâtını ispat etmektir.”⁹²² Yâni burada “sevgili bâki olunca sevenin fâni olması lazım gelir.”⁹²³ Bu da şunu gösterir ki “Muhabbet seni senden yok edip senden sana yönelecek bir şey’i bırakmamaktır.”⁹²⁴ Muhabbet mârifetin, yâni Allah’ı bilmenin sonucunda zarurî olarak ortaya çıkar.⁹²⁵ Mârifet arttıkça da muhabbet artar. Mârifet olmadan muhabbet olmaz; çünkü kişi ancak bilip tanıdığını sevebilir. Dolayısıyla “mârifet ve idrâk olmadan sevgi gerçekleşmez.”⁹²⁶

Ruh’un arayıp bulamadığını sandığı ama bulup da bulduğunun farkında olmadığı durum, Hüsn ile yâni Mahbûb ile muhib arasındaki “mekân farklılığı”⁹²⁷ sebebiyle olabilir.⁹²⁸ Ne zaman ki Ruh belli aşamalardan geçerek belli bir seviyeye

⁹¹⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s.594.

⁹¹⁸ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 143.

⁹¹⁹ Fuzûlî, *Risâle-i Sihhat ve Maraz*, s. 26.

⁹²⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 603. Burada hâ ruha, bâ da bedene işaret ediyor.

⁹²¹ Serrâ et-Tûsî, *el-Lüma’*, 2001, s. 55. Bu sözün mânâsı kudsî hadiste anlatılan: “Ben onu sevince gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olurum.” gerçeğidir. Buhari, Rikak, 38.

⁹²² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s.591.

⁹²³ Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s.374.

⁹²⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s.647.

⁹²⁵ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s.545, 546, 570.

⁹²⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s.538.

⁹²⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l Kulûb*, cilt, 3 s.219.

⁹²⁸ Kul talep edilenin tamamına bakmadığı ve rağbet edilenin yapısına vâkıf olmadığı zaman Rabbi onu mahbûb makamına kor. Onu sığdırır, şefkat gösterir, onu gözler, Zâtı ile onunla yüzleşir. Kul da

yükselir, o zaman neyi aradığının da neyi bulduğunun da farkına varır. Bu ise Ruh'un idrâkinin açılması ve belli seviyeye yükselmesiyle olur.⁹²⁹

Tasavvufta muhabbet kişiyi “hem kör hem sağır eden şeydir.”⁹³⁰ Zâten “Kalpte sevgiliden başka ne varsa hepsini silip yok ettiği için muhabbete bu isim verilmiştir.”⁹³¹ Tasavvufta, “Beden, ruh sayesinde ayakta durduğu gibi kalp de muhabbet sayesinde kâimdir.”⁹³² Eserde de Ruh, yolculuğunun sonunda bu merhaleye ulaşmış, suretinin ötesinde görüp bulduğu mânâ hariç her şey, Akıl da Aşk da ondan dışarda kalmıştır.⁹³³ *Âvârif*'teki ifadeyle Ruh, muhabbet sınırına girdiğinde bütün varlığından çıkmış haldedir.⁹³⁴ Yine tasavvufta ârifin Allah'ın huzurunda olmasının belirtisi “şahid zuhur edip şevâhid(şahidler) fâni ve hisler gidip ihlas mahvolduğu zaman”⁹³⁵ ortaya çıkar, denmiştir. Eserde Ruh Hakk'ın huzurunda, Hakk'la birlikte olduğu zaman benliğinden ve bedenî engellerden sıyrılmış, “aslî menziline ulaşmış”⁹³⁶, tasavvufta ârifin son mertebesi olan ve “tıpkı olmadan evvel olduğu gibi olunca”⁹³⁷ olan mertebeye ulaşmıştır.

I. C. ÂŞIK(LIK)

İnsan görmediği ve işitmediği ve anlamadığı şeyin tâlib ve âşığıdır ve gece ve gündüz onu arar durur.⁹³⁸ Tasavvufta âşık kavramının yerinde derviş, salık, yolcu, talib, sûfî, mutasavvıf, mürid, muhib gibi isimlerle anılan, tek ve nihaî amacı Allah'a ölmeden önce ulaşmak olan kişi vardır. Tasavvufta âşık, genel olarak belâ, sıkıntı, zorluk, hastalık, fakirlik, gibi konularla imtihan olan, özleyen, inleyen fakat başına gelenlerin Allah'tan geldiğini bildiği için ve Allah aşkına sahip olduğu için şükreden veya sabreden kişidir.

Bu durum *Lüma* 'da şöyle belirtilmektedir:

O'na yönelir, böbürlenmeden O'nun yakınlığına koşar. Yüzünde başka bir yüz, elinde başka bir el görmeksizin kayyumiyetini müşahede ederek şahitliğini ifa eder. Bu, ariflerden talep sahibi olanların varmak istedikleri son noktadır. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l Kulûb*, cilt 3. s. 238.

⁹²⁹ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 36.

⁹³⁰ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 165.

⁹³¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, 592. Ayrıca bakınız: Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 368.

⁹³² Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 368.

⁹³³ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 36.

⁹³⁴ Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 655.

⁹³⁵ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 200.

⁹³⁶ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 36.

⁹³⁷ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 200.

⁹³⁸ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 104.

*“Dünyada âşıktan daha tâlihsiz kimse yoktur,
Her ne kadar nefis, aşkla zevkin tadına erse de.
Âşık her dem ağlar bir halde görürsün,
Kâh ayrılık korkusuyla kâh özlem duygusuyla.
Sevgilisinden ayrılınca özlem ve hasretle ağlar,
Kavuşunca tekrar ayrılışım korkusuyla.
Ayrılık deminde gözleri ağlamaktan yanar,
Vuslat ânında da gözyaşlarından kızarır.”⁹³⁹*

Âşık sevendir, sevdiğine kavuşmak için çabalar. Muhibdir, Muhibub’unu arar. Muhib, ilâhî dergâhın eşiğinde Hakk’tan gelecek tecelli ve varidâtı bekler durur. Bunun için “kapısının üzerini tehzib eder, temizler. Bedenini ve kalbini yâni ‘kapıyı’ temizler. Orası temizlendiğinde kurbiyet kâtipleri gelir ve o kapıdan içeri girer. Hüküm kapının üzerinde güzellik olur, ilim ise o kapının iç tarafını güzelleştirir.”⁹⁴⁰

Eserde âşık olan, tâlib olan Ruh’tur ve Hüsn’ü arar durur.

I. D. MÂŞUK(LUK)

Tasavvufta mâşuktan kasıd; kulların dostu, yâri, velisi, matlûbu, mahbûbu olan Allah’tır. Eserde mâşuk olan, yâni sevilip istenen, mahbûb veya matlub hepsi aynı olan Hüsn’dür. “Âşıklık” ve “Mâşukluk”, Ruh ikisinin de kendi halleri olduğunu farkettiğinde önemlerini yitirir; o hikâyenin tek kahramanıdır.⁹⁴¹ Çünkü Ruh burada tasavvuftaki gibi “İnsanın, ruhunun derinliklerinde nakşedilmiş olan Allah”⁹⁴² ile Bir olma haline erişmiştir.⁹⁴³ Mâşuk aynı zamanda mahbûbdur. Mahbûb’a duyulan muhabbet “Zât-ı İlâhî’nin hakîkatinin nurundandır. İşte bu nedenle de bu makamın tarifi çok zor, ilmi ise çok tatlıdır.”⁹⁴⁴ “Mahbûb’un hali, tavsif edilemeyecek kadar ulvi olduğu için O’nu anlatmamız mümkün olmamaktadır. Sevdiğini işiten, gören, sarıp alan ve sevdiğine mâni olabilen nasıl tavsif edilebilir? O, sevdiği kuluyla öylesine bütünleşir ki, onun kulağı, gözü, kalbi, eli ve destekçisi

⁹³⁹ Serrac et-Tüsî, *el-Lüma’*, 2001, s. 210.

⁹⁴⁰ Geylânî, *Cilâu’l Hâtr*, s. 204.

⁹⁴¹ Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, s. 235.

⁹⁴² Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 137.

⁹⁴³ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 36.

⁹⁴⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb*, cilt 3, s. 225.

olur.”⁹⁴⁵ Yine bu da muhabbetin “iradeyi yok etmek, bütün sıfat ve ihtiyaçları yakıp mahvetmek” olduğunun göstergesidir.⁹⁴⁶ Sonuç olarak “Muhabbetin hakîkati, bütün varlığını sevdiğine hibe (ve feda) edip sana senden hiçbir şey bırakmamandır.”⁹⁴⁷

Ruh’un Hüsn’e doğru olan bu yolculuğunda Gazzâlî’nin ifadesiyle “Muhabbet ve sevgiye ancak Allahu Teâlâ’nın layık olduğu ve en büyük zevkin Allahu Teâlâ’nın cemaline bakmak olduğu” ortaya çıkmış olur.⁹⁴⁸ Dolayısıyla tasavvufta olduğu gibi “sevgiliyi görmek, cisme gıda gibidir. Gördükçe muhabbet artar.”⁹⁴⁹

II. SEYR Ü SÜLÛK İLE İLGİLİ KAVRAMLAR

II. A. SEFER (YOL)

Seyr-i sülûk, “muhabbet yollarından özel bir yoldur.”⁹⁵⁰ Bu yol Allah’a varmakla birlikte bu yolun yoldaşı da yine bizzât Allah’tır.⁹⁵¹ Ruhun yolu, Allah’a giden ve vuslata varan bir yoldur yâni tasavvuftaki tarik-i Hakk’tır. Bununla birlikte çeşitli meşakkat ve zorluklar barındıran, tuzaklarla, engellerle dolu bir yoldur. Bu da gösterir ki tasavvufta olduğu gibi yolculuğun “hem faydaları hem de afetleri vardır.”⁹⁵² Ruh her ikisini de yaşamıştır. Bu bir anlamda iyi olmuştur. Çünkü *Kûtül Kulûb*’daki ifadeyle “yol halinin doğuracağı meşakkat ve sıkıntılar, ard arda öğreneceği hakîkatler, nefsi alışmış olduğu mecradan çıkartacak ve gerçek yüzünün ortaya çıkmasına zemin hazırlayacaktır.”⁹⁵³ Ruh da eserde bu şekilde yolda önce nefsini tanımış, imtihanlarla nefsin afetlerini atlatmış, kendini bilmiş sonra da Rabbini tanıyıp bilmiştir.⁹⁵⁴ Bu şekilde “kesretten vahdete doğru bir yolculuk” gerçekleştirmiştir.⁹⁵⁵ Eserde ifade edilmese de hikâyedeki olayların mânevî

⁹⁴⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l Kulûb*, c.3. s. 223. Ayrıca bakınız: Buhari, Rikak, 38.

⁹⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 647.

⁹⁴⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 592.

⁹⁴⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 534.

⁹⁴⁹ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s.156. (İbnü’l Arabî, El-Fütühât, III, 593.)

⁹⁵⁰ Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, s.653.

⁹⁵¹ Bkz. Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 239. Ayrıca bkz. Al-i İmran, 173.

⁹⁵² Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 2, 625.

⁹⁵³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l- Kulûb*, cilt 4, s. 193.

⁹⁵⁴ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 29-36.

⁹⁵⁵ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 4. Baskı, Sufi Kitap, Ekim 2013, s. 237.

ilerleyişinden “Seyr ü sülûkün mertebelerini”⁹⁵⁶ bir bir geçtiği anlaşılmıştır. Dolayısıyla bu sefer bir anlamda da “nefisten sefer etmek (onun çirkin sıfatlarından ayrılmak)” şeklinde gerçekleşmiştir.⁹⁵⁷ Zâten “seferdeki maksatlardan biri de nefislerdeki incelikleri keşfetmek, onun ruunet (bencillik) ve davalarını açığa çıkarmaktır.”⁹⁵⁸ Bu bağlamda, sefere sefer denmesinin sebebi de insanın ahlâkını ve gizli yönlerini açığa çıkarmasıdır.⁹⁵⁹ Ayrıca “yerde ve gökteki gizlilikler sefer ile açığa çıkar.”⁹⁶⁰ Ruh da yerde yâni yeryüzünü temsil eden ve beden ülkesinin içi olan maddî âlemi ile gökyüzünü temsil eden ve beden ülkesinin mânevî âlemi yâni dışı üzerinde seferler etmiş, bu seferler sonucunda ruh, “gizli bir hazine”yi keşfetmiştir.⁹⁶¹ Yâni O’nu bilmiştir. Aslında buradaki gizlilik, ortaya çıkmak iken ortaya çıkmak da gizlenmek demektir. Bu tezât gibi görünen durum, her iki taraf için geçerlidir. Şöyle ki; varlık Allah’a atfedildiğinde kul yok olur çünkü tek gerçek varlık O’dur; varlık kula yâni kişinin kendisine atfedildiğinde ise onda Allah yok olur yâni kişi Gerçek Varlık olmaz. Dolayısıyla kul gerçekte O’nunla vardır ve varlığı O’nunla kâimdir. Bu durumun başka bir şekilde tarifi şöyle yapılabilir: “İnsanın Rabbine duyduğu muhabbet ve aşk, bir şeyin kaynağına/çıkış noktasına ve vatanına duyduğu özlemdir; gizli olan varlığın zuhura/ortaya çıkmasıyla, O’ndan ayrılık vuku bulmuş ve insan bu fâni/geçici dünyaya düşmüştür.”⁹⁶² Kişi bu dünyada O’nu tekrar bulmak için de kendisini gizlemesi/kaybetmesi/yok etmesi gerekmektedir. Kendisinden, benliğinden, nefisinden, dünya ve dünyalıklardan sıyrılıp kurtulması gerekmektedir. Dolayısıyla kul kendisini kaybettiğinde O’nu bulurken O’nu kaybettiğinde hiçbir şey bulamaz. Bunu şu sözle açıklamak daha uygun olur. Hikem-i Ataiye, hikmetli sözlerinden birinde şöyle der:

⁹⁵⁶ Detaylı bilgi için bakınız: Mahir İz, *Tasavvuf*, s.172, 173. Ayrıca bakınız: M. Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 237, 238, 239.

⁹⁵⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 545.

⁹⁵⁸ Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, s.149.

⁹⁵⁹ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, 547; Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, 149; Gazzâlî, *İhyâ*, 2015 cilt 1, s. 750; Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 2, s. 627.

⁹⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 2, s. 627.

⁹⁶¹ Bkz. *Keşfü’l Hafâ*, II, 132. (2016) Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim. Bilinmek için mahlûkâtı yarattım.

⁹⁶² Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s.158.

Mâzâ vecede men fekâdehû ve mâzâ fekâde men vecedeh -.Cenâb-ı Hakkı bulan neyi kaybeder? Ve Onu kaybeden neyi kazanır?”⁹⁶³

Eserde geçen yol, her tarafı karışıklıklarla dolu olan, yolcuyla yokluk ülkesine götüren ve Hüsn'e ulaşılması zor olan bir niteliktedir.⁹⁶⁴ Yunus Emre'nin “Bu yol uzaktır menzili çoktur / Geçidi yoktur derin sular var”⁹⁶⁵ dizeleri de Ruh'un yolculuktaki zorlanmasını anlatan mâhiyettir.

Eserin birinci bölümünde Ruh, çeşitli âlemlerden geçerek yaptığı ilk seferde beden ülkesini kendisine konak edindir. Vücudun maddî ve mânevî noktalarını bu sefer sırasında keşfeder. Ama bu keşif, onu bilmediği başka bir yola ve yolculuğa çıkaracak kapıya götürecektir. Beden ülkesindeki macerasından sonra kendinden kendine de yolculuk eder. Bu şekilde önce kendisini yâni nefsini bilmiş olur. Sonra da Rabb'ini bilmiş olur.

Tasavvufî açıdan, “Kişi sefer vasıtasıyla huylarını tanıyıp nefsin aczinin, zaaf ve kötülüğünün farkına vararak nefsinde yapabileceklerini görme imkânına kavuşacak ve kötü huylarını değiştirmeye, en azından onlara karşı koymaya çalışacaktır. Nefsinin iddialarına inanmadığı gibi, onun hile ve şerrinden emin olmayacaktır.”⁹⁶⁶ Eserde de buna benzer bir akış vardır.

Tasavvufta sefer zahirî sefer ve batınî sefer olmak üzere iki çeşittir ve en makbul olanı batınî seferdir.⁹⁶⁷ Sefer yapan kişi “zâhirî (ve bedeni) ile sefer yaptığı gibi, batını (ve ruhu) ile de hevâ ve hevesinden sefer eder, onlardan uzaklaşır.”⁹⁶⁸ Eserin başkahramanı Ruh her iki seferi de yapmıştır.

A. 1. Zâhirî Sefer

Ruh, Beden Ülkesi'ne geldikten sonra ilk seferini eserin birinci bölümünde, ülkenin içinde, yâni Beden'in iç organlarındaki üç ana merkez olan Dimağ/ beyin, Ciğer ve Kalp/Gönül üzerinde, maddî bir sefer olarak yapmıştır. Bu yolculukta Beden'in maddî iç âlemini yâni Beden ülkesinin şehirlerini keşfetmiştir. İki kısım

⁹⁶³ <https://www.yeniakit.com.tr/haber/allahi-bulan-neyi-kaybeder-ve-onu-kaybeden-neyi-kazanir-sozu-kime-aittir-279122.html> (24.08.2020) (İbn-i Atâillah el-İskenderî, *Şerhü'l-Hikemi'l-Atâiye*, s.208)

⁹⁶⁴ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 28.

⁹⁶⁵ Teymur Erol, “Klasik Türk Şiirinde Derviş Tipi”, *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 10, Sayı: 17, 2009/2, s. 336.

⁹⁶⁶ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2001, s. 159.

⁹⁶⁷ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 2, s. 621.

⁹⁶⁸ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 407.

olan seferin ilkinin “bir yerden bir yere giderek beden ile yapılanını” yâni maddî olanını bu şekilde ülkenin şehirlerini gezerek iç hasselerle gerçekleştirmiştir.⁹⁶⁹ Buna Ruh’un yaptığı yeryüzü seferi de denilebilir.⁹⁷⁰ Çünkü Beden eserde, Ruh’un gelip vatan edindiği yeryüzünü temsil etmektedir. Ruh bu ilk seferini Akl’ın rehberliğinde yapmıştır.

Bu seferin başlangıcı ruhlar âlemine dayanmaktadır. İnsan, yok iken var edilmiş, var edilip belli aşamalardan geçirilerek cisme büründürülmüş ve çeşitli âlemlerden geçirilerek sefer etmiş, nihayetinde insanlık âleminde inerek beden diyarına konmuştur. Bu bir keramettir ki tasavvufî yönden insanı “hâl-i süfliden hâl-i ulviye getirir.”⁹⁷¹ Lakin bu durak insanın son durağı da değildir. İnsan geldiği yere döndüğünde yolculuğu son bulacaktır.

A. 2. Bâtınî Sefer

Ruh bu ikinci seferini eserin ikinci bölümünde Beden Ülkesi’nin dış yüzeyinde fakat mânevî olarak gerçekleştirmiştir. Yâni bu sefer ilkinin tersi olarak zâhirde olmuş ama mecazen mânevî bir sefer olmuştur. Böylelikle Beden’in mânevî âlemi keşfolunmuştur. İki kısım olan seferin ikincisini “kalp ile olup bir sıfattan diğerine yükselmek şeklinde olanını” mânevî ve mecâzî olarak gerçekleştirmiştir. Ruh eserin ikinci bölümünde yaptığı bu mânevî seferi, Aşk rehberliğinde Hüsn’e ulaşmak için yapmış ve çeşitli güçlükleri aşarak maksuda vasıl olmuştur. Ruh’un bu ikinci seferine tasavvuftaki “gökyüzü seferi” de denilebilir⁹⁷². Çünkü bu sefer mânevî âlemleri keşfetmek üzere yapılmıştır.

Ruhun, bedeninin bânında ama maddî olarak yaptığı ilk seferle, bedeninin zâhirinde ama mânevî olarak yaptığı ikinci sefer arasındaki zıt durum eserin geneline hâkim olan zıtlık ile ve dört unsur ezdadıyla uyumludur. Bu konuda Gazzâlî’nin *İhyâ*’daki şu sözü örnek verilebilir: “İnsanlar görmek için gözünüzü açın derler. Ben ise görebilmeniz için gözünüzü kapayın derim.”⁹⁷³

⁹⁶⁹ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 542.

⁹⁷⁰ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 542.

⁹⁷¹ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 109.

⁹⁷² Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, 542.

⁹⁷³ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 2, s. 628.

II. B. YOLCU (SÂLIK, MÜRİD)

Eserde âlemlerden geçerek Beden Ülkesine seyahat eden, Beden Ülkesinin de içinde ve dışında yolculuk eden kişi Ruh'tur.⁹⁷⁴ Esasında bu yolcu, başlangıç itibâriyle ham bir halde ve kendinden, kendisindeki hazineden habersizdir. Badireli bir yolculuk sürecinden sonra olgunlaşmıştır. Tasavvuftaki yolculuk da kolay değildir. Yolcuyu bekleyen birçok tehlike, tuzak ve engel vardır. Çünkü “yolculuk bir ihtilat olduğu gibi, üstelik meşgale ve meşakatlere katlanmaktır.”⁹⁷⁵

İslâm'da genel olarak her insan bu dünyada garip bir yolcudur. Bu dünya ise insanın yolculuğu sürecinde bir ağaç gölgesinde kısa bir mola verip dinlendiği, yolculuğa devam etmek için güç topladığı bir durak yerine benzer.⁹⁷⁶ Tasavvufta “yolcunun niyeti, kalbin düzelmesi, nefsin riyazeti, halinin açığa çıkarılması ve sıfatlarının sınanmasıdır. Çünkü nefis, kendi yurdunda boyun eğme ve teslimiyete daha yatkındır. Muhtemelen yolculukta da kulun isteklerine boyun eğecek ve karşı gelmeyecektir.”⁹⁷⁷ Demek ki tasavvuf erbabının yolculuğu nefsi terbiye etmek, tabiat haline getirdiği alışkanlıklardan kurtulmak ve böylece bunların Allah ile arada engel olma durumunu ortadan kaldırmak içindir. Çünkü ancak bu sayede yolculuktaki gurbetlik halinin verdiği zilletini izzete çevirebilir ve ancak bu sayede Rabb'ile yakınlık kurabilir.⁹⁷⁸

II. C. YOLCULUK (SEYR Ü SÜLÛK)

Tasavvuf yolunda çok büyük bir öneme sahip olan, hatta bu yolun olmazsa olmazı olan yolculuk, yâni seyr ü sülûk, “aranan ve arzu edilen şeye ulaşmaya bir sebeptir.”⁹⁷⁹ Eserde Ruh'un aradığı şey Hüsn'dür, arzu ettiği şey ise ona kavuşup onunla dost olmaktır.⁹⁸⁰ Ruh bu yolculuğa başlamadan önce Aşk, Hüsn'e giden yolun çok zorlu ve karışık olduğunu söylemiş fakat Ruh, Hüsn'e ulaşma isteğinden vazgeçmemiştir. Bu, salikin yâni Ruh'un yolculuktaki niyet ve kararlılığını gösterir.

