

KLÂSİK TÜRK ŞİİRİNDE KUYU, ZİNDAN VE MAĞARANIN BAZI KULLANIMLARI

Hanife KONCU*

Some Usages of Well, Dungeon and Cave in Classical Turkish Literature

Abstract: In this article, the three main elements of Classical Turkish Poem; the well, the dungeon and the cave will be examined with a psychological and sociological point of view.

Keywords: Classical Turkish Poem, the well, the dungeon, the cave

Klâsik Türk şiiri, hayatın pek çok unsurunu çok çeşitli yönleriyle bünyesinde barındırır. Bu şiirde ele alınan konular ve nesnelere, bazen tabiattan alındıkları şekliyle bazen de mecazî plânda kullanılırlar. Bundan dolayı, karşılaşılan unsurların her iki yönüyle ele alınması metinlerin anlaşılabilirliği için çok gerekli olan bir yönelimdir.

Hem gerçek hem de mecazî olarak ele alınan unsurlar arasında kuyu, zindan ve mağara; bir başka ifadeyle kapalılık, karanlık, derinlik gibi vasıfları taşıyanlar bir hayli yer tutar. Aslında bunların özelliklerine sahip olan daha başka kelime veya kavramlar da vardır (hücre, melce, mahzen, mahbes, mezar vb.). Ancak burada, anlam dairesi daha geniş olan bu üç unsur üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

Toprağın kazılmasıyla oluşan, içinde su bulunan veya bulunmayan çukura ad olan, bi'r, cübb, çâh (çeh) vb. gibi kelimelerle karşılık bulan kuyu-

* Yard. Doç. Dr., Mimar Sinan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

nun batı kültüründe çeşitli sembol ve yorumları bulunmaktadır.¹ Bu kavram, Çin mitolojisinde de dölyatağı manasına gelmektedir.² Kuyunun destanlarda ve inanışlarda önemli bir yeri vardır. Buna Dede Korkut Hikâyeleri örnek olarak verilebilir. Burada “*Salur Kazan tutsak olub oğlu Uruz çıkardığı boyı beyân ider*” hikâyesinde Salur Kazan, kâfirler tarafından bir kuyuya atılır ve kuyunun üzerine bir değirmen taşı konur.³ Kültürlerde kuyu ile sır arasında da bağlantı bulunmaktadır. Bu konuda çok bilinen iki rivâyet vardır. İlk rivâyet, başında boynuzu olan ve tıraş olduğu her berberi, sırrını söylememesi için öldüren padişahla ilgilidir. Bu padişah öldürdüğü berberlerden sonra nihayet genç bir berbere acır, onu öldürmekten vazgeçer ve sırrını kimseye açıklamamasını tenbih eder. Berber, bu sırrı kimseye söyleyemediği için bir kuyuya söyler. Bir çoban, kuyunun ağzında yetişen kamışlardan kaval yapar ve kavaldan çıkan ses bu sırrı etrafa yayar. Anılan rivâyet biraz farklı bir şekilde Kral Midas için de anlatılır.⁴ Bu konudaki ikinci rivâyette, Hz. Muhammed’in, Hz. Ali’ye belirttiği sırlar dolayısıyla Hz. Ali’nin bu sırlara dayanmadığı ve kör bir kuyuya gidip bunları söylediği ifade edilir. İlk rivâyette olduğu gibi yine bir çoban kuyunun etrafındaki kamışlardan kaval yapar. İşte “ney”in aslının da bu kaval olduğu belirtilir.⁵ Kimi zaman Lokman Hekim’le özdeşleştirilen Danyal