Tasavvufta yolcunun yolculuktaki amaç ve niyeti; Allah'ın esma, sıfat ve ef'alinin yansımalarını aramak, O'nun delillerini ve eserlerini temâşa etmek,

⁹⁷⁴ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, ss. 3, 28.

⁹⁷⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 2, s. 627.

⁹⁷⁶ Bkz. Tirmizi, *Zühd*, 25.

⁹⁷⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l Kulûb*, cilt 4. s. 193.

⁹⁷⁸ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 2, s.262; cilt 3, s.173.

⁹⁷⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 2, s. 621.

⁹⁸⁰ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 28.

bunlardan ibret almak ve bunlar üzerine tefekkür etmek üzerine yoğunlaşır.⁹⁸¹ Eserde ruhun yolculuğu belli bir aşamadan sonra böyle bir yöne evrilir. Aslında hikâyenin tamamı seyr ü sülûk'un getirdiği haller ve duraklar olarak yorumlanabilir. Tasavvufta "Seyrü sülûk yoluyla Allah'a gidenlerin yolu çok uzundur. Bu yol riyâzet (nefsi çeşitli zorluklarla terbiye) yoludur."⁹⁸² Bunda başarılı olmak için de sâlik yolculukta Hakk'ı görüp bulmasına perde olan maddî âleme karşı gözünü kapatmalıdır.⁹⁸³ Yolculuk bir anlamda Allah Teâlâ'nın yeryüzüne yerleştirdiği delilleri de ortaya çıkarmaktadır.⁹⁸⁴ Dolayısıyla sâlikin yolculuğu bir anlamda onu hakîkate ulaştıracak olan yöntemdir.⁹⁸⁵

Tasavvufta yolculuğun sıkıntıları çoktur çünkü yolculuk, "müridin himmet ve tasasını dağıtırken ariflerin tasasını yoğunlaştırır. Zayıf kimselerin kalplerini meşgul ederken, kuvvet sahiplerinin kalplerini rahatlatır."⁹⁸⁶ Eserde Ruh'un yolculuğu da çetrefilli geçmiş, nefis ile mücadele vermiş, rahatını terk etmiş; arayışın zorluğunu, bulmanın yanılmasını yaşamıştır.⁹⁸⁷ Tasavvufta seyr ü sülûk, Allah yolundaki birbirinden büyük olan zorlukları atlatmakla dünyaya meylettiren şeylerden kurtulmakla mümkün olur.⁹⁸⁸ Dolayısıyla yolculukta yolu kesen birçok engel olabilir, bunlarla baş etmek ve engellerin üstesinden gelmek yolcunun görevidir.

Ruh'un yolculuğu sadece Beden içinde ve üzerinde gibi görülse de aslında o âlemler arasında çok uzun bir yolculuğa çıkmıştır. Aslında o Allah'tan gelip Allah'a gitmektedir. Böylelikle Ruh, *Avârif*'teki ifadeyle "gaflet vatanlarından Allah'a yakınlık mahallelerine hareket etmektedir."⁹⁸⁹

Bu yolculukta Ruh ülkesini terk etmiş yâni Beden diyarını, yâni dünyayı terketmiştir. Bir nevi kendinden geçmiş, kendisinden kurtulmuştur. Ruh'u hakîkate ulaştıracak olan ikinci yolculuk, mecazda beden üzerinde, ayakaltından yâni tabandan başlayıp tepeye yâni başa kadar varan ama gerçekte ruhanî, kalbî ve mecazî imtihan ile zorluklardan geçerek yapılmıştır.

⁹⁸¹ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l Kulûb*, cilt 4. s. 192.

⁹⁸² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 394.

⁹⁸³ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 101.

⁹⁸⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, cilt 4, s. 192.

⁹⁸⁵ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 178.

⁹⁸⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l Kulûb*, cilt 4. s.199.

⁹⁸⁷ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, ss. 28-36.

⁹⁸⁸ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 175.

⁹⁸⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 149.

II. D. REHBER (MÜRŞİD)

Yolculuk rehbersiz olmaz. Mürid yolda olduğu sürece rehberine muhtaçtır.⁹⁹⁰ Yolculuğun sonucunda istenilenin elde edilip edilmeyeceği adeta rehberine göre belirlenir. Eserde genel olarak Beden diyarının Rehberi Ruh'tur diyebiliriz. Ruh'a da eserin ikinci kısımda geçen seferinde Aşk yol gösterici rehber olmuştur.⁹⁹¹ İnsanlığın rehberi olan Hz.Muhammed (s.a.v.)'in kutsal yolculuğu olan Mirac'daki rehberi de Ceraîl (a.s.) olmuştur. Dolayısıyla yolculukta rehberin önemi çok büyüktür.

Rehberine yoldaş da diyebiliriz. Tasavvufta yoldan önce yoldaş gelir. Sâlik yolculuğa başlamadan önce kendisine bir rehber, bir mürşid edinir ki hem yolun tehlikeleri konusunda onu uyarsın, hem de zorlukları aşmada ona yardımcı olsun. Bu açıdan rehber hem terbiye eder, hem yol gösterir, hem öğretir. Yoldaşların da yoldaşı, rehberlerin de rehberi, kimseye ve hiçbir şeye muhtaç olmayan, herkesin ve her şeyin kendisine muhtaç olduğu yegâne vekil, Aziz ve Celil olan Allah'tır. Tasavvuftaki rehber ve yoldaşın esas budur. Hasbünallahu ve ni'mel vekil.(Allah bize kâfidir. O ne güzel yoldaştır. Âl-i İmrân, 3/ 173) zikriyle kişi kendini Allah'a teslim eder. Böylece tasavvuftaki yolculuğun amacı da dile getirilip hedefe odaklanma gerçekleşmiş olur. Allah "zâtına ulaşmaya kendisinden başka bir yol yapmamıştır."⁹⁹² Yâni O'na ancak O'nunla ulaşılır. Diğer her şey sadece bunun bir sebebidir. "O'na ulaşma gayesi gerçek olunca da illet ve sebepler ortadan kalkar."⁹⁹³

Aşk, mânevî seferdeki rehberlikte, Ruh'un mânevî işlerini yürütme görevini üstlenir. Bu durum, Ruh'un Hüsn'ü görme iştiağıyla başlayan ikinci seferinde gerçekleşir ve Aşk, Ruh'u Hüsn'e, yâni "insan ruhunun 'ruh-ı mutlaka' iştiağı" olan gerçek aşka ulaştırır.⁹⁹⁴ Aslında Ruh'un Aşk ile olan bu yolculuğuna tasavvuftaki "Nefisten Hakk'a rücu' etmek" tâbiri de uygun düşmektedir.⁹⁹⁵

Eserin birinci kısmında Ruh'un maddî işlerini yürütme görevini Akıl üstlenmişti. Dolayısıyla Ruh'un yoldaşı Akıl idi fakat üst üste gelen zorluk ve hastalıklar karşısında Akıl çaresiz kalmıştı. İkinci kısımda Ruh'a Akıl'ın değil de Aşk'ın eşlik etmesi; tasavvufta Allah'a Akıl ile değil Aşk ile ulaşılabilceğini

⁹⁹⁰ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 184.

⁹⁹¹ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 28.

⁹⁹² Er- Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s.490.

⁹⁹³ Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s.312.

⁹⁹⁴ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 208.

⁹⁹⁵ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s.360.

destekler mâhiyettedir. Ayrıca tasavvufta da “akıl sahibini bağlar/toplarken, muhabbet dağıtır ve hayret verir. Akıl ve muhabbet birbirlerine zıttır.”⁹⁹⁶ Haliyle Akıl Hüs'n'e dayanamaz, buna anca Aşk dayanabilir.

II. E. MENZİL (DURAK)

Tasavvufta sefer sürecinde yolcunun konaklama yerleri sırasıyla önce “mârifet vadisine, sonra ilim vadisine, sonra nefisten ve halktan fâni olma vadisine, sonra ne nefis ne de halkın yer almadığı ‘vücut’ vadisine” varmak şeklindedir.⁹⁹⁷ Eserde Ruh Hüs'n'e ulaşmak için çıktığı yolculukta önce Ma‘şukluk Çölü’ndeki menzilleri aşmış⁹⁹⁸, sonra da Âşıklık Diyarındaki menzilleri aşmıştır.⁹⁹⁹ Bunlar biraz ileride açıklanmaktadır. Ruhun en sonki menzili Vahdet-i vücûd olmuştur.

III. SEFERDEN ÖNCE HÜSN’ÜN NUMUNESİ (HÜSN’Ü GÖSTEREN GEÇİCİ BİLGİ VE GÖRÜNTÜLER)

Ruh’un Ten diyarında, yâni tarikatte yol olmadan önce bazı ön bilgiler elde etmesini Şeriat bilgisi olarak düşünebiliriz. Çünkü buradan sonra Tarikat basamağını temsil eden ten/çöl diyarına çıkılacaktır. Dolayısıyla bu kısım, Hüs'n'e yâni Allah’a yolculuktaki ilk kapı olan Şeriat kapısını temsil eder.

III. A. İRADE

Ruh, Hüs'n’ü görmek için önce irade eder. Yâni Aşk’ın Ruh’a anlattığı Hüs'n’ü görmeyi, onun hakikatine ermeyi ister.¹⁰⁰⁰ Tasavvufta irade; nefsanî istekleri, hevâ, heves ve şehveti, boş alışkanlıkları, masivayı terk ederek kalbi tamamen Allah’ı istemeye yönlendirmektir ki bu, Hak yoluna girenlerin ilk adımı sayılır.¹⁰⁰¹ Buna bir nevi “niyet” de denilebilir ve yapılan ameller bu niyet üzerine yapılır. Tasavvuf ıstılahında irade, gönül isteği, kalbin gıda-yı ruhu mutalebe etmesi gibi anlamlara gelir.¹⁰⁰² İrade edene de mürid denir. Müridlerin gönüllerindeki asıl murat Allah’a vuslattır. Bütün bu niyet ve istekler de Allah’ın irade ve dilemesiyle

⁹⁹⁶ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 159.

⁹⁹⁷ Geylânî, *Cilâu’l Hâtır*, s. 55.

⁹⁹⁸ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, ss. 29-32.

⁹⁹⁹ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, ss. 33- 35.

¹⁰⁰⁰ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 26.

¹⁰⁰¹ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s.404, 405.

¹⁰⁰² Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 179.

gerçekleşir. “irade ile kazanılan her şey afet mahalli”¹⁰⁰³ olduğu için tasavvufta sūfî Allah’ın iradesini kendi iradesine tercih eden, yâni iradesini Allah’ın iradesinde eritip yok eden kişidir. Çünkü sūfî varlık iddia etmez ki iradesi olsun! Dolayısıyla “Hakk’ı irade eden, Hakk’ın irade ettiğinden başka bir şey irade etmez.”¹⁰⁰⁴ Kişi, kalbin katettiği mesafeler sonucunda bu noktaya gelir.¹⁰⁰⁵

III. B. ŞEVK- ÜNS

B. 1. Şevk

Şevk demek, hayâlini kemâle erdirmek arzusu demektir.¹⁰⁰⁶ Eserde de Hüsn’ün hayali ile yetinemeyen Ruh onun kendisine ulaşmayı arzu eder.¹⁰⁰⁷ Bu arzu, “kulun sevgilisine kavuşma arzusuyla yanıp kavrulmasıdır.”¹⁰⁰⁸ Çünkü şevk kalpteki muhabbetten (sevgiden), sevilen için doğar ve “kim Allah’ı severse O’na kavuşmak için can atar, şevk ve iştîyak duyar.”¹⁰⁰⁹ Dolayısıyla “âşık devamlı müştaktır.”¹⁰¹⁰ Bu makamda hüzün ve inkisar vardır.¹⁰¹¹

Başka bir yönüyle şevk, bir yönüyle bilinip bir yönüyle bilinmeyen şeye karşı duyulan bir iştîyak, bir arama isteğidir çünkü hiç bilinmeyen bir şey veya her yönüyle bilinen bir şey aranmaz, merak edilmez.¹⁰¹² Kahramanımız Ruh da bu şekilde, sadece vasıflarını duyup bildiği ama kendisini görmediği, tanımadığı Hüsn’ü görmeyi ve bilmeyi, şevk içinde istemiştir.¹⁰¹³ Daha sonra Aşk’ın verdiği aynadaki geçici görüntüyle yetinememiştir, çünkü bu görüntü hayâlden ibarettir. Dolayısıyla Hüsn’e visâli arzu etmiştir. Bunun üzerine yolculuğa çıkmayı göze almıştır. Buna ihlaslı istek de diyebiliriz çünkü eserde “(Ruh’un) sıdk-ı derûn ile talebi” olarak geçer.¹⁰¹⁴

¹⁰⁰³ Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s.189.

¹⁰⁰⁴ Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 219.

¹⁰⁰⁵ Bkz.Geylânî, *Cilâu’l Hâtur*, s. 204.

¹⁰⁰⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 580.

¹⁰⁰⁷ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 27, 28.

¹⁰⁰⁸ Serrac et-Tûsî, *el-Lüma’*, 2001, s. 59.

¹⁰⁰⁹ Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, 2010(b), s. 660.

¹⁰¹⁰ Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, 2010(b), s. 659.

¹⁰¹¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l Kulûb*, cilt 3, s. 211.

¹⁰¹² Bkz.Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 580.

¹⁰¹³ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 26.

¹⁰¹⁴ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 28.

B. 2. Üns

Üns demek, Allah'ın cemalini düşünmekle kalbin ferahlanıp sevinmesi demektir.¹⁰¹⁵ Cemal şahidi ile kulun kalbine tecelli edince de bu sefer onun bundaki nasibi üns olur.¹⁰¹⁶ Bu açıdan eserde Ruh da Hüsn'ü (Allah'ın cemalini) hayâl ederek O'na yakınlık beslemiştir.¹⁰¹⁷ Üns, kişinin nefsinden ve diğer bütün mevcudattan uzaklaşması ve Allah ile yakınlık içinde baş başa olma durumudur.¹⁰¹⁸ Bu bağlamda ünsiyet “ruhun yakınlık meclisinde sevgili ile konuşmasıdır.”¹⁰¹⁹

Eserde “suret-i hayâlin müşahedesi”ne üns diyebiliriz.¹⁰²⁰ Üns, müşâhedenin iki gereğinden biri olarak şevk ile beraber bulunur ve tam olarak gerçekleşebilmesi için yedi özellikle donanmış olması gerekir ki bunlar; ilim, akıl, edep, güzel ahlâk, cömertlik, kalp selâmeti ve tevazudur.¹⁰²¹ “Üns hali kendisine galebe çalan kimsenin tek arzusu halvet ve yalnızlıktır”, çünkü “Allah ile ünsiyet, başkalarından uzaklaşmayı gerektirir.”¹⁰²² Zâten “Rabb'ine özlem duyarak üzülen, daralan, sıkıntı duyan kimseler, O'ndan başkasıyla sükûnete eremez, O'ndan başkasıyla ülfet edemez.”¹⁰²³ Ünsün hakkı Hakk ile uyanıklıktır.¹⁰²⁴ Eserde, Ruh'un Hüsn'ü aramaya başlarkenki hali de böyledir.

III. C. AYNA- SAFA AYNASI

Ayna tasavvufta ve edebiyatta çokça kullanılan bir metafordur. Tasavvufta ayna olarak kalp tarif edilir ve kişide ne gibi özellikler varsa kalpte o yansır. Kalp, içinde ne barındırıyorrsa dışında o akseder. Bu açıdan kalp tasavvufta ilâhî Zât'a ve Levh-i Mahfuz aynadır fakat bu kalp saf ve temiz halde olursa ancak İlâhî olana ayna olabilir. Nasıl ki ayna kirli, paslı, tozlu ve bulanık olduğunda işlevini görmez, içinde bir şey gösteremez; kalp de o şekilde kirli, paslı ve bulanık olduğunda ilâhî olanı yansıtamaz, asıl yapması gerekeni yapamaz. Bilakis yaptıkları sebebiyle kalpleri paslanmıştır. (Mutaffifin, 83/14) ayetindeki gibi olur. Bu açıdan aynayı yâni

¹⁰¹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 609.

¹⁰¹⁶ Hücvirî, *Keşfü'l- Mahcûb*, s. 434.

¹⁰¹⁷ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 28.

¹⁰¹⁸ Bkz. Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2001, s.61.

¹⁰¹⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 666.

¹⁰²⁰ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 28.

¹⁰²¹ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l- Kulûb*, cilt 3, s. 211; cilt 4, s.258.

¹⁰²² Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 609.

¹⁰²³ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2001, s. 59.

¹⁰²⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 189.

kalbi kirlerden arındırarak temiz hale getirmek gerekir ki yaratılış amacına uygun bir şekilde görevini yerine getirebilsin. Bununla birlikte kalp yalnızca ilâhî şeylerin bir aynası değildir; üstelik bütün bu âlem, Tanrı'nın cemal ve ihtişamının yansıdığı bir ayna olarak düşünülebilir.¹⁰²⁵ Aynanın bu hali ise Levh-i Mahfuz kapısına açılır. Çünkü “Levh-i Mahfuz'dan murad (Bürûc, 85/ 22), müminin kalbidir” denilmiştir.¹⁰²⁶

Tasavvuf şiirinde ayna, ruhun arınmasının ve nefsin öldürülmesinin bir simgesidir.¹⁰²⁷ Ruh bu aşamada hakîkati görmeye başlar ki buna bir nevi yakîn hâsıl olması da denilebilir. Fakat bu hakikat, geçici bir hayâlden ibarettir.¹⁰²⁸ Töhmüt ve illetlerin ortadan kalkmasıyla gerçekleşen yakîn; kalplerin, hakâikiyle Allah'ı safâ-i nazar ile müşahedesidir.¹⁰²⁹ Ruh ayna sayesinde kurbiyeti ve müşahedeyi elde eder. Bu da onu İlâhî Zât'ta yok olmaya götürür.¹⁰³⁰ Buraya kadar, nefis ile mücadele edildikten sonra gönül aynasının kiri silinip ayna parlatılmış ve Hakk'ın tecellilerini müşahedeye hazır hale getirilmiştir. İşte bu biçimde aşığın ayna gibi kalbi, ayna ve suretin kolayca ayırt edilemeyeceği derecede bütünüyle mâşukun suretiyle doludur ve aynadaki mâşuk, aşığın kendisinden daha yakındır: Ayna, âşık ile mâşuku birleştirir.¹⁰³¹

Ruh, Hüsn'ü, ilk olarak eline verilen bir aynada görür. Ruh safâ aynasına yansıyan, Hüsn ve Aşk'a bürünmüş suretin kendi sureti olduğunu anlamaz, bunu başka bir suret sanıp ona hayran olur. Aşk Ruh'a; aynadaki bu görüntünün çok düşmanı olduğunu, bu mananın sayısız iddiacısı olduğunu, bunlara da akıl zincirine bağlanmış divâneler olan Yalancılar, Aldatıcılar ve Riyakârlar denildiğini ve Aynanın onların eline geçmemesi için İdrak hazinesinde, Emânet mühürü ile

¹⁰²⁵ Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, 1. Baskı, çev.: Ekrem Demirli, Kabalcı yay. İstanbul, 2004, s.60.; Ayrıca bkz. Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 1. Baskı, çev. Ekrem Demirli, Kapı yay. İstanbul, 2014, s. 28. (6. Dipnot.)

¹⁰²⁶ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 24.

¹⁰²⁷ Kemâl Sayar, *Sûfî Psikolojisi*, 9.Baskı, Timaş yay., İstanbul, 2013, s. 123.

¹⁰²⁸ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 28.

¹⁰²⁹ Serrac et-Tûsî, *el-Lüma*, s.66.

¹⁰³⁰ Şöyle ki “İsim ve sıfatların mânâlarının bilinmesi, ilâhî ahlâk ve hükümlerin iç yüzünün tanınması, Allah'a yakınlık (=Kurb) makamlarında, Zât'ın nurunun aynasıyla gerçekleşir. Mekan hükmünün nuru kaldırılır ve kul, sanki aynanın yapısının(=kevn) kaldırılışına şahit olarak Zât'ı, bütün nuru ile müşahede eder. Ayna yapısından kaybolur ve kul Allah Teâlâ'nın Kayyumiyeti'nin baskısıyla ayakta durur... Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l- Kulûb*, cilt I, s. 279.

¹⁰³¹ Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, s. 60.

saklanması tembih eder.¹⁰³² Buradan; Aynaya akseden görüntü Hüsn olduğuna göre, Hüsn de açıkçası Allah demek olduğuna göre, Allah'ın düşmanlarının da Yalancılar, Aldatıcılar ve Riyakârlar olan kâfirler ve Allah'a şirk koşanlar olduğu yorumunu çıkartabiliriz. Ayrıca Fuzûlî bunların akıl zincirine bağlanmış divâneler olduğunu belirterek felsefecileri kastetmiş olabilir.¹⁰³³

III. D. MÜŞAHEDE/TEMÂŞA

İlahi zuhurâtın temaşası da diyebileceğimiz müşahede, “Allah’tan gelen tecellileri” temâşâ etmektir.¹⁰³⁴ Bu temâşâ “kalplerin gaybdan yine gayb ile mülâkî olduğu şeydir.”¹⁰³⁵ Nefis ile yapılan mücadelede, müşahedenin hâsıl olmasına vesile olur.¹⁰³⁶ Müşahede, yakîn hakikatlerinin artmasının, yakinde de hakka'l yakın mertebesinden olan ilimlerin elde edilmesinin sonucunda olur.¹⁰³⁷ Öyle bir zaman gelir ki, sufi müşahede sınırını aşar ve Gören de Görülen de bir olur. Gören yok olur ve Görülenin içinde tamamen kaybolur.¹⁰³⁸ Bu durum, muhabbet derecesinde gerçekleşen müşahedenin vahdet olduğunun belirtisidir.¹⁰³⁹ Bu noktada, eserde Ruh'un müşahede ettiği, saf aynasına akseden Hüsn'ün suret-i hayâlidir.¹⁰⁴⁰ Daha sonra bizzat kendisini müşahede edecektir.

III. E. TECELLİ VE İSTİTAR

Buradaki tecelli “beşeriyet perdelerinin kaldırılmasıdır.” ki böylece “Zâtın tecellisi olan mükâşefe” ortaya çıkar.¹⁰⁴¹ Bir başka boyutla tecelli, gayb âleminde gelerek kulun kalbine doğan varidat vasıtasıyla¹⁰⁴² dünyada kalbin keşif makamına ulaşması ve kalp gözünün açılması mânâsına gelir.¹⁰⁴³

¹⁰³² Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 27.

¹⁰³³ Benzer şekilde Gazzâlî felsefe mesleklerini tenkit etmiş, tehlikeli bulmuştur. Bakınız: İmam-ı Gazzâlî, *El Munkizü Min Ed- Dalâl (Dalâletten Kurtuluş)*, Onur Kitap, İstanbul, (tarihsiz).

¹⁰³⁴ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s.198.

¹⁰³⁵ Serrâc, et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2001, s. 63.

¹⁰³⁶ Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, ss.388-393.

¹⁰³⁷ Bkz. Serrâc, et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2001, s. 64; Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 439; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, cilt 1, s. 279.

¹⁰³⁸ Sayar, *Sûfî Psikolojisi*, s. 132.

¹⁰³⁹ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 390.

¹⁰⁴⁰ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 28.

¹⁰⁴¹ Bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s.183.

¹⁰⁴² Bkz. Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s.119.

¹⁰⁴³ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 183.

İstitar da beşeriyetin seninle gaybı müşahede etmenin arasına engel olmasındır.¹⁰⁴⁴

III. F. HAYÂL

Tasavvufta hayâl ile kast edilen dünya âlemidir. Buna bir bakıma uyku ya da rüya da denir. Dünya ve içindeki her şey gelip geçici ve yok olacak olması hasebiyle hayâl sayılır. “Bu âlemde hayâlin karmaşasından kurtulmuş yoktur.”¹⁰⁴⁵ “Eşyanın hepsi, ma’nası ve vücuduyla Allah’a göre hayâl ve gölge durumundadır. Eşya her ne kadar îcad ile surete bürünmüşse de hakîkati itibariyle fenâ ve adem/yokluk konumundadır.”¹⁰⁴⁶

Ruh aynaya her an bakmak, Hüsn’ü devamlı görmek isteyince Aşk ona, Hüsn’ün suretini Hayal’e resmettirmesini tavsiye eder. Ruh bir müddet de Hayâldeki suretin müşahadesiyle yetinir. Eserde Hayâlin Ruh’taki etkisi, aynada Ruh’a görünerek onun Hüsn’e yâni Ru’yete, yâni İlâhî olana ulaşmadaki vecdini, şevkini arttırması ve bunu sürekli kılmasıdır.¹⁰⁴⁷ Tasavvufta “Hayâl, idrâki anlamının evveli, başlangıcıdır. Rü’yet, yâni göz ile görmek ise hayâldeki anlayışı kemâle erdirmektir. İşte keşfin sonu budur ve sonu olduğu için de buna rü’yet denmiştir.”¹⁰⁴⁸ “Rü’yetin mümkün olabilmesi için perdenin ortadan kalkması lazımdır. Perde kalkmayınca idrâk hayâlden ibaret kalır. Aslında gözün kapakları görmeye perde oldukları gibi dünya hayatı da o rü’yete engel bir perdedir.”¹⁰⁴⁹ Perde kalkınca keşif de gerçekleşir ve mârifet müşahedeye döner.¹⁰⁵⁰ Müşahede de hakîkati ortaya çıkaracak olan mükâşefeye kapı aralar. Böylelikle yakîn başlar.¹⁰⁵¹ Eserde de Ruh bir süreden sonra bu hayal ile yetinemeyip Hüsn’ün aslına varmak istemiştir.¹⁰⁵²

¹⁰⁴⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 683.

¹⁰⁴⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 580.

¹⁰⁴⁶ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2012, s. 456.

¹⁰⁴⁷ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, ss. 27-28.

¹⁰⁴⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 562.

¹⁰⁴⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 563.

¹⁰⁵⁰ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 565.

¹⁰⁵¹ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, ss.371-373.

¹⁰⁵² Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 28.

III. G. İDRÂK (KAVRAMA-TUTMA)

İdrâkin kavramak, algılamak anlamlarından başka, idrâk edilen varlığın şuurunda olmak anlamları da vardır.¹⁰⁵³ “İdrak özelliğine sahip garizaların en mükemmelinin ruhanî latife olduğu âşikârdır. O halde latifenin idrâk suretiyle aldığı zevkin de zevklerin en büyüğü ve en mükemmeli olacağı tabiidir.”¹⁰⁵⁴ Beşerî kirlilerden kurtulma ve saflaşma suretiyle perde ortadan kalkınca idrâk en güzel şekilde husûle gelir.¹⁰⁵⁵ Fakat bu kolay olmaz. Eserde yolculuktaki zorlukların sonunda gerçek idrak meydana gelmiş olur.¹⁰⁵⁶ “Her acı çekiş, bir idrak mayası olur. Maya başlangıçtır. Gittikçe çoğalacak ve idrak artacaktır.(İpekten, 1991, 132)”¹⁰⁵⁷ Nihayetinde, “En büyük idrâk; idrâkin idrâksizliğini idrâktir.”¹⁰⁵⁸ Çünkü “Hiçbir yaratılmış, mâhiyetleri üzere mümkün hakikatleri idrâk edemez. Hiç kimse varlığı veya Hakk’ın zâtını nispet ve izafetlerin hükmünden mücerret olmaları yönünden idrâk edemez.”¹⁰⁵⁹ Eserde idrak, önemli şeylerin saklandığı, özellikle Hüsn’ü aksettiren Ayna’nın ve Hayal’in saklandığı hazine olarak geçer.¹⁰⁶⁰

III. H. EMÂNET

Tasavvufta insan emâneti taşıyarak “yer ve gökten daha üstün rütbeyi” kazanmıştır.¹⁰⁶¹ Bu emânet “mârifet ve tevhid”dir.¹⁰⁶² Ayrıca burada emâneti taşıyana ruh denilerek aynı anlamdaki kalp bu görevi yerine getirmektedir.¹⁰⁶³ Başka bir noktadan ise bu emânetin ruhun kendisi olduğu ve ayette ondan kinayeli olarak şöyle bahsedildiği belirtilmiştir: “Biz o emâneti göklere, yere ve dağlara arzettik. Onlar, onu yüklenmeye yanaşmadılar. O’ndan korktular da onu insan yükledi. O cidden çok zâlim ve çok câhildir(Ahzab, 33/ 72). Bir tefsirde ayetteki emânet

¹⁰⁵³ Saadet Karaköse, “Dîvân Şiiri Sevgili Tipindeki Abartıların Simgesel Boyutuna Birkaç Örnek”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research* Volume: 3 Issue: 15, Klâsik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı -Prof. Dr. Turgut KARABEY Armağanı, s. 185.

¹⁰⁵⁴ İbn Haldûn, *Şifâu’s Sâil*, s.113.

¹⁰⁵⁵ İbn Haldûn, *Şifâu’s Sâil*, s. 110.

¹⁰⁵⁶ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 36.

¹⁰⁵⁷ Karaköse, “Dîvân Şiiri Sevgili Tipi”... s. 185.

¹⁰⁵⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s.463.

¹⁰⁵⁹ Konevî, *Fâtihâ Sûresi Tefsiri*, s. 473.

¹⁰⁶⁰ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, ss. 27-28.

¹⁰⁶¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s. 138.

¹⁰⁶² Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 33.

¹⁰⁶³ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s. 33.

kelimesiyle bahsedilenin latife, yâni ruh olduğu söylenmiştir.¹⁰⁶⁴ İnsan bu emâneti yüklenmesi sebebiyle “zâlim ve câhil” olarak vasıflandırılmış çünkü emâneti, ihanet etmeden, dünyanın ve beşeriyetin zulumât perdelerini aşarak yerine teslim etmesi gerekirken, bu görevinden gaflete düşüp yolundan sapabilir. Bu açıdan bakıldığında eserde emânet, Ruh’a teslim edilen saf ve bozulmamış özüdür ki eserde Ruh bu emâneti aynı şekilde yerine ulaştırabilmiştir. Eserde emânet mührü, Hüsn’ün aksettiği safa aynasının teslim edildiği idrak hazinesinde ne olduğunun bilinmemesi için emânet olarak mühürlenmesi şeklinde geçer.¹⁰⁶⁵

IV. MÂŞUKLUK MÜLKÜNÜN MENZİLLERİ

Mutasavvıflara göre ten, yeryüzü sayılan insan bedeninin örtüsüdür. Tasavvufta beden “Külliyet âlemi ve hüviyyetin etvârının tafsilidir.”¹⁰⁶⁶ Ruh, Hüsn’e ulaşmak için bu kez beden diyarının dışında, ten üzerinde dolaşır. Ruh’un Hüsn’e ulaşabilmesi için Mâşukluk Çölünü aşması gerekir. Ancak bu şekilde Âşıklık ülkesine ulaşıp Hüsn’ü orada bulabilecektir. Yâni Ruh’un mânâyâ ulaşabilmesi için maddeden geçmesi gerekir. Tasavvufta mülk, dört unsurdan oluşan maddi dünya¹⁰⁶⁷ demek olduğu için eserdeki Maşukluk Mülkü de maddi dünyayı sembolize eder, diyebiliriz. Dolayısıyla Ruh yolculukta önce dünya çölünü aşacaktır. Burası tasavvufun ikinci kapısı olan Tarikat Kapısını temsil eder diyebiliriz. Çünkü çöl tasavvufi anlamda, tarikatta ilerlemeye derler.¹⁰⁶⁸

Ruh Mâşukluk Çölünü acayip, garip ve gönül aldatan bir yer olarak görür.¹⁰⁶⁹ Burada geçen kavramlar gerçek anlamlarının dışında ve tasavvufî anlamda kullanılmıştır. Anlatılan kavramlarla sevgilinin(Hüsn’ün) müşahede edilen güzelliği de tasvir ve târif edilmeye çalışılmıştır. Ayaktan başa doğru olan bu seyahatte bedendeki her bir durağın, her bir menzilin tasavvufî bir anlam karşılığı vardır. Bu duraklar/menziller şöyledir:

¹⁰⁶⁴ Bkz. İbn Haldûn, *Şifâu’s Sâil*, s. 102.

¹⁰⁶⁵ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, ss. 27, 28.

¹⁰⁶⁶ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 58.

¹⁰⁶⁷ Bkz. Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 252.

¹⁰⁶⁸ Bkz. Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 60.

¹⁰⁶⁹ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 28.

IV. A. DİLBER (SEVGİLİ, MÂŞUK)

Tasavvufta “Dilberden murat, mahbûb-ı hakîkî yâni gerçek sevgilidir.”¹⁰⁷⁰ Sevgili tipi, doğrudan bir insan sureti olmadığı gibi, sevgili üzerine yoğunlaştırılan sevgi de bir insana yönelik idealler değildir.¹⁰⁷¹ Eserde bu kavram doğrudan geçmese de ifadelerden anlaşılmaktadır. Çünkü Dîvân edebiyatında tasvir edilen bedensel unsurlar, sevgili tipinin parçalarıdır.

IV. B. ÇÖL/BEYÂBÂN

Eserde Ruh Hüsn’e ulaşmak için öncelikle beden/ten diyarını geçer. Ve Fuzûlî ten diyârını ‘bâdiye-i mâşûkîye’, mâşukluk çölü tabiriyle ifade eder. Burası Ruh’un yolculuğunun başlangıcıdır. İrfânî edebiyatta bâdiye ve vâdî, sâliklerin yolu üzerinde bulunan güçlükler ve zorluklardır.¹⁰⁷² Ayrıca tasavvufta çöle “yol kesen”¹⁰⁷³ de denilmesi eserdeki anlamla örtüşür. Çünkü eserde Ruh’un Hüsn’e giden yolunda, ten diyarı ve bu diyardakilerin her biri, ayrı bir yol kesici olarak Ruh’u engellemeye ve tuzağa düşürmeye çalışırlar. Dolayısıyla Fuzûlî Ruh’un Allah’a olan yolculuğunda tarikâtı, temsili olarak beden ve bedenın bölümleri üzerinden anlatmıştır, diyebiliriz.

Bu noktada ayrıca belirtilmesi gereken bir husus vardır ki çalışmamızın birinci bölümünde, Fuzûlî’nin hayatıyla ilgili olarak, herhangi bir tarikate bağlı olup olmadığının muğlak olduğu ifade etmiştik. Burada ise Fuzûlî’nin tarikattaki ilerleyişi ileri derecede içselleştirdiği ve mecazlaştırıp sembollerle ifade edebilecek kadar buna vâkıf olduğunu görüyoruz. Bu durum Fuzûlî’nin tarikat intisabı olabileceği savını güçlendirmektedir. Dolayısıyla bu kısımdaki yâni beden diyarının menzillerini tarikatteki menziller olarak düşünebiliriz.

1. Kef-i Pay-i Nâzenîn- Nazlı Ayak Ayası (Ayak/Kadem)

Burası billurdan saf ve ipekli kumaştan daha yumuşak olan nazlı ayak ayası adında bir yerdir. Âşıkların kanı buraya dökülmüş ve buranın tozuna toprağına karışmıştır. Letafetle meşhurdur.¹⁰⁷⁴ Tasavvufî metaforunda ayak/kadem, “sureti olan

¹⁰⁷⁰ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 92.

¹⁰⁷¹ Karaköse, “Divan Şiiri Sevgili Tipi”... s. 185.

¹⁰⁷² Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 53.

¹⁰⁷³ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 61.

¹⁰⁷⁴ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 29.

şeyin âhiri olduğundan Hakk'ın min-ciheti'l ism abde takarrub ettiği şeyin âhiridir ki abd için ol şeye ittisal hâsıl olur. Abd onunla tahakkuk eder ise mükemmel olur.”¹⁰⁷⁵

2. Sâk-ı Dil-Ârâm- Gönül Dinlendiren İncik (Bacak/Baldır)

Ham gümüştten, tamamen saf ve zemini civa gibi titrek olan bir yerdir. Vehim ve hayalin o mesafeyi geçmede hayran olduğu bir yerdir.¹⁰⁷⁶ Tasavvufta sâk, “Zâhir ve bâtının iki kavs ve makâm-ı cem'-i ehadiyette mutabık(uygun), suret ve mânâ dâire-i fenâda müttefik olmaktır.”¹⁰⁷⁷

3. Miyân (Bel)

Burası eserde kıldan daha incedir, yâni varla yok arası bir kemerdır.¹⁰⁷⁸

Tasavvufta bel “tarikatin ince sırları manasıdır” ve “hicaplardan herhangi bir şey kalmadığı zaman sâlikin varlığına denir.”¹⁰⁷⁹ “Belin inceliği, bedeninin tam ortasında bulunan bir geçit olduğundan ona yüklenen düşüncenin inceliğidir; hayatın dönüm noktasıdır. Belin aşağı tarafı, ucu sıfıra çıkan bir piramit oluşturur. Bu piramit, toplumsal tabakadır. En uç noktada tek olan bir şah, en alt ve en geniş sınırdaki toplumun en kalabalık sınıfı kul (gulam, gedâ, âşık) sınıfı bulunur. Bu kısım reel hayatı, gündelik dünya hayatını temsil eder. Âlem-i mülktür; belin üst kısmı ise âlem-i melekûttur. Bel, bu iki âlemin birleştiği yer olduğu için, bele atfedilen hayâller de incedir; yokluk âlemini temsil ettiği için zâhir ilim tarafından yok sayılır.¹⁰⁸⁰ Uç noktadaki sultan, gönül ülkesinin şahı olan sevgilidir ve bu şah sayesinde mülk âleminden melekût âlemine geçilir. Sevgili bu noktada eğitici ve yol göstericidir. Beldeki kıl kadar incelik, ince bir yolu, bu yola geçişi, âşıkların yaşarken geçtikleri sırat köprüsünü temsil eder. Gönül ülkesindeki arayışlar bu noktada başlar, yolun bundan sonraki kısmı havası ilgilendiren maceralarla doludur.”¹⁰⁸¹

¹⁰⁷⁵ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 188.

¹⁰⁷⁶ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 29.

¹⁰⁷⁷ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 298.

¹⁰⁷⁸ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 29.

¹⁰⁷⁹ Şimşek *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 241.

¹⁰⁸⁰ Karaköse, “Dîvân Şiiri Sevgili Tipi”..., s.184.

¹⁰⁸¹ A.g.m., a.g.y.

4. Çîn- Şikem (Karın Kıvrımı)

Burası dalgalı bir nehir olarak teşbih edilir.¹⁰⁸²

5. Nâf (Göbek)

Burası karın kıvrımının altında, daireye benzetilen bir girdap olarak nitelendirilir.¹⁰⁸³

6. Sîne

Burası hiç ot çıkmayan, hiçbir canlının da uğramadığı uçsuz bucaksız bir sahra olarak nitelendirilir ve İskender'in meşhur aynasının orada yapılmış olduğu rivayet edilir. Ayrıca baştan sona nurdur.¹⁰⁸⁴ Tasavvufî ıstılahta sîne “Sıfat-ı azamet-i kibriyadır. Sıdk ve safânın tecellisidir. Talip ve matlub arasında gizli perdedir. Gizli alakadır.”¹⁰⁸⁵

7. Dest/El

Ülkenin sağında ve solunda bulunan, sa'îd namında güçlü ve kuvvetli iki itibarlı şehirdir. Fakat oraya uğramadan sîne üzerinden yolculuklarına devam ederler.¹⁰⁸⁶ Tasavvufta el, kudret sıfatına denir.¹⁰⁸⁷

8. Gabgab/Çene Altı

Burası sineden daha güzel, mertebesi ve kıymeti daha yüksek bir konaktır. Burada biraz dinlenirler.¹⁰⁸⁸ Tasavvufta gabgab, ilmin lezzetine ve mülâhazaya ulaşmaya derler.¹⁰⁸⁹

IV. C. YÜZ/RÛY/RÛ

Tasavvufta “renk ve parlaklık açısından güneşe, aya ve gündüze”, “nicelik açısından yüz vahdet”e karşılık gelir.¹⁰⁹⁰ Aydınlık yüz iman nurunu temsil eder.

¹⁰⁸² Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 29.

¹⁰⁸³ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 29.

¹⁰⁸⁴ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 29.

¹⁰⁸⁵ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 318.

¹⁰⁸⁶ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, 1282 s. 30.

¹⁰⁸⁷ Bkz. Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 91.

¹⁰⁸⁸ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, 1282 s. 30.

¹⁰⁸⁹ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 123.

¹⁰⁹⁰ Karaköse, “Dîvân Şiiri Sevgili Tipi”... s. 178.

Ayrıca yüz “Ruh gibi hakîkatin işaretidir. Cemalin tecellisidir. Tecelliyât aynasına denir.”¹⁰⁹¹

1. Ben/Hâl ve Hat/Ayva Tüyü

Merhametten uzak olan zalim ve cefakâr zenciye benzetilir. Seyahatta Ruh ve Aşk’ı gâfil avlayıp gece baskınıyla çene çukuruna düşürür.¹⁰⁹² Siyah leke/ben demek olan hâl tasavvufta, “Nokta-i vahdete işaretidir. Gizli bir yerde (hafâda) olan hakîkatin vahdet/tek noktasından ibarettir. Bu nokta îtibârî kesretin mebde ve müntehasıdır (başlangıç ve bitiş yeridir) ve ağıârın idrâki ve şuurundan gizlidir. Zira karanlık ve zulmet gizliliğe (hafaya) sebeptir. Ayrıca, hâlden kasıt, taklit âleminde tahkik âlemine yol bulan, kendi nefsinin bilen ve maşukunu gören, içini mâmur etmek için dışını harap eden, dünyaya kayıtsız kalmış üryan abdaldır.”¹⁰⁹³

Hat da ben gibi vahdet üzerindeki kesrete işaretidir.¹⁰⁹⁴ Hat kesret olduğu için gam ordusu, çemen, gubâr ve hattın yazı anlamıyla ilgili olarak âşık alınının kara yazısını ifade eder.¹⁰⁹⁵ Bu yönüyle kesretten kaynaklanan keder ve üzüntü olarak âşığın karşısına çıkar.

2. Çâh-ı Gabgab (Çene Çukuru)

Dipsiz bir kuyuya benzetilir ve çırpınan gönüllerin dinlendiği yerdir. Ruh ve Aşk burada kuyuya baş aşağı düşerler. Oraya düşmüş yüz binlerce gönül kaptıran tutsak müşahede ederler.¹⁰⁹⁶ Tasavvufta çene çukuru “müşâhede sırlarının zorluklarına denir.”¹⁰⁹⁷

3. Zülf/Saç Teli, Saç Kıvrımı, Örgü/Gîsû

Misk kokuludur. Dağınık ve perişan kalplerin toparlayıcısıdır. Çene çukurundaki karanlık kuyudan bu ip (saç bükümü) sayesinde kurtulurlar.¹⁰⁹⁸ Saç siyah olması kesreti ve küfrün karanlığını sembolize eder. Saç, insan hayatındaki

¹⁰⁹¹ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 290.

¹⁰⁹² Bkz. Fuzûlî, *Sihhat ve Maraz*, s. 34.

¹⁰⁹³ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, ss. 139, 140.

¹⁰⁹⁴ Bkz. Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 147.

¹⁰⁹⁵ Karaköse, a.g.m., “Dîvân Şiiri Sevgili Tipi”... s. 182.

¹⁰⁹⁶ Fuzûlî, *Risâle-i Sihhat ve Maraz*, s. 30.

¹⁰⁹⁷ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 79.

¹⁰⁹⁸ Fuzûlî, *Risâle-i Sihhat ve Maraz*, s. 31.

mücadeleyi, ıstıraplı geçen bir ömrü simgeler.¹⁰⁹⁹ Ayrıca tasavvufta, zülf ve hat ile sıfat murad olunur, sıfat, hâcib-i rûy-ı vahdet (birliğin yüzünün örtüsü) olduğu münasebetiyle. Suver-i mecâlî-i cismânîde tecelli-i celâlîye de işaret olunur.¹¹⁰⁰ Saç örgüsü/gîsû ise, talep yolunun adıdır.¹¹⁰¹

4. Dudak-Leb ve Ağız-Hokka

Eserde dudak can besleyen, saf ve şirin olup kederli kalplere ferahlık veren bir çeşme başı olarak geçer. Suyu, Hızır'ın bulduğu ab-ı hayat suyundan daha tatlı ve üstündür.¹¹⁰² Tasavvufta dudak ile “nefes-i Rahmânîye”¹¹⁰³ işaret olunurken, şirin dudak ile “feyz-i bâtinî ve lezâiz-i rûhânîdir.”¹¹⁰⁴ Ayrıca, “Dudak, tasavvufta âşığın hedefi ve son durağıdır; vuslattır. Dudak, gonca olduğunda saklanan bir sır ile veya kilitli bir mücevher sandığıyla ilgi kurulur.”¹¹⁰⁵ “Ayva tüyleri karanlıklar ülkesine, dudak da orada gizli ölümsüzlük suyuna benzetilir. Sevgilinin İsa nefesi hastaları iyileştirdiği gibi, dudağı da ölüyü diriltir. Belirsizlik, arayışı devam ettirmek içindir. Yok olan dudak, bir nevi ölümdür, tasavvufta fenafillah makamını temsil der. Dudağı bulup orda yok olan âşık, ölümsüzlük suyu ile tekrar dirilir. Bu dirilmeye la’l-i leb denilir ki, bekabillah makamıdır.”¹¹⁰⁶

Ağız ise eserde, dudak çeşmesinin başında bulunan bir kutudur. Hokka gibidir ve o kadar küçüktür ki onu hemen kaybederler.¹¹⁰⁷ Tasavvufî olarak ağız, konuşma sıfatına, kutub’a, ağzın küçüklüğüyle gizliliğe, sırta, cemel tecellisine işaret eder.¹¹⁰⁸

5. Dendân- İnci(Diş)

Dudak çeşmesinin başında bulunan ağız kutusunun içindeki inciler olarak geçer.¹¹⁰⁹ Tasavvufta inci; Hz. Peygamber, insan-ı kâmil ve insanın ruhundan da kinâyedir.¹¹¹⁰

¹⁰⁹⁹ Karaköse, “Dîvân Şiiri Sevgili Tipi”... s. 186.

¹¹⁰⁰ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 398.

¹¹⁰¹ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 128.

¹¹⁰² Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 31.

¹¹⁰³ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 65.

¹¹⁰⁴ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 213.

¹¹⁰⁵ Karaköse, “Dîvân Şiiri Sevgili Tipi”... s. 183.

¹¹⁰⁶ Karaköse, “Dîvân Şiiri Sevgili Tipi”... s. 183.

¹¹⁰⁷ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 31.

¹¹⁰⁸ Bkz. Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 89.

¹¹⁰⁹ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 31.

6. Hadîka-i Ruhsâr (Yanak)

Dikensiz güllerden oluşan bahçeyi andırır.¹¹¹¹ Tasavvufta, mülâhaza mahalline derler.¹¹¹²

7. Binaguş(Kulak Tozu ve Kulak Ucu)

Burası eserde çimenleri yeni çıkan, neş'e veren, ferah arttıran bir yeşilliktir.¹¹¹³

8. Çeşm-Ayn (Göz) ve Gamze (Yan Bakış)

Eserde burası, acımasız ve öldürücü yan bakışın idaresi altında bulunan, tehlikelerle dolu, hileci adamlarla meskûn, adına da çeşm-i bîmâr/ şehla göz denilen bir konaktır.¹¹¹⁴ Tasavvufta göz, "A'yân dışında Hakk'ı şuhûda işaretir."¹¹¹⁵ Çeşmden maksat nazarı(bakışı) ehadiyyet âleminde olan mest olmuş bir muvahhidir.¹¹¹⁶ Eserde şehla, hafif şaşî göz "Sâlikin hâllerinin, kemâlâtının ve yüce mertebesinin kendine zâhir olmasıdır."¹¹¹⁷ Gamze/yan bakış ise "tasavvufta mecazen Hakk'ın tesiri, iç âlemdeki feyiz ve cezbe" gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹¹¹⁸

9. Ebrû(Kaş) ve Tâk-ı Ebru (Kaş Kemer)

İki latif kemerdur. Burası vefalıkların mihrabı, güzellik vasıflarının yazıldığı defterin dibacesi, kavuşmaya en yakın iki yay(kab-ı kavseyn) ve gönül avlayan güzelliğin karargâhı olarak geçer.¹¹¹⁹ Bu doğrultuda tasavvufta ebrûdan maksat, âlem mülkünün saltanat tahtı üzerinde hüküm veren padişaktır. Lâki Allah Teâlâ ona daima vahdetin zevkini idrâk ettiği bir bir hâl bahşetmiştir.¹¹²⁰ Böylelikle gerçek padişah hatırdan çıkmaz.

¹¹¹⁰ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 94.

¹¹¹¹ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 31.

¹¹¹² Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 135.

¹¹¹³ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 31.

¹¹¹⁴ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz* s. 31.

¹¹¹⁵ İz, *Tasavvuf*, s. 160.

¹¹¹⁶ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 81.

¹¹¹⁷ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 83.

¹¹¹⁸ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 124.

¹¹¹⁹ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 32.

¹¹²⁰ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 97.

10. Cebin(Alın)

Burası gönül rahatlığını arttıran ve gönle ferahlık veren bir sahradır ki ceylanların otlağıdır. Tasavvufta pişânî olarak geçen alın, “İlâhî esrârın zuhurudur. Bâkî veçhin sırlarının zuhuru ve işrâkî tavırların mukaddimesidir.”¹¹²¹

11. Perçem(Ka’kül)

Kara ve karanlık, yolu tehlikeli ve dar bir diyardır. Burada, perişan halde, gönlünü sevdaya kaptırmış inleyen sayısız divane vardır.¹¹²² Bu yönüyle ka’kül kesrete işaretler. Güzellerin kâkülü, cezzab-ı aşktır ve tahtgâh-ı dildir; tac-ı murassa’ cemâddir.¹¹²³

IV. D. BOY/KAD

Mâşukluk diyarındaki karanlıklardan kurtaran aydınlıktır. Boy mumu olarak geçer.¹¹²⁴ Tasavvufta boy(kad), ilâhî istivaya denir. Sâlikin istikametidir ve kulluk makamında istidadıdır(devamını dilemektir).¹¹²⁵ Mum şem‘ ise “Sâhib-i şuhûd olan ârifin gönlünde eruhte olur(parlar) ve ol gönlü münevver eder.”¹¹²⁶

Ruh, bütün bu menzillerin getirdiği halleri yaşayıp geçtikten sonra Aşk’tan bir tedbir isteyip kendisini oradan çıkarttırır ve Aşk’a, kendisini yanlış yerlerde gezdirdiğini, Hüs’ü aradıkları yerde bulamadıklarını söyleyerek yakınmaya başlar. Aşk ise ona şöyle cevap verir:

Ey hâl ü me’alden gâfil ve lezâiz-i ma’âriften bî-hâsıl. Senin geşt ü güzâr ettiğin mevâki‘in cümlesi ârâmgâh-ı hüsn olup sana her canibinden göründü ise de basâretin olmadığından Hüs’nün ne şey olduğuna hâlâ vâkıf olamadın. Egerçi Hüs’nü bulmak samimî murâd u dîl-hâhın ise bu nâ-bînâlıktan halâs olmak için gözlerine sürme-i âşinâyı çekmek lâzımdır.¹¹²⁷

Ruh kalp gözüyle bakamadığı için her yerde ve kendisinde ayan olan Hüs’nü görememiş, onun hakkında mârifet elde edememiştir. Bu noktada şu şiir dizeleri Ruh’un bu haline uygun düşmektedir:

¹¹²¹ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 279.

¹¹²² Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 32.

¹¹²³ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fih*, s. 116.

¹¹²⁴ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 32.

¹¹²⁵ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s.187.

¹¹²⁶ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 330.

¹¹²⁷ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 32, 33.

“*Hakk’tan ayân bir nesne yok gözsüzlere pinhan imiş*”.¹¹²⁸

Yine bu şiirin devamı, Ruh’un dışarda, başka yerde aradığı ama kendisinde olduğunu anladığı Hüsn’ü bulma durumuna uygun düşmektedir:

“*Sağa sola bakar idim dost cemâlin görem diye*

Ben taşrada arar idim O can içinde can imiş.”¹¹²⁹

Hikâyenin devamında Aşk Ruh’u, Tanıma sürmesini yâni Basiret’i elde etmek üzere Âşıklık ülkesine yönlendirir. Ve ikisi birlikte bu kez Âşıklık Ülkesinde/Denizinde seyahat ederler.¹¹³⁰ Bu seyahatte de çeşitli menzillerden geçerler.¹¹³¹

V. AŞK DENİZİNİN (DERYÂ-YI ÂŞIKÎYE) MENZİLLERİ

Ruh burada sırasıyla Melamet(sıkıntı ve usanç), Belâ, Mihnet ve Meşakkat, Âcizlik, Şeydâlık(Divanelik), Hicran, Hayret(Şaşkınlık) ve Mahrumiyet(Hırman), Ağlama ve İnleme, Karar ve Takat, İhanet menzillerini geçmiştir. Bu aşamada Ruh dört kapıdan üçüncüsü olan Mârifet kapısına, mârifet denizine gelmiştir.

V. A. MELÂMET

Eserde, melâmet bostanı olarak geçen yerde özlem çiçeği ve ayrılık yeşilliği yetişir.¹¹³² Bostan tasavvufta “Müşâhede-i İlâhiyye mahallidir.”¹¹³³ Melamet yolcuya sıkıntı ve usanç veren hallerdir.

Melamet genellikle nefsi dizginlemek, kınamak, itham etmek, kendine ait ibadet ve taatları azımsamak şeklinde anlaşılır.¹¹³⁴ Tasavvufta halkın kınaması olan melamet, “Hak dostlarının gıdası olmuştur. Zirâ melamet Hakk dostlarının meşrebidir.”¹¹³⁵ Tasavvuf ıstılahında melamet ‘ibadetleri gizleme, dış görünüş yüzünden dile düşmeye katlanma’ esasına dayanan tarikat veya bazı tarikatların

¹¹²⁸ Mehmet Ulucan, “Niyâzî Mısırî’nin Şiirlerinde Varlık Anlayışı”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Fırat University Journal of Social Science* Cilt: 19, Sayı: 1, Sayfa:31-41, Elazığ-2009, s. 36.

¹¹²⁹ Saadet Karaköse, “Klâsik Türk Edebiyatında Düalizm”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research* Cilt: 11 Sayı: 55 Şubat 2018 Volume: 11 Issue: 55 February 2018, s. 144.

¹¹³⁰ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 33; Fuzûlî, *Sıhhat ve Maraz*, s. 36. Burayı Lebîb Efendi “diyâr-ı âşikiye” olarak tercüme etmiş fakat aslı Gölpinarlı çevirisinde olduğu gibi “deryâ-yı âşikiye”dir.

¹¹³¹ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 33.

¹¹³² Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 33.

¹¹³³ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 64.

¹¹³⁴ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.112.

¹¹³⁵ Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s.122.

mensuplarında görülen haldir, neşvedir, zevktir.¹¹³⁶ Hakk katında sıddık olmak için, halk arasında zındık sayılmaktan korkmamak, şekil ve görünüşe fazla önem vermemektir.¹¹³⁷ Kurbiyeti elde etmek ve vuslata ermek bunu iktiza etmektedir.

V. B. BELÂ

Eserde belâ şehri olarak geçer.¹¹³⁸ Belâ gerçek mânâsıyla sakınılması gereken, içine düşüldüğünde kula eziyet ve cefa veren bir durumdur. Tasavvufta belâ, maddî-mânevî imtihana sebep olan bir nevi dert, sıkıntı, ızdırap, meşakkattir ki tasavvufta kişiye belâ olarak en başta kendisi yâni nefsi belâdır. Çünkü belânın en çetini “kendini görmek” (kendine önem ve değer vermek) ve amellere itimad etmektir.¹¹³⁹ Belâ, Allah’a yönelip O’nunla yakınlık kurulduktan sonra, başa bela olmaktan çıkar ve adeta nimete dönüşür; çünkü belâ içinde belâyı veren ortaya çıkar.¹¹⁴⁰ Bu açıdan “hakîkatin alameti belalara düçar olmaktır.” denilmiştir.¹¹⁴¹ Belâ, kula “halinin gerçek yüzünü ortaya çıkarmak için” Hakk tarafından verilir.¹¹⁴² Eserde Ruh yolculuğun ikinci aşamasında Aşk’ın rehberliğinde ilerlerken hala kendini görmektedir. Ne zaman ki tanıma sürmesini gözüne sürmüş, yâni basiret sahibi olmuş o zaman asıl Hüsn’ü bulmuştur.

V. C. MİHNET VE MEŞAKKAT

Burada sıkıntı ve zorluk ahalisiyle tanışılır.¹¹⁴³ Tasavvufta mihnet, ister ihtiyârî olsun, ister olmasın mâşuk tarafından âşığa ulaşan zahmet ve elemelere denir.¹¹⁴⁴

V. D. ÂCİZLİK(ACZ)

Eserde acizlik çölüne ayak basmak olarak geçer.¹¹⁴⁵ “O Allah ki, hakkında mârifet sahibi olmak için, mârifetinden aciz kalmaktan başka kulları için yol bırakmamıştır. İnsan, Allah hakkında mârifet sahibi olmaktan âciz olduğunu kavradı

¹¹³⁶ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 230.

¹¹³⁷ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.120.

¹¹³⁸ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 33.

¹¹³⁹ Kelâbâzi, *Ta’arruf*, s.208.

¹¹⁴⁰ Bkz. Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 224, 445.

¹¹⁴¹ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’*, 2012, s.249.

¹¹⁴² Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’*, 2012, s. 415.

¹¹⁴³ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, S. 22.

¹¹⁴⁴ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 238.

¹¹⁴⁵ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 33.

mı, tek ve gerçek mârifet budur.”¹¹⁴⁶ Bu âcizlik O’nu hakkıyla bilememe, hakkıyla övüp senâ edememe âcizliğidir. Ayrıca “Hakk’dan olan muhabbet kul üzerinde hâkimiyet kurar. Bu sevginin galebesi ve ifratı ile akıl ve (beşerî) tabiat onu taşımaktan âciz hale gelir.”¹¹⁴⁷ Buradaki âcizlik ise kalbin Allah’tan gelen muhabbet nuruna dayanamaması, onu kaldıramaması türünden bir acizliktir.

V. E. ŞEYDALIK(DİVÂNELİK/DELİLİK)

Burada irade/seçme yeteneklerini şeydanın eline teslim ederler.¹¹⁴⁸ Tasavvufta şeydâ/çılğın, “Aşkın ve âşıklığın galebesine derler. Bu makamda âşık kendini bilmez. Cezbeler ehline de şeydâ denir.”¹¹⁴⁹

V. F. HİCRAN

Şeydalıktan sonra hicran köşesine yerleşirler.¹¹⁵⁰ Buna firak veya hüzün de diyebiliriz. Firâk, sûfiyye istilahında gaybet makamıdır ki âşığın maşukundan ayrı kalmasına sebep olan kaybolma haline derler.¹¹⁵¹ Hicran, yâni O’ndan ayrı ve uzak kalmak, O’nun kulu zelil ve hakir kılmasıdır.¹¹⁵² Hüzün ise “kalp azığı, kalp yüküdür”ve “kalplere sır hikmetlerini yağdıran bir buluttur.”¹¹⁵³ Hüzün, “mânevî derecenin yükselmesini sağlar.”¹¹⁵⁴ Hüzün, nefsin ismetine düşen gamın ismidir¹¹⁵⁵ ve seyrü sülûk ehlinin (mânevî terbiye yolunda gidenlerin) sıfatlarındanıdır.¹¹⁵⁶ Tasavvufta “firak ve hicran istiğna halidir.”¹¹⁵⁷ Ayrıca hicran, zâhirî ve bâtmî olarak Hak’tan başkasına iltifat etmektir.¹¹⁵⁸

¹¹⁴⁶ Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s.348.

¹¹⁴⁷ Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s.317.

¹¹⁴⁸ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 33.

¹¹⁴⁹ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 332.

¹¹⁵⁰ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 33.

¹¹⁵¹ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 122.

¹¹⁵² Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s.184.

¹¹⁵³ Geylânî, *Cilâu’l Hâtur*, s. 194.

¹¹⁵⁴ Er- Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s.313.

¹¹⁵⁵ Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s.467.

¹¹⁵⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 311.

¹¹⁵⁷ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 81.

¹¹⁵⁸ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 163.

V. G. HAYRET, HİRMAN(MAHRUMİYET) VE YEİS

Hicran köşesindeyken gâh hayret ile arkadaşlık ederler, gâh mahrumiyet ve yeis ile yakınlık, kardeşlik kurarlar.¹¹⁵⁹ Hakikatın bulunduğu yerde sadece dehşet, hayret ve şahsî nitelikleri kaybetme hali vardır.¹¹⁶⁰ Mârifetin son noktası iki şeydir: Dehşet ve hayret.¹¹⁶¹ Dehşet, ümid kesmiş iken sevenin Sevgili'sini bir anda görmenin heybetinden kaynaklanan ve aklını etkileyen aşk darbesidir.¹¹⁶² Hayret, şaşkınlık tasavvufta "sıfat-ı sekr" olarak geçer.¹¹⁶³ Hayret, müşahede görüşü ile ortaya çıkan yeni bir haldir.¹¹⁶⁴ Bir nevi "aydınlanmadır."¹¹⁶⁵ Bu aydınlanmayı yaşayan Ruh'tur.

Tasavvufta ârifin çıkacağı derecelerdeki ilk yerin hayret olduğu, en sonunda da yine hayrete varacağı ifade edilir.¹¹⁶⁶ İki çeşit şaşkınlıktan bahsedilir. İlki kulun Allah'ın nimetlerini fark etmesi ve bunların mukabilinde şükürünün yetersiz kalmasındaki hayret; ikincisi de gerçek tevhide ulaştığında aklın anlayışının acz ve yetersizliğinden kaynaklanan hayrettir.¹¹⁶⁷ İlk hayretin mârifet neticesinde ortaya çıktığını, ikinci hayretin ise muhabbet neticesinde ortaya çıktığını ifade edebiliriz. Buradaki hayret idrâkin eksikliğinden olan ilk hayret değildir. Bu hayret mârifete, müşahedeye, bütün varlıkların sırrını görmeye ve varlığın salt birliğini (ahadiyyetü'l vücûd) gerçek anlamda muttali olmaya tam olarak ulaştıktan sonra hükmü ortaya çıkan bir hayrettir.¹¹⁶⁸

Allahu Teâlâ kudretinin azameti, heybeti ve büyüklüğü karşısında kul, düşünmenin yolunu kaybeder, akıl bu yolda aciz kalır.¹¹⁶⁹ Bu durum tevhide ulaşma halinden kaynaklanır. Çünkü "Akıllı kimselerin akli tevhid konusunda son noktaya gelince hayrete ulaşır(şaşar kalır).¹¹⁷⁰ "Tevhid, sûfiyi hayret makamına iletir."¹¹⁷¹ "Tevhid, görür gözleri görmez eden, akılları şaşkına çeviren, dehşete düşüren

¹¹⁵⁹ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 33.

¹¹⁶⁰ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 164.

¹¹⁶¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s.581.

¹¹⁶² Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2012, s.405.

¹¹⁶³ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 148.

¹¹⁶⁴ Merte, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 221.

¹¹⁶⁵ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2012, s.405.

¹¹⁶⁶ Bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 200.

¹¹⁶⁷ Bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 201.

¹¹⁶⁸ Konevî, *Fâtiha Sûresi Tefsiri*, s. 478.

¹¹⁶⁹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 201.

¹¹⁷⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, 559.

¹¹⁷¹ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 127.

şeydir.”¹¹⁷² Böyle bir tevhide eren kişi, kalbinde azamet ve heybet-i ilâhîye ile vecde ermiş ve bu suretle dehşet ve hayret içre kalmıştır.¹¹⁷³ Şibli'nin, “Beni hayrete düşürdün, Ey hayrete düşenlere yol gösteren, elimden tut!”¹¹⁷⁴ şeklinde feryad etmesi, bu noktada ayakların kayma ihtimalinin olmasındandır. Sonuç olarak, “Hayret, hayreti terkten doğan sükûndan daha değerlidir.”¹¹⁷⁵

Yeis, ümitsizlik ise tasavvufta “kabz haline derler.”¹¹⁷⁶

1. Heybet

Büyükük, azamet ve bunlar dolayısıyla duyulan ürperti demek olan heybet, Allah'ın celâlinin müşâhedesini eseridir.¹¹⁷⁷ Hakk Teâlâ kulunun kalbine celal şahidi ile tecelli edince kulun bundaki nasibi heybet olur.¹¹⁷⁸ Heybet, “korku ve saygı hislerini birden uyandıran bir haldir.”¹¹⁷⁹ Heybet, ünsün zıttıdır. Ünsün ise tam tersi celal tecellisinden dolayı sevinç ve neşe vardır. Heybet halinde “ruhun toplanıp nefis mahalline çökmesi vardır.”¹¹⁸⁰ Bu sebeple “Heybet; azaba, hicrana ve cezaya yakın bir şeydir.”¹¹⁸¹ Bu yönüyle “heybetin hakkı gaybettir (yâni kendinden geçmektir).”¹¹⁸²

V. H. NÂLE İLE ZÂR VE GİRİYE-İ DİL-SÛZ/AĞLAMA VE İNLEME

Bazen ağlama ve inlemeyle sırdaşlık ederler. Bazen de yürek yakan gözyaşıyla arkadaş olurlar.¹¹⁸³ Tasavvufta nâle ve zâr, münacata derler. Gizli yakarıştır. Mahbubu talep etmektir.¹¹⁸⁴ Nâle-i zâr, muhabbet için ağlama isteği, sevgilinin ayrılışından nâşi aşğın inleme ve ağlama sevgisidir.¹¹⁸⁵

¹¹⁷² Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2012, s. 30.

¹¹⁷³ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2012, s. 30-31.

¹¹⁷⁴ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 162.

¹¹⁷⁵ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2012, s. 405.

¹¹⁷⁶ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 386.

¹¹⁷⁷ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 158.

¹¹⁷⁸ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.434.

¹¹⁷⁹ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s.212.

¹¹⁸⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 665.

¹¹⁸¹ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 435.

¹¹⁸² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s.189.

¹¹⁸³ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 33, 34.

¹¹⁸⁴ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 260, 390.

¹¹⁸⁵ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 260.

V. İ. KARAR VE TÂKAT

Eserde karar ve takât sınırı olan bu yeri de geçerler.¹¹⁸⁶ Yâni dayanma gücü sayesinde istek ve niyetlerinde değişmez hale gelirler. Buna sabır sebat da diyebiliriz.

V. İ. İHANET

Dolaştıkları yerler ihanet vadisi olarak geçer.¹¹⁸⁷ Ruh bu menzillerden sonra Âşıklık mülkündeki seferini tamamlamıştır.

Bütün bu menzilleri aştıktan sonra Ruh'un karşısına bir ülke çıkar. Ruh o ülkeye vardığında buranın kendi ülkesi olan Beden diyarı olduğunu anlar. Fakat ülkesi perişan olmuş, harâbeye dönmüştür. Gönül şehri vîrân, havas askerleri perîşân olmuş. Sevda ateş tutuşturup ciğer ve dimağı yakmış, kan gözyaşıyla karışmış, safra zerd(sarı), balgam sert olmuş. Bedeni ayakta tutan direkler bozulmuş, Tabiat (kuruluk, yaşlık, sıcaklık, soğukluk)'ın düzeni bozulmuş, zaaf kuvvetlenip sıhhati zayıflatmıştır.¹¹⁸⁸ Yâni aslında Ruh benlikten soyunmuş, kendisinden kurtulmuştur. Başa dönmüş, yâni asıl vatana dönmüş ama kendi vatanını terketmiş olarak dönmüştür. Fakat hâlâ hakikati anlayamamıştır. Ülkesini bu halde görüp muzdarip olarak Aşk'a sitem edince Aşk onun gerçeği farketmesini sağlamıştır.

Şöyle ki, Ruh me'yûs bir şekilde Aşk'a sitem edince Aşk ona şöyle cevap verir: "Ey Ruh bilmem ki senin şikâyetin kimdendir. Hâlbuki bu görüntü ve âfet sana yine sendendir."¹¹⁸⁹ diyerek bu sözünün aslını ispat etmek için, Hüsn'ün suretinin/resminin emanet edildiği mühürlü aynayı idrak hazinesinden getirtip aynaya bakmasını söyler. Ayna mühürlü olarak gelir, demekki açılmamış, değiştirilmemiş. Ruh mührü çözüp aynaya bakınca karşısında gayet zayıf ve son derece arık bir yüz görür. Bu görüntü daha önce görüp hayran olduğu görüntü değildir. Aşk onu önceki görüntünün de sonraki bu görüntünün de Ruh'un kendisi olduğu idrakine vardırır. Bu idrak, tanıma sürmesi olarak Ruh'un gözünü açar ve Ruh için sırrına vâkıf olarak hakikati anlar.¹¹⁹⁰

¹¹⁸⁶ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 34.

¹¹⁸⁷ Bu cümle Lebîb Efendi, aktarımında olmayıp Gölpinarlı çevirisinde vardır. Bakınız: Gölpinarlı, 1940, s. 36.

¹¹⁸⁸ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 35.

¹¹⁸⁹ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 35.

¹¹⁹⁰ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 35-36.

VI. VAHDET ve VAHDET-İ VÜCÛD

Burayı tasavvuftaki dört kapının dördüncü ve son kapısı olan Hakikat kapısı olarak yorumlayabiliriz.

Ahadiyet, Zâtü'l Vücûd veya Mutlak Birlik mertebesi de denir. Vahdet ve vahdet-i vücûd makamına erişmek tasavvuftaki bütün hal ve makamlardan yücedir, yüksektir. Tasavvuftaki bütün halleri, bütün makam ve menzilleri tamamlayan bir aşamadır vahdet-i vücûd. Bu, yok olarak birliğe ulaşmakla gerçekleşen bir var oluştur. Çünkü "Vücûd, kulun helâk ve yok olmasını gerektirir."¹¹⁹¹ "Bu yok oluş duyularla bilinen, anlaşılan boyutta bir yokluk olmadığı gibi bu var oluş da yine duyuların bilip anlayabileceği boyutta bir var oluş değildir. Bu var oluş, kişinin, bilginin ampirik boyutunu aşarak ampirik ötesi bilinç boyutuna ulaştığı zaman sezdiği varoluştur."¹¹⁹² Vahdaniyyet, hakîkatin hükmü gereği olan ve fenâ ile Hakk'ın dışındaki her şeyden fâni, Hakk ile bâkî olmaktır.¹¹⁹³ Bu şekilde "Sıfatlarından fâni olup sevgilisinin sıfatı ile bâkî olan herkes, sevgilinin ta kendisi olur."¹¹⁹⁴ Hallâc-ı Mansûr'un 'Enel Hakk' sözü de aslında bu bağlamda değerlendirilir.

Dünya gurbetine düşmüş olan insan, vahdet-i vücûd sayesinde ölmeden önce vatanına tekrar kavuşmuş olur. Nitekim "Doğrusu biz Allah'a aidiz ve kuşkusuz O'na döneceğiz" (Bakara, 2/ 156) ayet-i kerimesindeki durum gerçekleşmiş olur. Ayetteki dönüş kelimesinden üç mânâ çıkarılmıştır:

1. Bu, nefsimiz hakkında bir son bulma ikrarından kinayedir.
2. Bâkî (sonsuz) olma ikrarıdır.
3. Bir yönden yok olmayı, bir yönden de ebedî kalmayı ikrardır.¹¹⁹⁵

Kısaca zâtımız Allah'ın ilmiyle, varlığımız Allah'ın varlığı ile, bâkî kalmamız da Allah'ın bâkî oluşu ile var olur.¹¹⁹⁶

Erkek mertebesine ulaşan ve hal arazlarından soyunup da cevherleşen kimse mukaddes vadide kalp ve nefis pabuçlarını çıkarır.¹¹⁹⁷ Eserde Ruh da mânevî seyri

¹¹⁹¹ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 241.

¹¹⁹² Toshihiko İzutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev.: Ramazan Ertürk, Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul, Kasım 2010, s. 85

¹¹⁹³ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2012, s. 30.

¹¹⁹⁴ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 97.

¹¹⁹⁵ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, cilt 1, s. 453.

¹¹⁹⁶ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, cilt 1, s.454.

sonucunda kendindeki her şeyden arınarak O'na ulaşmıştır.¹¹⁹⁸ Vahdet-i vücûd mertebesinde görmüştür ki “aşk, âşık ve mâşuk hep birdir.”¹¹⁹⁹ Hikâyede Ruh'un aradığı Hüsn'ün kendinde olduğunu bilmemesi Hayâlî'nin “Cihân- ârâ cihân içredir arayı bilmezler, Ol mâhiler ki deryâ içredir deryâyı bilmezler” şiirindeki durum gibidir. Bilip anladığında ise Doğu ifadelerinde meşhur olan “Okyanusun üzerinde coşup köpüren tüm dalgalar sakinleşip durduğu zaman ortada görünen tek şey, sonsuz sükûnet içindeki sınırsız okyanustur.” sözü bu durumu izah eder.¹²⁰⁰ Bir başka ifadeyle “Vahdet denizine gark olan sâlik, o denizden başka bir şey göremez, kendisini bu denizin bir damlası olarak görür.”¹²⁰¹

Eserde Ruh, Hüsn'e doğru yolculuk yapmadan önce Aşk'ın tesbitiyle “gafil ve Hüsn ile tanışma denizine vasıl olmayıp henüz sahilindedir.”¹²⁰² Kendi kendisinden gâfil olduğu için de kendi zâtını araştırmak için yolculuğa çıkar. Âşıklık ve Mâşukluk vadilerinde dolaştıktan sonra kendisine ulaşır. Âşıklığa mazhar da kendisi, Mâşukluğa zinet de kendisidir.¹²⁰³ Yolculuktan sonra ise vahdet denizine yâni vuslat denizine gark olmuştur.

Vücud bilgisi bir kendini idrâk etme, kendini tanıma bilgisidir.¹²⁰⁴ “O bir küll'dür. Varlıkta O'ndan başkası yoktur.”¹²⁰⁵ Kul kalbiyle azâmet-i ilâhîye nurlarını müşahede edince gökler ve yer ile Allah'ın yarattıklarının hepsi onun gözünde küçülür.¹²⁰⁶ Âdeta bunların hepsi koskoca bir hiçten ibarettir ve yok olur, geriye ise sadece O kalır. Hatta kulun kendisi de yok olur. Şöyle ki; “Kulun Hakk'ı bulması, ancak beşerî özellik, his ve sıfatların sönmesinden ve yok olmasından sonra mümkündür. Çünkü hakikat sultanı (Hakk'ın varlığı) zuhur edince beşerî özellikler kalmaz.”¹²⁰⁷ Bu şekilde Hakk gerçek mânâsıyla bilinir. Vücud ilmindeki bu mertebe

¹¹⁹⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 235.

¹¹⁹⁸ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 36.

¹¹⁹⁹ Okuyucu, *Divan Edebiyatı Estetiği*, s.201.

¹²⁰⁰ İzutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 93.

¹²⁰¹ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 216.

¹²⁰² Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 25- 26.

¹²⁰³ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 36.

¹²⁰⁴ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s.233.

¹²⁰⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, c. 4, s. 589.

¹²⁰⁶ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2012, s. 32.

¹²⁰⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s.193.

şuna işaretler ki “bilmek ancak olmak ile mümkündür. Olmak ise bulmanın neticesidir.”¹²⁰⁸

İsmail Hakkı bir beytinde insanı muhatap alarak “cânân da can da sensin, kendinde bul ikisin” demektedir¹²⁰⁹ Eserde buna benzer bir şekilde vahdet-i vücûd ifadesi şöyle geçer: “Ruh, bu makamda, asıl menziline ulaşmış olup kendini kendine getirdi. Ma’şûkluk ve Âşıklık bu halvetten dışarıda kaldı.”¹²¹⁰

VII. ESERDEN ÇIKARILAN DİĞER ANLAM ve KAVRAMLAR

VII. A. BİLGİ İLE İLGİLİ KAVRAMLAR

1. İLİM

Ruh’un burada edindiği ilim, bilgi; hakikat ilmine aittir. “İlim öğrenmek ruhun bir fonksiyonudur. Ruhun bu fonksiyonu, hissî/duyu organlarına dayalı seviyeden başlar, hayâlî, aklî, fikrî ve kudsî-nebevî seviyelere, yâni gayba ulaşır.”¹²¹¹ İlim yol gösterir.¹²¹² Eserde Ruhûn yolculuk süresince edindiği ve nihayetinde vuslata erişmesine vesile olan ilim, tam olarak böyle bir ilimdir. Ruh ilim ile nefsin ve tabiatın esaretinden kurtulur, mânevî zevklere yönelerek hakikatın zirvesine yükselir ve böylece, gaflet ve endişe sıfatından kurtulur.¹²¹³

2. YAKÎN

Yakîn, (zaman ve olaylarla) değişmeyen, farklılaşmayan ve bozulmayan bir ilmin kalpte yerleşmesidir.¹²¹⁴ Bu ilim, şek ve şüphe duyulmayan bir ilimdir. Yakîn üç mertebeden oluşur. Vechullah’ın belli bir yakınlaşmadan sonra aynada müşahede edilmesiyle ayne’l yakîn hâsıl olur.¹²¹⁵ “Perde kaldırıldığı ve hevâ bertaraf olduğu zaman ayne’l yakîn doğar. Hüsn, cemal, göзалıcılık ve kemâliyet sıfatlarından doğan

¹²⁰⁸ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s.233.

¹²⁰⁹ Sıtkı Nazik, “Klasik Türk Şiirinde Âşığın Aynı Zamanda Kendine Rakip Olması”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 17, İstanbul 2016, 243-266. s. 245. (Yurtsever 2000: 312).

¹²¹⁰ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 36.; Hüseyin Ayan, a.g.e., 2017, s. 132.

¹²¹¹ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 115. Eserde de birinci bölümde Ruh’un veziri konumundaki Akıl, Beden’e gelip giden şeyleri beş duyu üzerinden ve daha sonra beş duyunun devreye geçirdiği hisler üzerinden bilebilir. Buna maddî ilim diyebiliriz. Eserin ikinci bölümünde ise manevi ilim elde etme diyebileceğimiz bir yolculuk vardır.

¹²¹² Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, 2010(b), s. 634.

¹²¹³ Bkz. Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, 2010(b), s. 457.

¹²¹⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s.373.

¹²¹⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l- Kulûb*, cilt 1, s. 406.

nurlar ayne’l yakînde mevcuttur.”¹²¹⁶ Buraya kadar eserin birinci bölümünde Akıl vasıtasıyla ilme’l yakîni elde etmiş diyebiliriz. İkinci bölümün ve eserin de sonu olan yerde¹²¹⁷ ise *Keşfü’l Mahcûb*’daki ifadeyle “tüm varlıklardan yüz çevirmenin hükmü olarak dostların fenâ buldukları mahal”¹²¹⁸ olan hakka’l yakîne erişmiştir. Derecesine göre genelden özele “ilmel yakîn mücahede ile, ayne’l yakîn muanese ve ünsiyet ile, Hakka’l yakîn müşahede iledir.”¹²¹⁹

Nefsin arzularına ne kadar gem vurulur ve dünyadan ne kadar kurtulunursa o kadar yakîn elde edilir.¹²²⁰ “Yakîn kalpte oluşan şeylerin temelidir. İman onunla kemâle erer. Allah Teâlâ yakîn ile bilinir. Allah Teâlâ’dan gelen hükümler ise akıl ile idrâk edilir.”¹²²¹ Yakîn, kalp gözüyle yapılan müşahede ve mükâşefedir. Kalbin üzerinde bulunduğu mânâyı gerçekleştirmesidir.¹²²² Yakîn, ayrılığın bitişmesi, ayrılık arasındaki şeyin ayrılmasıdır.¹²²³ Töhmetsizlik ve illetlerin ortadan kalkmasıyla gerçekleşen yakîn; kalplerin hakaikiyle Allah’ı safâ-i nazar ile müşahedesidir.¹²²⁴ Eserde Ruh’un, yolculuktaki çeşitli zorluklardan sonra bu şekilde yakîn elde ettiğini söyleyebiliriz.¹²²⁵

3. MÂRİFET

Mârifet, “tecrübî ve amelî bilgi, sufilerin ruhanî halleri yaşayarak, manevi ve ilâhî hakîkatleri tadararak, iç tecrübe ile vasıtasız olarak elde ettikleri bilgi, irfan” demektir.¹²²⁶ Bu ise yakîn nuru ile yakîn nuru da nefsin, hevânın ve hevesin isteklerini terk ederek, dünyadan uzaklaşarak elde edilir. Mârifet, Allah’ı isim ve

¹²¹⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l- Kulûb*, cilt 3, s.239.

¹²¹⁷ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat u Maraz*, s. 36.

¹²¹⁸ Hücvirî, *Keşfü’l- Mahcûb*, s.439.

¹²¹⁹ A.g.e., a.g.y.; ayrıca bakınız: Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s.230.

¹²²⁰ Bkz. Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 151.

¹²²¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 375.

¹²²² Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’*, 2012, s. 69.

¹²²³ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 156. Eserde de birbirinden ayrı gibi görünün Ruh ile Hüsn’ün aralarındaki ayırıcı unsurların ayrılıp Ruh ile Hüsn’ün buluşması vardır. Adeta Ruh, yine kendinde olan Hüsn’e kavuşmuştur.

¹²²⁴ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’*, 2012, s. 70.

¹²²⁵ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat u Maraz*, s. 36

¹²²⁶ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 120.

sıfatlarıyla kalben tanımaktır.¹²²⁷ Mârifetin mahalli ruhtur.¹²²⁸ Yani Allah'ı kalben tanıyan Ruh'tur. Eserde de Ruh'un yolculuk serüveni bunu göstermektedir.¹²²⁹

Tasavvufta mârifet, Hakkı tanımak ve hakîkati bilmek şeklinde iki çeşittir ki hakkı bilmekle, vahdaniyeti bilmek; hakîkati bilmekle, O'nu gerçekten hakkıyla bilmenin imkânsızlığı kastedilir.¹²³⁰ Tasavvufta Allah'ın varlığının delili yine kendisi olduğu gibi, Allah'ı tanımanın da yine Allah ile olacağı ifade edilir.¹²³¹ Bu bağlamda "Allah Teâlâ'yı bilmek bütün ilimlere bedeldir. Hâlbuki diğer bütün ilimleri bilmek Allah Teâlâ'yı bilmeye bedel değildir."¹²³² Nihayetinde "Mârifet makamı, ancak yakîn gözüyle ve tevhidin şahitliğiyle sıhhat bulur."¹²³³

Mârifet muhabbeti netice verir ve muhabbet, mârifet nisbetinde gelişir. Yâni mârifet arttıkça muhabbet de artar. Bu yüzden tasavvufî bilginin temeli, Allah'ı tanımak (mârifet); rüknü, O'nu sevmek (aşk ve muhabbet); zirvesi de O'na varmak (vuslat)tır.¹²³⁴ "Allah Teâlâ'yı en fazla tanıyanlar, O'nun tecellileri karşısında en fazla hayrete düşenlerdir."¹²³⁵ Bunlar ise temelde masivadan yüz çevirmekle elde edilen hasletlerdir.¹²³⁶

Ruhun Allah'ı bilip tanınması kendi kendine olmamış, o Allah'ı aramak için yola koyulmuş, yolculukta belli aşamalardan geçmiştir.¹²³⁷ Aramakla bulunmaz lakin bulanlar arayanlardır, sözü kaidesince Ruh aradığını bulmuş fakat aradığında bulduğu şeyin bambaşka olduğunu, aslında bulduğunu sandığı şeyin aradığını sandığı şey olmadığını fark etmiştir. Nihayetinde Ruh yolculuk sürecinde "Allah kullarına kudretinin eserlerini âfâk (dış dünya)ta ve enfüs (iç dünya)te, maddî ve mânevî âlemlerde gösterir."¹²³⁸ sözündeki durumu yaşamıştır.

¹²²⁷ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 114.

¹²²⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 4, s. 558.

¹²²⁹ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat u Maraz*, s. 28-36.

¹²³⁰ Bkz. Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2012, s. 33. ; Ayrıca bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s.196.; Ayrıca bkz. Bakara, 2/255; Tâhâ, 20/110.

¹²³¹ Bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, ss. 97-98.

¹²³² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulüb*, cilt 2, s. 93.

¹²³³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l- Kulüb*, cilt 2, s.349.

¹²³⁴ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 20.

¹²³⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s.581.

¹²³⁶ Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s.144.

¹²³⁷ Bkz. Dört kapı diye tesbit ettiğimiz aşamalar.

¹²³⁸ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 98.

4. TEVHİD

Cüneyd-i Bağdadî “Tevhid ilmi, O’nu bulmaktan ayrı bir şeydir. O’nu bulmak da O’nun varlığını bilmekten ayrı bir şeydir.” demiştir.¹²³⁹ Tevhid hakikati, sonu ve sınırı olmayan bir şeydir.¹²⁴⁰ Kişinin “son halinin ilk haline dönmesi, vahdet deryasına varması” bu makamdadır.¹²⁴¹ Bu, kişinin bedensel olarak var olmayıp sadece ruhsal olarak var olduğu elest bezmindeki haldir. “Tevhid, aslında bütün kemâl sıfatlarıyla Allahu Teâlâ’nın birliğini bilmek”, “vasıta ve sebeplere yönelmeyecek şekilde her şeyi Allahu Teâlâ’dan bilmek”tir.¹²⁴²

Tevhid nuru bir ateş gibidir¹²⁴³ ve bu ateş, Hakkı bulan kişide bütün varlığı yok eder.¹²⁴⁴ Nihâî tevhid ilmi tefrîd-i tecrîd üzere cereyan eder.¹²⁴⁵ Ruh’un ulaştığı bu mertebede “beşeriyet âsârının yok olması, yalnızca uluhiyyetin ortaya çıkması” söz konusudur.¹²⁴⁶ Bu da en yüce, en yüksek mertebe olan Ruh’un Hüsn’ü idrâk etmesidir. Aslında Hüsn zâten Ruhta idi fakat Ruh bunun farkında olmadığı için Hüsn kendindeyken onu aramaya başladı. Böylelikle O’nu, nefsiyle arayıp bularak değil, O’nunla arayıp O’nunla bularak erişti.¹²⁴⁷ Aslında burada olan hâl, “Allah kendilerini kendilerinden gizleyip yine kendilerini kendilerinde öldürerek sırf kendi zâtına has kılma” hâlidir.¹²⁴⁸ Tasavvufta tevhidin bu çeşidi fenayla, fenâ da vahdet-i vücudla iç içe geçmiş vaziyettedir. Bu yönüyle Gazzâlî tevhidi “iç içe iki perdesi olan kıymetli bir cevher”e benzetir.¹²⁴⁹ Gazzâlî ayrıca bunu bir çekirdeğin içi ve dışı olarak niteler ki biz bu çekirdeğin dışına ulaşmaya tevhid, özüne varmaya vahdet-i vücûd diyebiliriz.

¹²³⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s.193.

¹²⁴⁰ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’*, 2012, s. 463.

¹²⁴¹ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’*, 2012, s. 28. Yani Allah’tan kopup gelen Ruh, dünyadaki ayrılık sürecinden geçtikten sonra vahdet ile tekrar Allah’a dönmesi, ilk halindeki gibi O’nun vahdet deryasında erimesi halidir. Eser böyle bir hâle nihayete erer.

¹²⁴² Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s. 87.

¹²⁴³ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s.186. Burası Enbiya, 21/69’daki “Ey ateş! Serin ve selametli ol” ayetini hatırlatır.

¹²⁴⁴ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 193.

¹²⁴⁵ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’*, 2012, s. 279.

¹²⁴⁶ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’*, 2012, s. 29.

¹²⁴⁷ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 563.

¹²⁴⁸ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’*, 2012, s. 31.

¹²⁴⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 1, s. 89.

VII. B. HÂL VE MAKÂMLA İLGİLİ KAVRAMLAR

1. GAYBET VE HUZUR

Kalbin maddî âlem ile ilgisini kesmesine gayb, zıddına huzur denir.¹²⁵⁰ Huzur ise, “halkı bırakıp hak ile meşgul olma”, “Hakk’ın huzurunda bulunma” ve “Allah’ın tecelliyatını anlama” demektir. ¹²⁵¹ Allah’ın azameti karşısında her şey kaybolur ve gaybet halinde kulun kalbinde Allah’ın dışında hiçbir şeyin izi kalmaz.¹²⁵² Sâlikin Hakk’tan gelen feyz ve tecellilerin çokluğu ve kuvveti sebebiyle çevresinden ve kendisinden habersiz hale gelmesidir.¹²⁵³ “Gaybetten murad, kalbin, Hakk’ın dışındakilerden gaybeti” iken “Hak ile huzur ise kendinden gâib olmaktır.”¹²⁵⁴ Yani, “Hem kendinden geçmeye hem kendine gelmeye”¹²⁵⁵ gaybet dendiği için bunu eserde; Ruh’un dünyadaki, bedendenki âleminden manevî olarak çıkıp gaybet etmesi ve vuslata erdiği asıl âlemi olan gayb âlemine manevî olarak geçmesi şeklinde açıklayabiliriz.

“Allah ruhları yaratmış, Elest Bezminde: “Ben Rabb’iniz değil miyim?” diye sormuş, ilâhî hitabı işiten ruhlar da: “Evet, Rabbimizsin.” demişlerdi. Ruhlar o vakit gaybet halinde idiler. Onun için en üstün hal gaybet halidir. Bu dünyada beşerî vasıflarının yanında hazır ve bu sıfatların huzurunda bulunan ruhlar, gaybet haline geçince, kendilerini kaybedince tekrar o makama yükselirler.”¹²⁵⁶

2. MURÂKABE VE KURBİYET

Kulun murâkabesi, kalbinde ve gönlünde bulunan şeylere Allah’ın muttali olduğunu bilip yakinen kavramasıdır.¹²⁵⁷ Murâkabe “bir bakıma kalbî ve zihnî teksiftir. Gönüldeki ve kalpteki düşüncenin ‘Allah’ zikri ve fikri etrafında yoğunlaştırılmasıdır.”¹²⁵⁸ Eserde de bu bağlamda Ruh, sadece Hüsn’ü düşünür, sadece hüsn’ü arazular olması bunu açıklar.¹²⁵⁹ “Hakk’ın dışında her şeyden fâni

¹²⁵⁰ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 131.

¹²⁵¹ İz, *Tasavvuf*, s. 157.

¹²⁵² Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*, 2012, s. 68.

¹²⁵³ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 212.

¹²⁵⁴ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 131.

¹²⁵⁵ Bkz. A.g.e., a.g.y.

¹²⁵⁶ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 312.

¹²⁵⁷ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*, 2012, s. 54.

¹²⁵⁸ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 165.

¹²⁵⁹ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat u Maraz*, s. 27, 28.

olarak Hakk'ı Hakk ile murâkabe etmen"¹²⁶⁰ yâni "O'nun fiilinin seninle olduğunu görmendir."¹²⁶¹ Kalbin murâkabe ile kontrol altına alınması, onun olumsuz düşüncelerle olan alakasını ve kötülüklerle olan bağlantısını keser.¹²⁶² Böylece insan gaflet perdesini kaldırarak gönlünü hakîkate açar.¹²⁶³

Kurbiyet, önce kişinin kalbiyle Allah'a yakınlığını keşfetmesiyle olur. Yâni aslında Allah'ın kendisine ne kadar yakın olduğunu, hatta kendisine kendisinden de yakın olduğunu fark etmesiyle olur.¹²⁶⁴ Böylelikle kul Hakk'ı tanır ve "Hakk'ı tanıyınca kalbi her şeyi ile O'na yakınlaşır."¹²⁶⁵ Esasında kurb "araya giren engelleri kaldırman (ve O'na vâsıl olman)dır."¹²⁶⁶ Kurbet bir nevi kalbin zikri, aklın aciz kalmasıyla kalbin elde ettiği vuslat nasibir.¹²⁶⁷ Bazen de Allah kuluna verdiği belâ ve musibetleri kulun kendisine yakınlaşmasına vesile eder.

3. MUHÂDARA- MÜKÂŞEFE

Muhâdara, hazır bulunup kalbin Allah'ın huzurunda olma hâlidir.¹²⁶⁸ Mükâşefe, "kalbin kendisine bildirilen şeylerin hakîkatini görerek Hak ile huzur halini elde etmesi"¹²⁶⁹, müşahede ise "herhangi bir şüphe eseri olmaksızın kalbin (ayne'l yakin) Hak ile huzur halinde olmasıdır."¹²⁷⁰ Muhâdara telvin erbabı içindir; müşahede temkin erbabı içindir; mükâşefe de istikrar kazanıncaya kadar ikisinin arasındadır.¹²⁷¹ Bütün bunlar nefis ile yapılan mücahede sonucu elde edilen kazanımlardır. Mükâşefenin alâmeti, azametın künhünde hayret hâlinin devam etmesidir.¹²⁷² Müşahedenin alameti, "yakîn hakâikının artmasının meydana getirdiği

¹²⁶⁰Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2012, s. 55

¹²⁶¹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 161.

¹²⁶² Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.165.

¹²⁶³ Bkz. İz, *Tasavvuf*, s. 120.

¹²⁶⁴ Bkz. Vakîâ, 56/85.

¹²⁶⁵ Geylânî, *Cilâu'l Hâtur*, s. 143.

¹²⁶⁶ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 161.

¹²⁶⁷ Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s.259, 335.

¹²⁶⁸ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat u Maraz*, s. 26, 27. Bunu, eserde Ruh'un aynada Hüsn'ü görüp onunla buluşması olarak açıklayabiliriz.

¹²⁶⁹ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat u Maraz*, s. 36. Eserde bunu, Aşk'ın Ruh'a bildirdiği idrak hakikati olarak açıklayabiliriz.

¹²⁷⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 214. Bunu eserde en son Ruh'un bütün gerçeği anlayıp vahdethane-i halvete girmesi olarak açıklayabiliriz. Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat u Maraz*, s. 36.

¹²⁷¹ Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 688.

¹²⁷² Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 432.

bir parıltıdır.”¹²⁷³ Bu parıltı, müşahede sonucu ortaya çıkan tecellidir.¹²⁷⁴ Mükâşefe “beden ve his perdesinin kalkması, ruh âleminin seyredilmesi”¹²⁷⁵ demektir.

4. FENÂ- BAKÂ

Sûfiler bu kavramları birbirinin aynası olarak görmüş, Allah’a ve kulun kendisine dönük yönleriyle bu kavramların bir bütün olarak birbirlerini tamamladıklarını ifade etmişlerdir.¹²⁷⁶ Fenâ ve bakâ, avam derecesinden havas mertebesine doğru yükselme kaydeden tevhid ehli kulun sıfatı, iki isimdir.¹²⁷⁷ Eserde Ruhun yolculuğu bu şekilde bir yükseliş ile geçmiş, âvam yâni Allah’ı bilmeyen, tanımayan, muhabbet etmeyen bir halden, havas yâni Allah’ı bilen, tanıyan ve O’na muhabbet eden olma haline yükselmiştir. Bunu şu sözle de açıklayabiliriz: “Kim kendini bilirse Rabb’ını bilmiş olur. Yâni kim kendini fenâ ile tanırsa, Hakk’ı bakâ ile tanımış olur.”¹²⁷⁸ Bu bağlamda “ilmin ortaya çıkması/ bakâ, cehaletin yok olması/ fenâ; taatın ortaya çıkması/ bakâ, ma’siyetin yok olması/fenâ; zikrin ortaya çıkması/bakâ, gafletin ortadan kalkması/fenâ; kulun öğrendiği ilim ve mârifet sayesinde inayet-i ilâhiyyeyi görme duygusunun ortaya çıkması bakâ, kendi hareketlerini görmekten fâni olması fenâ”dır.¹²⁷⁹

Fenâ, kulun (nefsâni ve behimî) haz ve arzularından fâni olması, (kendinden geçerek) temyiz özelliğini kaybetmesi, dâimâ içinde kendini yok ettiği varlıkla meşgul olduğu için eşyadan da fâni olması mânâsına gelmektedir.¹²⁸⁰ Fenâ, seyr ü sülûktaki kişinin kendisini Allah’ta yok etmesidir ki bu yok oluş mânevî nefsanî isteklerden, benlikten kurtulma şeklinde gerçekleşir. Kişi nefsinde fâni olunca onun esaretinden kutulunca alıcıları ilâhî varidâta açılır. Bu ise “Hakk’ın celalini temaşa ve azametini keşfetmesi ile olur.”¹²⁸¹ Çünkü önce müşahede, sonra fenâ, sonra da bekâ meydana gelir.¹²⁸² Bu bağlamda eserde Ruh önce kendisinde sonra Allah’ta fâni olmuştur. Bu hal ise beraberinde bekâyı doğurmuştur. Şöyle ki “Ruhunu bâki olanın

¹²⁷³ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’*, 2012, s.68.

¹²⁷⁴ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, c.4, s. 580.

¹²⁷⁵ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 222.

¹²⁷⁶ Bkz.Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 190.

¹²⁷⁷ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’*, 2012, s. 248.

¹²⁷⁸ Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 340.

¹²⁷⁹ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’*, 2012, s. 248.

¹²⁸⁰ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 185.

¹²⁸¹ Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 308.

¹²⁸² Bkz. Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, 2010(b), s. 606.

huzuruna gönderen ve ulaştırın nefis fâni olunca da bekâ ile bâki olur.”¹²⁸³ Dolayısıyla, “Kendisinden fâni olan Hakk ile bâkidir. Hakk’a ait olanla bâki olan, kendisine ait olandan fânidir.”¹²⁸⁴ Başka bir yönden de “Hakk Teâlâ Celal tecellisi ile dostların nefisini fâni kılar. Cemal tecellisi ile de onların sırlarını bâki kılar.”¹²⁸⁵

Fenâ neticesinde kul, dünyaya gelmeden evvel ruhlar âleminde tertemiz olarak bulunduğu makamına döner.¹²⁸⁶ Yâni var olmadan evvel Allah Teâlâ’nın ilminde nasıl idiye, kendisinden hiçbir amel sudur etmeden önce Allah ona ezelde nasıl muamele etmişse öyle olur.¹²⁸⁷ Burada fenânın sıhhati bekâ ile, bekânın sıhhati de fenâ ile anlaşılır.¹²⁸⁸

5. CEM-FARK

“Cem ruhun hükmüdür, tefrika da kalıbın hükmüdür.”¹²⁸⁹ sözü Ruh’un beden üzerinde yaptığı yolculuğu özetler niteliktedir.¹²⁹⁰ “Cem’in ilk mertebesi himmeti (iradeyi, fikri ve kaygıyı bir noktaya teksif ve) cem’ etmektir. Bu ise bütün kaygıların tek bir kaygı haline getirilmesiyle olur.”¹²⁹¹ Eserde Ruh’un da amacı Hüsn’e ulaşmak, onu görmek amacı üzerine yoğunlaşmış ve bu amaç uğruna seyahat etmiştir ki bu durum, Ruh’un cemdeki ilk mertebesi sayılabilir.

Daha sonra ruhun hali, “kesrette vahdeti vahdette kesreti müşahede etmek”¹²⁹² olan cemü’l cem haline geçmiştir. Yâni “ne kendini ne diğer varlıkları görmemesi, varlık olarak sadece ve sadece Hakk’ı görüp O’nun her şeyin yegâne

¹²⁸³ Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 96.

¹²⁸⁴ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 190.

¹²⁸⁵ Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, 435.

¹²⁸⁶ Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s.347.

¹²⁸⁷ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 189.

¹²⁸⁸ Bkz. Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, 2010(b), s. 675.

¹²⁸⁹ Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, 2010(b), s. 681.

¹²⁹⁰ Yani eserde Ruh’un, yerleştiği beden memleketinden manevî olarak ayrılıp yolculuğa çıkması tefrika, Hüsn’e kavuşup onunla hemdem olması cem olarak açıklanabilir. Bunu, eserdeki akışı da özetler nitelikte olan şu alıntıyla daha iyi ifade edebiliriz: “Allah Teâlâ, bir tek cevher olan, mahabbetin (ve kendi sevgisinin) mayasını parçalara ve bölümlere ayırdı. Dostlarından her birine giriftarlıkları ve ibtilaları mükhtarınca o küllün cüzlerinden ve bütünü parçalarından bir cüz ve bölüm (mahabbet) tahsis etti. O zaman insanlık cevşenini (zırhı), tabiat elbisesini, mizaç çulunu ve ruh hicabını ondan çıkardı. Böylece, ona mevsul ve muttasıl olan cüzleri, kendi kudreti ile sıfatı haline tahvil etti. O derecede ki muhip ve âşıkın tümü mahbûb ve mâşukun tümü haline geldi. Hareketlerinin ve lahzalarının hepsi onun şartlarını aldı. (Âşıkın hal ve hareketleri, mâşukun hal ve hareketlerinin özelliğini aldı). Bundan dolayı meani erbabı ve lisan âlimleri buna cem’ adını vermişleridir.” Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 321.

¹²⁹¹ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 180.

¹²⁹² Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 220.

yaratıcısı olarak kalben bilip kabul etmesidir.”¹²⁹³ Buna “her şeyin yüce Allah ile birlikte var olduğunu ve varlığını devam ettirdiğini görmek” de denilebilir.¹²⁹⁴ Seyahatte bir noktadan sonra geriye dönüp bakmış ve harap olmuş ülkesini yâni Beden’i görünce fakr hali hâsıl olmuştur. Burada bir nevi Rabbine nazar edince cem haline, kendine bakınca fakr haline geçme durumu vardır,¹²⁹⁵ diyebiliriz. Esasen burada Ruh’un fark’ı fark- sâni olarak yâni, “ ‘hakikat’e ulaşmanın büyüleyici etkisiyle sâfinin duyu organlarının maddî âleme kapalı halde olması” şeklinde gerçekleşmiştir.¹²⁹⁶ Allah’a “vecd ile yaklaşmak cem’, O’nu beşeriyette kaybetmek de tefrikadır.”¹²⁹⁷ Başka bir tanımla “Tefrika mücadele, cem müşahede demektir.”¹²⁹⁸ Yâni kulun bu yolda kendi irade ve gayretiyle yapıp elde ettiği şeyler tefrika, Allah’ın lütfu ve ihsanı ile elde ettiği şeyler cem’dir. Dolayısıyla “cem’ vasıta olan şeyleri görmeden ittisal/vuslattır. Vasıta olan şeyler görülünce vuslat olmaz.”¹²⁹⁹

6. TEVACÜD-VECD-VÜCÛD

Vecd, bâtına Allah’tan gelen ve kula sevinç veya hüznün veren, hâlini değiştiren ve Allah Teâlâ’ya baktıran şeydir.¹³⁰⁰ Hakkı bulan kişinin bütün varlığı gönlünden silmesi, arştan, kürsiden kaybolup yalnız Allah ile beraber olmasıdır.¹³⁰¹ Vecd hali ortaya çıkınca “nefisten her türlü duyu organının özellikleri kaybolur.”¹³⁰² Dolayısıyla vecd duyuların değil “kalbin işitmesi ve görmesidir.”¹³⁰³ Kul, vecdle yeni bir makam gerçekleştirmekte ve artık bunların hepsini Allah’a izafe eder konuma yükselmektedir.¹³⁰⁴ Kahramanımız Ruh’ta vecd, *Lüma*’daki tanımla “gaibe karşı bir istek” şeklinde ortaya çıkmıştır.¹³⁰⁵ Bu ise vecdden önceki basamak olan Tevacüd’e yâni kişinin kendi isteğiyle Allah’a ulaşmak için gayret göstermesi

¹²⁹³ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 130.

¹²⁹⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 198.

¹²⁹⁵ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*, 2012, s.247.

¹²⁹⁶ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s.130.

¹²⁹⁷ Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, 2010(b), s. 681.

¹²⁹⁸ Hücvirî, *Keşfü’l- Mahcûb*, s. 316.

¹²⁹⁹ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*, 2012, s. 247.

¹³⁰⁰ Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, 2010(b), s. 684.

¹³⁰¹ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 190.

¹³⁰² Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*, 2012, s. 359.

¹³⁰³ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 171

¹³⁰⁴ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*, 2012, s.362.

¹³⁰⁵ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*, 2012, s.363. Ayrıca bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat u Maraz*, s. 26.

anlamına karşılık gelir. Metaforik anlatımla tevacüd “denizi uzaktan görmek”; vecd “kıyısına gelmek”; vücud “içine dalmak”tır.¹³⁰⁶

Vücud, “bütün benliğini yok edip Hakk ile beraber olmak”tır.¹³⁰⁷ Ayrıca vücud, “gaybet tecellileri ve hakîkata sevkedilme”¹³⁰⁸ yönüyle “(buluş ve eriş, mâşuktan âşika ve) sevgiliden sevene bir lütuftur.”¹³⁰⁹ Allah’tan başka her şey’in vücudu ve varlığı Allah’tandır.¹³¹⁰ Son olarak bunu, şöyle bir şiirle ifade edebiliriz:

*“Mevlam! Rabbim! Emrine amadeyim, buyur!
Ey benim maksadım ve mânâm, emrindeyim, ferman buyur!
Ey zâtı, vücudumun aynısı ve himmetimin müntehası!
Ey benim konuşmam, işaretlerim ve ihbarım!
Ey tümü tümüm, işitmem ve görmem!
Ey bütünü, bölümlerim, parçalarım!”¹³¹¹*

7. UZLET

Uzlet, Hakk’a vasıl olmuş kimselerin işaretidir.¹³¹² Nefisten, davet ettiği şeylerden ve Allah’tan alıkoyan şeylerden olur.¹³¹³ Tasavvufta da “kalpten masivâyı çıkarmak”, “gönlü ağıyardan temizlemek” uzlet sayesinde mümkün olmaktadır.¹³¹⁴ Uzlet Hakk ile ünsiyet kurmaya vesiledir.¹³¹⁵ Kişinin nefsinin, etrafındaki insanların şerrinden ve kötülüğünden kaçıp Allah’a ulaşmak için yaptığı mânevî temrinin adıdır. Halktan ilgi ve alakayı kesip, bütün varlığıyla yönünü Hakk’a dönmektir. “Uzlet (halvet ve inzivâ) iki nevidir. Biri halktan yüz çevirmek, diğeri onlardan inkita ve kesilmektir.”¹³¹⁶ Halktan yüz çevirmek bedenen olup insanların arasına girmemek, yalnız kalmakla ve ilâhî rızayı elde etmeye yönelmekle olurken, halktan inkita kalp ile olur ve halk içinde Hakk ile beraber olmak diye de tanımlanabilir. Eserde Ruh’un uzleti bedenden, yâni bedendeki tabiat ve huylardan uzaklaşarak

¹³⁰⁶ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s.136.

¹³⁰⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s.190.

¹³⁰⁸ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’*, 2012, s. 357.

¹³⁰⁹ Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 467.

¹³¹⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, c.4, s. 588.

¹³¹¹ Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, s. 321.

¹³¹² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 258.

¹³¹³ Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, 2010(b), s. 547.

¹³¹⁴ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 195.

¹³¹⁵ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 2, s. 583.

¹³¹⁶ Hücvirî, *Keşfu’l- Mahcûb*, ss.133-134.

kendi köşesine çekilmek suretiyle olmuştur. Kendisini tatmin etmeyen beden ülkesindeki unsurlardan uzaklaşıp kendisine uygun bir dost, bir yâr arayışına girmiştir¹³¹⁷ ki o dost, o yâr da yâr-ı hakîkî olan Hakk'tır.

8. VUSLAT

Vuslat, Allah'a kavuşma olarak tasavvufun temel amacıdır ve çoğu tasavvuf tanımını buna bağlı bir şekilde yapılmıştır. Tasavvuftaki bu vuslat “mânevî bir vusûldür. Bunun başlangıcı kesbî, sonucu ise vebhîdir.”¹³¹⁸ Kul kendi iradesiyle Allah'a vuslatı diler fakat O'na kavuşması kendi isteği veya gayretiyle değil Allah'ın muradıyla dilemesi ve ihsan etmesiyle gerçekleşebilir. Vuslat hali kişiye Allah'tan başkasını göstermeyen bir haldir.¹³¹⁹ Bu halde akılda, gönülde Allah'tan başka bir şey yoktur ki bu da vuslatın hakikatidir.¹³²⁰ Zâten “Sâfâ ehli (gönlünü Hakk'ın dışındaki her şeyden temizlemiş ârifler) ise Allah Teâlâ ile huzur ve beraberliği elde etmek için kalpten bütün halkı ve mârifetleri çıkarır.”¹³²¹ Bu yönüyle vuslat tasavvufi bilginin zirvesi olarak görülmüştür.¹³²² Böyle bir vuslat “Hakk'ın vücut denizine dalmak”tır.¹³²³

Vâsıl olanlar üç kısımdır: Bütün düşünceleri Allah için olanlar, meşguliyetleri Allah'ta olanlar ve dönüşleri Allah'a olanlar.¹³²⁴ Bu doğrultuda Ruh'un dönüşü, rücu' etmek şeklinde yâni, Allah'tan gelip Allah'a gitmek şeklinde olan bir dönüş olmuştur. Yalnız burada Allah'a varma, kavuşma, ulaşma gibi eylemlerin kişinin kendi kesbiyle değil de yine Allah'ın istemesi ve nasib etmesiyle gerçekleştiğini de unutmamak gerekir.¹³²⁵

Eserde Ruh yolculuk sürecinde zorlanmış, ümitsizliğe kapılmış, hayâl kırıklığına uğramış lakin Hüsn'ün ondaki murâdına da vasil olmuştur.

¹³¹⁷ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat u Maraz*, s. 22.

¹³¹⁸ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 41.

¹³¹⁹ Bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 184.

¹³²⁰ Bkz. Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2012, s. 250.

¹³²¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 746.

¹³²² Bkz. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 20.

¹³²³ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 168.

¹³²⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, 2010(b), s. 669.

¹³²⁵ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.225.

9. HAKİKAT

Tasavvufta, tek gerçek Allah'tır. Allah'tan başka her şey gölge ve hayâlî varlıktır.¹³²⁶ Hakikat, “rububiyeti (yüce Allah'ın rablığını kâinata) müşahede etmek”, “O'nun tecellilerini seyretmek”tir.¹³²⁷ “Kalbin, kendisine iman ettiği Zâtın huzurunda bulunmada sebat etmesidir.”¹³²⁸ O huzur ki onda “Rububiyeti ru'yet/görmek” vardır.¹³²⁹ Hakk'tan başka olan her şeye alâka, Hakk'a ait olan her şeye hakikat denir.¹³³⁰ Buradan yola çıkarak, her şeyden alâkayı kesip Hakk'a ait olana yönelince hakikatin ortaya çıktığı sonucuna ulaşılır. Dolayısıyla “Yaratıklar kaybolunca hakikat zuhur eder.”¹³³¹ Ruh da eserde mâsivâdan alâkayı keserek “tabiatların (ve beşerî arzuların) pençesinden yakasını kurtarmış ve hakikatlerin hakikatine vasıl olmuştur.”¹³³² Hakikatin bulunduğu yerde sadece dehşet, hayret ve şahsî niteliklerini kaybetme hali vardır.¹³³³ Ruh Hüsn'ü ararken karşılaştığı sonuçla tam olarak böyle bir durum yaşamıştır. Çünkü hakikatle “Allah'a vuslat mahallinde” bulunduğunu anlamıştır.¹³³⁴ Bu hal Ruh'ta “tabiatların alışık oldukları şeylerden yüz çevirme” sonucunda ortaya çıkmıştır.¹³³⁵ Hakikat ilim ile elde edilir.¹³³⁶ O ilim de Allah'ı bilmektir. Emr-i Rabbanî olan olan ruh “Hakk'ın topyekûn hakikatinin tecelligâhı olan sırr-ı kalbdır.”¹³³⁷

a. Sır

Sır, “kalbin en latîf halidir ki kalp gözünün açık olmasıyla aynı anlama gelir.”¹³³⁸ Bedene emânet edilen Ruh gibi, kalbe emânet bırakılan latifedir ve

¹³²⁶ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2012, s. 470.

¹³²⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2013, s. 226.

¹³²⁸ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2012, s. 395.

¹³²⁹ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 179.

¹³³⁰ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 207.

¹³³¹ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2012, s. 421. Ayrıca bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat u Maraz*, s. 36.

¹³³² Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, ss. 98-99.

¹³³³ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 164.

¹³³⁴ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 441. Aynı yerin devamında şu şekilde konumuzu ilgilendiren bir mâhiyet vardır: Allah'ın nurunun kalp aynasında görülmesinden sonra kulun ved ve huzur hali kendisinden asla ayrılmaz. Kul bu yolda yakının hatırlarından sıfatların müşahedesine doğru ilerler. Bu merhalede hatırlardan hâsıl olan ilmin erimesiyle Zât-ı İlâhî'nin veçhinin ışığından oluşan nur cevherleşir. Kulun ulaştığı bu makamın adı, İhsan makamıdır.

¹³³⁵ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 212.

¹³³⁶ Bkz. Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 2012, s. 250.

¹³³⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 2015, cilt 3, s.866.

¹³³⁸ Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, s. 286.

müşahede mahallidir.¹³³⁹ Mevcûdât yaratılırken her mevcudun Hakk'tan aldığı paydır.¹³⁴⁰ “Denilmiştir ki, Hakk’ı Hakk’tan başkası bilemez. Hakk’ı sadece Hak sevebilir ve Hakk’ı ancak Hak talep edebilir. Yâni ârif ve mâruf Hak’tır, muhib ve mahbûb Hak’tır, tâlip ve matlub Hak’tır. Zira bu sır Hakk’ı bilen, seven ve talep edendir.”¹³⁴¹ Ruh’un hikâyesinin sonunda ulaştığı ve farketdiği sır tam olarak budur. Kendinde olan yine kendisidir. Yâni aslında iki varlık değil tek varlık vardır.

10. MAZHAR (ZUHUR ETME, ORTAYA ÇIKMA YERİ)

Bu konunun en iyi açıklaması Konevî’de vardır. Biz kısaca şöyle aldık: İzhar, nur (ışık) olması itibariyle varlığa mahsustur, nur ise idrâki mümkün kılarken kendisi idrâk edilmez. O halde varlık tek başına zuhur edemez, nerede kaldı ki izhar edebilsin? Çünkü izhar, nur ile kendisini kabul edip zuhuruyla ortaya çıkan şey arasında gerçekleşen birleşmeye bağlıdır. O şey bir sebepten dolayı iştilgal veya benzerlik ve yansıma diye ifade edilir. Binaenaleyh zuhur, bu durumda cem, yâni iki şeyin bir araya gelme nispetine bağlıdır.¹³⁴²

11. FENÂFİLLAH

Kısaca Allah’ta yok olma, yâni kendi zât ve sıfatlarını Allah’ın zât ve sıfatlarında yok etmek demektir. Böylece; “Sen çıkarsan aradan, kalır seni Yaradan”¹³⁴³ sözündeki gibi “Sevgilinin âşıktâ var olabilmesi için, âşığın kendi varını yok etmesi”¹³⁴⁴ hâli ortaya çıkar. Fenâfillah, fenâdan da fâni olma açısından fenâ makamının en üst derecesidir. Sâlik buradan sonra “Bekâyâ veya Vahdet-i Vücut’a ulaşır.”¹³⁴⁵ Varlık-yokluk, ben- sen ikilemi ortadan kalkar. Nur her tarafı kaplar.”¹³⁴⁶

¹³³⁹ Bkz. Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 314.

¹³⁴⁰ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 293.

¹³⁴¹ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 314.

¹³⁴² Konevî, *Fâtihâ Süresi Tefsiri*, s. 474.

¹³⁴³ Bu sözün Yunus Emre’ye ait olduğu söylense de Mustafa Tatcı, kendisiyle yapılan bir röportajda bunun Aziz Mahmut Hüdâî’ye ait olduğunu belirtmektedir (bkz. Tatcı 2012: 15).

¹³⁴⁴ Nazik, “Klasik Türk Şiirinde...”, s. 254.

¹³⁴⁵ Bkz. Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat u Maraz*, s. 36.

¹³⁴⁶ Sayar, *Sûfî Psikolojisi*, s. 122, 123.

12. İNSAN-I KÂMİL

İnsan-ı kâmil bir kitaptır ki kütüb-i İlâhiyye ve kevniyyeyi câmidir. Bu meziyyeti hâiz olan insanın ruhu ve akli kitâb-ı akıl, kalbi kitâb-ı levh-i mahfuz ve nefsi kitâbu'l- mahv ve'l isbât olmak haysiyetinden 'ümmü'l kitâb' tesmiye olunur.¹³⁴⁷ "İnsan-ı kâmil, maddî ve mânevî bütün kemâl mertebelerini kapsamakta" olup "varlığın ve hilkatin gayesidir."¹³⁴⁸ İnsan-ı kâmil aynı zamanda yedi varlık mertebesinin en üstünü olup nefsin de en olgun mertebesi olan nefs-i kâmile mertebesine denk gelir. İnsan her iki açıdan kemâle ermiş olur. Ruh eserde ile Hüsn'e doğru yol alırken aynı kâmil insan olma yolculuğunu da tamamlamış olur.

13. RUHU'L KUDS

"Hazret-i sûfiyye ıstılahında ona latîfe-i zâtiyye-i ilahiyye derler. Bir abd evvela mukteziyât-ı bedeniyyesini ve sâniyen mukteziyât-ı rûhâniyyesini terk edip vücudu bilkülliye meslub ve rûh-ı mahlûku fâni oldukta rûh-ı fânisinden ve vücud-ı meslubundan ivaz olarak rûhu'l-kudse müsemmâ olan latîfe-i zâtiyye-i ilâhiyye ile müeyyed olur."¹³⁴⁹ Eserde Ruh'un ulaştığı son mertebe olarak burası şöyle geçer: "Rûh suret ü ma'nâda bî-niyâz ve rûh-ı kuds ile demsâz olarak vahdetnâme-i halvette mukim..."¹³⁵⁰ şeklinde kudsî/ilahî ruhla sırdaş olması, ilahî olana kavuştuğunun ifadesidir.

¹³⁴⁷ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 178.

¹³⁴⁸ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 310.

¹³⁴⁹ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 289.

¹³⁵⁰ Fuzûlî, *Risâle-i Sıhhat ve Maraz*, s. 36.

SONUÇ

Fuzûlî'nin tasavvufî yönünü, tasavvufî birikimini gösteren bu eser, tasavvufî açıdan şâirin en az *Leyla ile Mecnun* eseri kadar önemli bir eseridir. Eserin mâhiyeti bunu göstermektedir. *Sıhhat u Maraz* eserindeki derin mecazî ifadelerin ardındaki manaları irdeleyip araştırdığımızda, Fuzûlî'nin bir tarikata intisabının yüksek ihtimal dâhilinde olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü eserin ikinci kısmının, tarikat usulüyle dört kapı esası ve sırasına göre seyr ü sülûk üzerine kurgulandığı izlenimini doğurmaktadır. Dört kapı düşüncesi ise büyük oranda Bektaşiliğe nispet edilmektedir. Dolayısıyla daha önce de kaynaklarda, Fuzûlî'nin Bektaşiliğe bağlı olduğu belirtilmiş ama sağlam delillere dayandırılmamış idi. *Sıhhat u Maraz* eseriyle bu durumun netliği biraz daha artmıştır.

Sıhhat u Maraz eserini tasavvufî kaynaklar ışığında incelediğimizde, eserin konusunun, mecaz ve karakterlerinin özellikle İmam Gazzâlî'nin *İhyâ*'sıyla ve *Kimyâ-yı Saâdet*'iyle ortak birçok noktası olduğu tesbit edilmiş, hatta birebir aynı pasajların bu eserler arasında benzer bir şekilde geçtiği gözlemlenmiştir. Bu da bize *Sıhhat u Maraz*'ın tasavvufî bir eser olduğunu ve içeriğinin de tasavvuf ile uyuştuğunu, çalışmanın içeriğinde gösterildiği üzere ispatlamaktadır. Ayrıca *Sıhhat u Maraz* ile *Kimyâ-yı Saadet* ve *İhya*'da belli konuların ve belli kısımların aynı şekilde verildiğini görmek, bizde bu eserler arasında referans olup kaynaklık etme açısından alışveriş olduğunu ve dolayısıyla *Sıhhat u Maraz*'ın birebir *İhyâ*'dan ve *Kimyâ-yı Saâdet*'ten etkilenecek yazıldığı düşüncesini uyandırmıştır. Bununla birlikte *Sıhhat u Maraz*'ın belli yerlerinin *Kütü'l- Kulûb*'un belli yerleriyle ortak noktada kesiştiği ve aynı yola çıkan ifadelerin olduğu belirlenmiştir. Zâten *Kütü'l Kulûb*'un da *İhyâ*'ya kaynaklık ettiği göz önünde bulundurulduğunda, bu bağlantının sağlanması yapılmış olur.

Eser tıbbî açıdan günümüzde de faydalanılabilecek bir mahiyet arz etmektedir. Yaşadığımız şu günlerde küresel bir salgınla mücadele edilen dünyada, sağlıkla imtihan olan insanlar, modern tıbbın ve tedavilerin yetersizliğini yaşayıp görmüştür. Ayrıca dinimizce çok önem verilen temizliğin, basit bir el yıkamanın büyük hastalıkları önlemede ne kadar önemli olduğu görülmüştür. Son zamanlarda ortaya çıkan ve bütün dünyayı etkisi altına alıp insanların hayatlarını kısıtlayan covid-19 virüsüne karşı alınan karantina önlemleri; ta Hz. Peygamber'in yaşadığı

dönemdeki salgınlara karşı, onun tavsiyesiyle alınan önlemlerle aynı olduğunu, bir yandan insanların ne kadar savunmasız ve çaresiz olduklarını, bir yandan tıbb-ı nebevînin önemini ve günümüze hitab ettiğini, bir yandan da her insanın, hastanelere muhtaç kalmayacak şekilde en az kendisine yetecek kadar tıp ve sağlık bilgisine sahip olmasının gerekliliğini göstermesi bakımından önemlidir. Bununla birlikte eser Fuzûlî'nin tıbbî ve tasavvufî ilminin derinliğini göstermesi bakımından da önemlidir.



BİBLİYOGRAFYA

- Ak, Coşkun, *Muhibbi Divanı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987.
- Ak, Coşkun, *Şâir Padişahlar*, 1. Baskı, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 2001.
- Ali Nihat Tarlan, *Fuzûlî Divanı Şerhi*, Akçağ yay., Ankara, 1981.
- Altınkaynak, Hikmet, *Türk Edebiyatında Yazarlar ve Şâirler Sözlüğü*, 1. Baskı, İstanbul, 2007.
- Altıntaş, Ramazan, “Fuzûlî’de Bilgi ve Tabiat Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 6, Sayı:1,(37-54), 2002.
- Aybet, Nahit, *Fuzûlî Dîvânında Maddî Kültür*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989.
- Ayvazoğlu, Beşir, *Fuzûlî Kitabı*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul, 1996.
- Azlal, Eyyüp, “Prof. Dr. Abdülkadir Karahan’ın “Fuzûlî” Merkezli Klâsik Türk Edebiyatı Meselelerine Bakışı”, *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]*, Prof. Dr. Mine MENGİ Özel Sayısı, Yıl 2, Sayı 5, 2016.
- Banarlı, Nihad Sami, *Kültür Köprüsü, Süleyman Çelebi’den Mehmed Âkif’e*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1985.
- Banarlı, Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 2. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971, cilt 1.
- Banarlı, Nihad Sami, *Türkçenin Sırları*, 20. Baskı, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2004.
- Başlangıçtan Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri*, Ötüken-Söğüt neşriyat, İstanbul, 1986.
- Bayoğlu, Servet, *Fuzûlî Erenler Bahçesi(Hadikatü’s Süeda I)*, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1986.
- Beyhaki, *ez-Zühdü’l Kebîr*, Beyrut, 1987
- Canan, İbrahim, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Tıp Tıbb-ı Nebevî*, 1. Baskı, Akçağ yay. Ankara, 1995.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 3. Baskı, Anka yay. İstanbul. 2005.
- Celâleddîn Rûmî, Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fih*, 9. Baskı, Terc. Ahmed Avni Konuk, Haz. Selçuk Eraydın, İz Yay. İstanbul, 2013.
- Çamyar, Erol, “Fuzûlî ve Bâki Dîvânı’nda Belâ Kavramlarının Karşılaştırılması”, *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, sayı 2, yıl 2012, (58-99) s.
- Çapan, Pervin, “Fuzûlî’nin Leyla vü Mecnun’unda Tematik Olarak Aşk”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 4/7 Fall 2009 s. 226
- Çiştî, Muînüddîn, *Sûfî Tıbbı*, çev. Hayrettin Tekümit, 4. baskı, İnsan yay. İstanbul 2009,
- Demirçizade, E., “Edebî Dilimizin Gelişmesinde Fuzûlî Merhalesi”, Türkiye Türkçesine Aktaran: Günay Çatalkaya, *Dîvân Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 6, İstanbul, 2011, s.228. Bu makalenin aslı daha önce şu eserde yayımlanmıştır: Muhammed Fuzûlî, İlmîTedkiki Makaleler, Vefatının 400. Yılı Münasebetiyle, Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1958, s. 26-58.
- Demirli, Ekrem, *Şâir Sûfiler*, 2. Baskı, Sufi kitap yay., İstanbul, 2018.

- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın kitabevi, 29. Baskı, Ankara 2009.
- Doğan, Muhammed Nur, *Fuzûlî'nin Petikası*, 3. Baskı, Yelkenli yay. İstanbul, 2009.
- ed-Dûrî, Abdülazîz, “Bağdat”, *DİA*, TDV yay., cilt 4, yıl 1991.
- Eliaçık, Muhittin, “Sihhat u Maraz’da Ahlât-ı Erbaanın İşlenişi”, *Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Mukaddime*, Sayı 1, Bahar 2010.
- Eliaçık, Muhittin, *Fuzûlî'nin Sihhat u Maraz'ında Ahlât-ı Erbaanın İşlenişi ve Bir Tıp Eseri Terceme-i Hulâsa-iTıb İle Mukayesesi*, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sayı 27, yıl 2010.
- El-Muhâsibî, *Er-Riâye li Hukûkillah*, 5. Baskı, haz. Abdülhakim Yüce, Işık yay. İstanbul, 2013.
- Emecen, Feridun, “Süleyman I”, *DİA*, TDV yay., cilt 38, yıl 2010.
- Erol, Teymur, “Klasik Türk Şiirinde Derviş Tipi”, *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi, Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 10, Sayı: 17, 2009/2.
- Ertin, Hakan, Merve Özdemir; *Hayatın Başlangıcı ve Sonu, Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar*, 1. Basım, İsar yay., İstanbul, 2013.
- Fazlıoğlu, İhsan, *Fuzûlî Ne Demek İstedi*, Papersense Yay, İstanbul, 2015.
- Fuzûlî, *Risâle-i Sihhat ve Maraz*, akt. Lebîb Efendi Ceridehâne matbaası, İstanbul, 1282.
- Fuzûlî, *Hikâye-i Ruh*, trc. Mustafa el-Bağdâdî.
- Fuzûlî, *Rind ile Zâhid Sihhat ile Maraz*, 2. Baskı, çev. Hüseyin Ayan, Büyüyenay yay., İstanbul, Şubat 2017.
- Fuzûlî, *Rind ile Zahid*, Çev: Prof. Dr. Hüseyin Ayan, Milli Eğt. Bas., İstanbul 1993.
- Fuzûlî, *Rûhun Yolculuğu*, Hazırlayanlar: Ahmet Naim Çiçekler, Mücahit Kaçar, 1. Baskı, Büyüyenay yay., İstanbul, Mart 2018, s. 68.
- Fuzûlî, *Sihhat u Maraz*, çev. Kemal Küntaş, 1. Baskı, İbn-i Sina yay., İstanbul, 2017.
- Fuzûlî, *Sihhat ve Maraz*, Trc. eden: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Mecmua Basımevi, İstanbul, 1940.
- Gazzâlî, *El Munkizü Min Ed- Dalâl (Dalâletten Kurtuluş)*, Onur Kitap, İstanbul, (tarihsiz).
- Gazzâlî, İmam Ebu Hâmid Muhammed bin Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd Dîn*, Dar'ul Kitab el- Arabi, Beyrut, h. 1426/ m. 2005. Cilt 1, 2, 3, 4.
- Gazzâlî, İmam, *İhyâu Ulûmi'd Dîn*, Trc. Ahmed Serdaroğlu, Takdim: Ahmed Davutoğlu, Önsöz: Ubeydullah Küçük, Bedir yay. İstanbul, Ocak 2015. Cilt 1, 2, 3, 4,
- Gazzâlî, İmam, *Kimyâ-yı Saâdet*, 4. Baskı, Trc.; A. Faruk Meyan, cilt I-II, Bedir yay. İstanbul, 1972.
- Geylânî, Abdulkâdir, *Cilâü'l-Hâtır*, trc. Dilâver Gürer, Gelenek yay. İstanbul, 2012.
- Gök, Ömer, “Fuzûlî'nin Sihhat u Maraz'ı ile Derviş Siyâhî'nin Mecma ‘-ı Tıbb’ında Ahlât-ı Erbaa’nın İşlenişi”, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kırıkkale, 2013, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Fuzûlî Dîvânı*, 3. baskı, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1985.
- Güler, Zülfî, “Fuzûlî'nin Dîvânına Sosyal Psikoloji Açısından Bir Bakış (Ötekileştirilmiş Fuzûlî)”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, yıl:4, sayı:7, Aralık, 2011,(85-106).

- GÜLER, Zülfi, “Fûzûlî’nin Osmanlı’ya Bakışı”, *Journal of Turkish Language and Literature*, Volume:3, Issue:4, Autumn 2017, (93-100).
- Gültekin, Hasan, *Fuzûlî Hakkında Bir İki Söz*, ss. Yok. İbrahim Aşkî’nin Arap harfli makalesinin yazıçevrimi olan bu çalışma, editörlüğünü Prof. Dr. Osman Horata Bey’in yaptığı 2013 yılında yayımlanan *Prof. Dr. F. Tulga Ocak’a Armağan* adlı eserin 140-161. sayfalarında yer almaktadır.
- Gültekin, Hasan, *Fuzûlî Hakkında Bir İki Söz*,. (Fuzuli hakkındaki bu risale ile ilgili daha önce yapılmış bir çalışma daha vardır. Bk. Y. Turan Günaydın (2008), "İbrahim Aşkî’nin Fuzûlî’yi Bir Sûfî Olarak Ele Alan Risalesi", *Milli Eğitim*, S.180, s.261-288).
- Güngör, Şeyma, “Fuzûlî’nin Türkçe Gazellerinde Çağın Sosyal Hayatı ve Manevî Özellikleri” <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/172620>
- Hacıeminoğlu, Necmettin, *Fuzûlî*, 3. Baskı, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul, 2004.
- Halaçoğlu, Yusuf, DİA, “Bağdat”, TDV yay., yıl 1991, cilt 4.
- Halman, Talat Sait (genel editör), Osman Horata(genel editör yardımcısı), Yakup Çelik, Nurettin Demir, Mehmet Kalpaklı, Ramazan Korkmaz, M. Öcal Oğuz, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2. Baskı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay, Cilt 2, Ankara, 2007.
- Hanbelî, İbn Receb el-, *Câmiu’l-ulûm*, I/426, (Beyrut-1408).
- Holbrook, Victoria Rowe, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, 7. Baskı, Çevirenler: Erol Köroğlu ve Engin Kılıç, İletişim Yayınları. İstanbul, 2018.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Hakikat Bilgisi- Keşfu’l-Mahcûb*, 6. Baskı, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh yay. İstanbul, 2018.
- Izutsu, Toshihiko, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 3. Basım, çev. Ramazan Ertürk, Akçağ yay. İstanbul, Kasım 2010.
- İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlahiyye Terceme ve Şerhi*, Ahmet Avni Konuk, Yayına Haz. Mustafa Tahralı, 3. Baskı, İz yay. İstanbul 2004.
- İbn Haldun, *Tasavvufun Mâhiyeti Şifâu’s-Sâil*, 3. Baskı, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh yay. İstanbul, Kasım 1998.
- İbrahim Hakkı Hz., Erzurumlu, *Marifetnâme*, Tedkik ve Takdim: Ahmet Davutoğlu, Sadeleştirenler: Duralı Yılmaz, Hüsnü Kılıç, Çelik yay., İstanbul 2014.
- İçli, Ahmet, “Ruh’un Kendine Yolculuğu: Arketipsel Sembolizm Bağlamında Sıhhat ü Maraz Üzerinde Bir İnceleme”, *Turkish Studies, International Periodical For The Language Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 8/13 Fall 2013, p. 1017-1030, Ankara.
- İmam Buhârî, *Edeb-ül Müfred, İmam Buhârî’nin Derlediği Ahlâk Hadisleri*, trc. ve şerh eden: A. Fikri Yavuz, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1974.
- İnal, Gül Nihal, “Fuzûlî’nin Tasavvufî Aşk Söylemi”, https://www.academia.edu/8342790/FUZ%C3%9BL%C3%8EN%C4%B0N_TASA_VVUF%C3%8E_A%C5%9EK_S%C3%96YLEM%C4%B0
- İpekten, Haluk, *Fuzûlî Hayatı, Sanatı ve Eserleri*, 8. Baskı, Akçağ yay. Ankara, 2011.
- İpekten, Haluk, *Fuzûlî Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*, Atatürk Üniversitesi Yay., Sevinç Matbaası, Ankara, 1973.
- İsen, Mustafa, Osman Horata, Muhsin Macit, Filiz Kılıç ve İ.Hakkı Aksoyak, (2005) *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, Grafiker Yayıncılık, 3.Baskı, Ankara, 2005.
- İsen, Mustafa, Bilkan A.Fuat, *Sultan Şairler*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997.

- İsen, Mustafa, *Ötelerden Bir Ses, Dîvân edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, 1. Baskı, Akçağ yay. Ankara, 1997.
- İspir, Meheddin, “Fuzûlî'nin Türkçe Dîvân'ında Naat Türü ve İşlenişi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt 7, sayı 3, 2007, (186-216).
- İz, Mahir, *Tasavvuf Mâhiyeti, Büyükleri ve Tarikatler*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Kitabevi yay, İstanbul, 2014.
- İzutsu, Toshihiko, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev.: Ramazan Ertürk, Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul, Kasım 2010.
- Kabaklı, Ahmet, *Türk Edebiyatı* 11. baskı, Türk Edebiyatı Vakfı Yay. İstanbul 2002, cilt II.
- Kaçar, Mücahit, “Fuzûlî'nin Rûh-nâme'sinin Bilinmeyen Bir Tercümesi Sadrî-i Vâni'nin Behcetü'lîrfân'ı”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 23, İstanbul 2019, 503-542.
- Karabey, Turgut, “Fuzûlî'nin Bazı Türkçe Şiirlerinde Görülen Batınî Temayüller”, *Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 35, Erzurum, 2007, (59-72).
- Karaca, Songül, “Fuzûlî Gazellerindeki Âşık ve Sevgilinin Çağımızdaki Seslerinden: Doğunun Sevdalıları”, *TİDSAD*, yıl 4, sayı 12, Eylül, 2017.
- Karahan, Abdülkadir, *Fuzûlî, DİA*, TDV yay., Ankara, 1996, cilt 13, s.240.
- Karahan, Abdülkadir, *Fuzûlî Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. baskı, Ankara, 1989.
- Karahan, Abdülkadir, *Fuzûlî: Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*, 2. Baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1995.
- Karaköse, Saadet, “Dîvân Şiiri Sevgili Tipindeki Abartıların Simgesel Boyutuna Birkaç Örnek”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research* Volume: 3 Issue: 15, Klâsik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı -Prof. Dr. Turgut KARABEY Armağanı, s. 185.
- Karaköse, Saadet, “Klâsik Türk Edebiyatında Düalizm”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research* Cilt: 11 Sayı: 55 Şubat 2018 Volume: 11 Issue: 55 February 2018, s. 144.
- Karataş, Mustafa, “Azerbaycan Türkçesinin Fuzûlî'deki İzleri”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 5/1 Winter 2010.
- Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, 4. Baskı, çev. Ekrem Demirli, İz yay. İstanbul, 2015.
- Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 4. Baskı, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh yay. İstanbul, 2014.
- Kesik, Beyhan, “Fuzûlî'nin Yayınlanmamış Şiirleri (İki Gazel)” *Journal of Turkish Language and Literature*, s.103, Volume:3, Issue:4, Autumn 2017
- Keşfü'l Hafa, II, 132. (2016)
- Kılıç, Abdülhakim, “Fuzûlî'nin Kasidelerinde Basra Seferi”, *Türkiyat Mecmuası*, c.27/1, 2017, 171-192.
- Kılıç, Cevdet, “Platon'un Metafizik Terminolojisi ve Mağara Alegorisinin Mistik Temelleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research* Cilt: 7 Sayı: 33, ss. 571- 586.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Sûfî ve Şiir*, 1. Baskı, Sufi katap yay., İstanbul 2017.

- Kızıltunç, Recai “Fuzûlînin Leyla ve Mecnun Mesnevisinde İnançlar ve Gelenekler”, *Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 27, Erzurum, 2005, Prof. Dr. Şinasi Tekin Özel Sayısı, (117-144).
- Kocatürk, Vasfî Mahir, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2. Baskı, Edebiyat Yayınevi, Ankara, 1970.
- Konevî, Sadreddin, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 1. Baskı, çev. Ekrem Demirli, Kapı yay. İstanbul, 2014.
- Köprülü, Fuad, *Fuzûlî maddesi*, İslam Ansiklopedisi, MEB yay., cilt 4.
- Kurbanov, Babek Osmanoğlu, “Şarkiyatçıların Gözünden Fuzûlî”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Cilt 0, Sayı 6.
- Kurnaz, Cemal, “Vuslat Yolculuğu”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 5/3 Summer 2010.
- Kuşeyrî, İmam Abdülkerim bin Hevâzin, *Risâletü'l Kuşeyrî*, (h. 465), El-Yemame, Dimeşk- Beyrut, h. 1435/ m. 2014.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, 10. Baskı, Trc. Dilaver Selvi, Semerkand yay. İstanbul Temmuz 2013.
- Kuzu, Fettah, “Aşk ve Şiir Bağlamında Mahlas Beyitlerinden Hareketle İki Şâir, İki Şiar: Fuzûlî ve Bâkî’de Aşk ve Şiir” *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 2018, cilt 7, sayı 1, (148-161).
- Kuzu, Fettah, “Şâir Üzerine Yanlı(ş) Değerlendirmeler: Abdülbâki Gölpınarlı ve Bir Fuzûlî Kritiği”, *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 17 (2), (499-507), 2008. s. 500-506.
- Küçük, Hülya, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, 4. Baskı, Ensar yay. İstanbul, 2015,
- Küçük, Hülya; *Tasavvuf ve Tıp Selim Kalbin Fizyolojisi*, 2. Baskı, Ensar yay. İstanbul, Ekim, 2018.
- Mahmudova, Aynura, “Fuzûlî’nin ve Gelibolulu Mustafa Âli’nin “Usanmaz mı” Gazellerinde Ortak Hususiyetler”, *Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi International Journal of Social and Economic Sciences* 1 (2): 17-19, 2011.
- Mahmut Denizkuşları, *Kur’an’ı Kerim ve Hadislerde Tıp*, Hüner yay. Konya, 2008.
- Mazıoğlu, Hasibe, *Fuzûlî ve Türkçe Divân’ından Seçmeler*, 1. Baskı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1986.
- Mazıoğlu, Hasibe, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1997.
- Mekkî, Ebû Tâlib, *Kütü’l-Kulûb*, 3. Baskı, Tahric, Terc. ve Yayına Haz.: Muharrem Tan, İz yay., İstanbul, 2018, cilt I, II, III, IV.
- Mengi, Mine, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, 13. Baskı, Akçağ Yay. Ankara, 2007.
- Mermer, Ahmet, Lütfi Alıcı, Muvaffak Eflatun, Yavuz Bayram, Neslihan Koç Keskin, *Eski Türk Edebiyatına Giriş*, 2. Baskı, Akçağ yay. Ankara, 2007.
- Mermer, Kenan, Kitap tanıtımı, “Rind ile Zâhid Sıhhat ile Maraz, Fuzûlî, çev. Prof. Dr. Hüseyin Ayan, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2. Baskı, 2017, 140 s.” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 2017, Cilt 19, Sayı 36, Sayfalar 255-259.
- Mertter, Mustafa, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 12. Baskı, Kaknüs yay., İstanbul, 2013.
- Muhâsibî, Hâris -el, 2013, *El-Aql ve Femü’l Qur’ân*, Takdim ve Tahkik Hüseyin el-Kuvvetlî, çev. Veysel Akdoğan, İşaret yay. İstanbul 2018.
- Muhâsibî, Hâris el-, *Er-Riâye li Hukûkillah*, 5. Baskı, haz. Abdülhakim Yüce, Işık yay. İstanbul, 2013.

Nazif, Süleyman, *Fuzûlî, Meşhur Şairin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Bilgiler ve İncelemeler*, Haz. Emir Hüseyin Yiğit, 1. Baskı, Büyüyenay yay. İstanbul, Kasım 2014.

Nazik, Sıtkı, “Klasik Türk Şiirinde Âşğın Aynı Zamanda Kendine Rakip Olması”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 17, İstanbul 2016, 243-266. s. 245. (Yurtsever 2000: 312).

Okuyucu, Cihan, *Divan Edebiyatı Estetiği*, 4. Baskı, Kapı yayınları, İstanbul, 2012.

Onay, Ahmet Talat, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, 1. Baskı, haz. Cemal Kurnaz, Akçağ yay, Ankara 2000.

Özdemir, Hikmet, *Bütün Zamanların Şâiri: Fuzûlî*, Dil Ve Edebiyat Dergisi. https://www.academia.edu/7206305/D%C4%B0L_ve_EDEB%C4%B0YAT_18_A_Y_I_N_D_O_S_Y_A_S_I

Özköse, Kadir (Editör) ,*Tasavvuf El Kitabı*, 2. Baskı, Grafiker yayınları, Ankara 2014.

ÖZTÜRK, Mustafa, “Dîvân’ı Bağlamında Fuzûlî’de Sevgili Kavramının Beşerî ve İlâhî Boyutları ile Sevgiliden Şikâyet”, *Kadim Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2007, cilt 1, sayı 1.

Pala, İskender, *Dört Güzeller Toprak, Su, Hava, Ateş*, 11. Baskı, Kapı yay. İstanbul, Aralık 2016.

Rasim Efendi, Seyyid Mustafa, *Tasavvuf Sözlüğü/İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, 1. Baskı, Haz. İhsan Kara, İnsan yay. İstanbul 2008.

Sami, Şemseddin, *Kâmûs- ı Türkî*, 1. Baskı, haz. Fazılhak Nergis, Aziz Ençakar, Şifa yay., İstanbul, 2012.

Sayar, Kemâl, *Sûfî Psikolojisi*, 9.Baskı, Timaş yay., İstanbul, 2013.

Schimmel, Annemarie, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, 1. Baskı, çev.: Ekrem Demirli, Kabalcı yay. İstanbul, 2004.

Selçuk, Bahir, “Fuzûlî’de Melamet Kavramı”, *Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 16, Sayı 2, 2007, (487-502).

Semerkandî, Ebulleis, *Gafletten Kurtuluş (Tenbih-ül Gâfilîn)*, Terc. Yaman Arıkan, Uyanış yay. 1. Cilt, İstanbul, 1977.

Sis, Nesrin, “Fuzûlî’nin Türkçe Mektuplarında Bir Söz Varlığı İncelemesi”, *Journal of Turkish Language and Literature*, Volume: 2, İssue:1, Winter, 2016.

Sühreverdî, Ebu Hafs Ömer bin Muhammed, *Avârifü'l Meârif*, Çev. Abdülvehhab Öztürk, Saadet yay., İstanbul, 2010(b).

Sühreverdî, Şeyhi'l İslam Şihâbüddin Ebu Hafs Ömer Bin Muhammed el-Bekrî el-Kureşî, *Avârifü'l Meârif*, Dar Sader yay., Beyrut- Lübnan, h.1431/m.2010(a).

Şimşek, Selami, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, 1. Basım, Litera yay., İstanbul, 2017.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, 2. Baskı, haz. Zeynep Kerman, Dergâh Yay. İstanbul, Eylül, 1977.

Tarlan, Ali Nihat, *Fuzûlî Divânı Şerhi*, Akçağ yay., 1981.

Taştan, Yahya Kemâl, “Sergüzeşt-i Ruh Yâhut Fuzûlî’nin Sıhhat u Maraz’ı”, Hanife Koncu, Müjgan Çakır, *Bu Alamet İle Bulur Beni Soran Fuzûlî Kitabı, Fuzûlî Hakkında Seçme Makaleler ve Bibliyografya Denemesi*, Kesit yay., İstanbul, 2011.

Tezeren, Ziver, *Seyyid Aziz Mahmud Hüdayî Divânı*, cilt II, İstanbul, 1985.

- Timurtaş, Faruk Kadri, *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*, 3. Baskı, Vilayet Yay. İstanbul, 1981.
- Tokaç, Mahmut, “Ahlât-ı Erbaa ve Fuzûlî'nin Hekimliği”, Bu yazı *SD (Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü) Dergisi*, Aralık-Ocak-Şubat 2014-2015 tarihli 33.sayıda, sayfa 94-99'de yayımlanmıştır.
- Töexanim, Ramazanova, “Fuzûlî'nin Sıhhat ve Merez Eserinde Tasavvufî Simgeler”, *Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 12/34(423-427)
- Tural, Sadık (Proje Yürütücüsü), Müjgan Cumbur, Hüseyin Ağca, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 2004, cilt IV.
- Tûsî, Ebu Nasr Abdullah bin Ali es-Serrac, *El-Lüma'*, Dar'el Kitab el- İlmîyeh, (h. 378), Beyrut- Lübnan, h. 1421-m. 2001.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrac, *el-Lüma'*, Trc. H. Kâmil Yılmaz, Erkam yay, İstanbul 1434-2012.
- Türk Ansiklopedisi*, Fuzûlî maddesi, Milli Eğitim Basımevi, cilt XVII, Ankara 1969.
- Türk Ansiklopedisi*. Fuzûlî, Milli Eğitim Basımevi, cilt XVII, Ankara, 1969.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler, Dergâh yay, İstanbul, 1979, cilt 3.
- Türk Dünyası Edebiyatı*, TİKA yayın kurulu, Ankara, 2002, cilt I.
- Türk Dünyası El Kitabı*, Coğrafya-Tarih, 3. Baskı, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 2001, cilt 1.
- Uçan Eke, Nagehan, “Klasik Türk Şiirinde Aşğın En Zor İmtihanı “Unutmak”: Fuzûlî'nin “Unut” Redifli Gazeli”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, cilt 18, sayı 39, 2017.
- Uçman, Abdullah, “Rıza Tevfik'in Kâleminden Fuzûlî ve “Leyla ile Mecnun”, *Osmanlı Araştırmaları XXV, (THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES XXV)* Prof. Dr. Mehmet Çavuşoğlu'na Armağan I, İstanbul, 2005.
- Ulucan, Mehmet, “Fuzûlî'nin Rakiplerine Dair Bir Değerlendirme”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt 25, sayı 2, 2015, sayfa 71-91.
- Ulucan, Mehmet, “Niyâzî Mısırî'nin Şiirlerinde Varlık Anlayışı”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Fırat University Journal of Social Science* Cilt: 19, Sayı: 1, Sayfa:31-41, Elazığ-2009.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı yay. 1. baskı, İstanbul, 2002.
- Ural, İbrahim, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.
- Warburton, Nigel, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Çev. Güçlü Ateşoğlu. 5. Baskı, Alfa yay. İstanbul 2015.
- Yavuz, A. Fikri, *İmam Buhârî'nin Derlediği Ahlâk Hadisleri (Edeb-ül Müfred)*, terceme ve şerh eden, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1974, 250. hadis (457).
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Zehraveyn yay., İstanbul 1992, cilt 6.
- Yener, Cemil, *Fuzûlî*, 3. baskı, Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yay., İstanbul, 1995.
- Yeşil, Şemseddin, *Füyûzât Kur'an-ı Mübîn'in Meâlen Tefsiri*, 3. baskı, Yaylacık matbaası, İstanbul, 1984, cilt 4.

Yıldız, Hakkı Dursun (ilmi müşavir ve redaktör), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul, cilt 10, 1989.

Yılmaz, H. Kâmil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 24. Baskı, Ensar yay. İstanbul, 2017.

Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *DİA*, TDV yay., Ankara, 2018.

Zavotçu, Gencay, “Hayâlî ve Yahyâ Bey’in Gazellerinde Fuzûlî Etkisi”, *İlmî Araştırmalar Dergisi*, sayı 18, 2004, 123-134.

İnternet Siteleri

<http://arabiclexicon.hawramani.com/%d8%ba%d9%8e%d9%81%d9%92%d9%84%d9%8e%d8%a9/> , <http://arabiclexicon.hawramani.com/al-sharif-al-jurjani-kitab-al-tarif/>

<http://arabiclexicon.hawramani.com/al-munawi-al-tawqif-ala-muhimmat-al-tarif/>
(24.08.2020)

<http://arabiclexicon.hawramani.com/ibn-manzur-lisan-al-arab/>

<http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%A3%D8%AE%D9%84%D8%A7%D9%82?cat=3>

<http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%A3%D8%AE%D9%84%D8%A7%D9%82> Al-Tahānawī, Kashshāf İştilāhāt al-Funūn wa-l-‘Ulūm (d. 1777 CE)

<http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%A8%D8%AF%D9%86?cat=3>(24.08.2020)

<http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%A8%D8%B4%D8%B1?cat=21>

<http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%AE%D9%84%D9%82%D8%AA?cat=3>

<http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%B1%D9%88%D8%AD?cat=3>

<http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%B1%D9%88%D8%AD?cat=3>

<http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%B6%D8%B9%D9%81?cat=3> ,

<http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85?cat=3>

<http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%B9%D9%82%D9%84?cat=3>.

<http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D9%82%D9%84%D8%A8?cat=3>.

<http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D9%82%D9%84%D8%A8?cat=3>.

<http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D9%86%D9%81%D8%B3?cat=3>

<http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D9%86%D9%81%D8%B3?cat=3>

<http://www.sdplatform.com/Yazilar/Kose-Yazilari/382/Ahlât-i-Erbaa-ve-Fuzûlî'nin-hekimligi.aspx> Tokaç, Mahmut, Bu yazı SD (Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü) Dergisi, Aralık-Ocak-Şubat 2014-2015 tarihli 33.sayıda, sayfa 94-99'de yayımlanmıştır.

ÖZ GEÇMİŞ

Gül Bulut, 27 Eylül 1990 tarihinde Ordu-İkizce’de doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini doğduğu ilçede tamamladı. Tasavvufun vahdet-i vücûd kavramıyla lisedeyken edebiyat derslerinde tanışıp bu alana merak saldı. Daha sonra Gazi Üniversitesi’nde Türk Dili ve Edebiyatı bölümünü okudu. Tasavvuf merakını bir nebze burada tatmin etmeye çalıştı. Lisans tezini de tasavvuf konusunda hazırladı. Şu an Trabzon’da mukimdir. Ev hanımı olup ilmî çalışmalarına serbest bir şekilde devam etmektedir.