¹ Kuyu, “*hayatın uzun bir yolculuk olduğuna ve kurtuluşa delalet eden fikirler grubuyla biraraya düşer. Tazelenen ve arunan su kuyusu, ulvî özelemlerin... de sembolüdür. Demeter ve diğer tanrılar bir kuyunun yanında dururken gösterilmiştir. Ancak bu sembol Antikçağ’ın yalnız yüksek kültürlerinde değil, ilkelerde de görülmektedir. Schneider, animastic dönemde, insanların tıbbî ayinlerinde başrolde hastanın sularıyla ellerini, göğüslerini ya da başlarını yıkadıkları bir göl ya da kuyunun yer aldığını ortaya koymuştur. Suyun kenarında sazlar büyür, kabuklar bulunur ve her ikisi de suyun kurtuluşunun işaretleridir. Bir yandan, kuyudan su çekmek-balık tutmak gibi-derinlerdeki birçok şeyi çekip yukarı (su yüzüne) çıkartmayı sembolize etmektedir. Bir gölün ya da kuyunun suyuna bakmak ise uzun uzadıya düşünmenin (tasavvurun) mistik niteliğine eşdeğerdir. Son olarak kuyu aynı zamanda ruhun da sembolüdür ve kadınsı nitelikler taşımaktadır.*” J.E.Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, İspanyolca’dan İngilizceye çev. Jack Sage Rautlegge-Kegán Pail, London and Henley, 1981, s. 369.

² Wolfram Eberhard, *Çin Simgeleri Sözlüğü*, (çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket), İstanbul, 2000, s.192.

³ *Dede Korkut Oğuznameleri*, (hzl. Semih Tezcan-Hendrik Boeschoten), İstanbul, 2001, s. 178.

⁴ “Her ne hal ise, sonuçta, Midas can sıkıcı kulaklarını sivri bir taş içinde gizledi. Sırrı yalnızca Midas’ın berberi biliyordu, ama buna dair herhangi bir kimseye tek kelime bile söylemesi-cezası ölüm olmak üzere-ona yasaklanmıştı. Böylesi bir sırrın ağırlığı altında ezilen adamcağız, kendini daha fazla tutamadı ve toprakta bir çukur açarak kral Midas’ın kulaklarının, eşek kulağı olduğunu Yer’e söyledi. Bunun üzerine, çevrede biten kamışlar kralın sırrını tekrarlamaya ve rüzgâr kendilerini salladıkça: ‘Midas’ın, kral Midas’ın kulakları, eşek kulakları...’ diye fısıldaşmaya başladılar.” Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü-Yunan ve Roma*, (çev. Sevgi Tamgüç), İstanbul, 1997, s. 506.

⁵ Mevlânâ Celâleddin, *Dîvân-ı Kebîr*, (hzl. Abdülbâki Gölpınarlı), C. I, Ankara, 2000, İkinci bs., s. 455.

Ayrıca Mevlânâ bir gazelinde Ali ile kuyu bağlantısı içerisinde şunları söylemiştir: “*Ah, derdime bir mahrem de bulamıyorum da Ali gibi kuyuya ah ediyorum. Kuyu, bu*

peygamberden bahsedildiğinde, bu peygamberin, Bâbil'deki bir kuyuya Hz. Adem tarafından saklanan hikmeti çıkardığı anlatılır. Danyal'ın hikmet sahibi olarak gösterilmesinin sebeplerinden biri de budur.⁶ Bu hususta ashâb-ı resin kendilerine gönderilen peygamberi attıkları kuyu da hatırlanabilir.⁷

Kuyular, özellikle halkın kehanet için başvurduğu mekânlardır. Meşhur seyyah Evliya Çelebi, Eyüp ve Mekke'de böyle kuyuların varlığını bildirir. Eyüp'teki, kayıp insan ve eşyaların sorulduğu, Mekke'deki ise şifa verici özellikleri olduğuna inanılan kuyulardır.⁸ Abdülaziz Bey de Eyüp, Karyağdı, Ayvansaray ve Yenikapı civarında *niyet kuyusu* olarak nitelendirilen çeşitli kuyulardan bahseder.⁹

Klâsik Türk şiirinde, çâh-ı Yûsuf, çâh-ı Bîjen, çâh-ı Bâbil, çâh-ı rasad, çâh-ı Zemzem, çâh-ı zenehdân bahsi çok geçen kuyulardır:

Çâh-ı Yûsuf (Bi'r-i Yûsuf): Bu kuyu, Yûsuf peygamberin kardeşleri tarafından kıskançlık neticesinde atıldığı kuyudur. Mütercim Âsım, "*Nevâhi-i Şam'dan Ürdün kazasında meşhur kuyudur ki Yusuf kuyusu tabir ederler.*"¹⁰ şeklinde bilgi verir. İçerisinde haşaratın bulunduğu ve bunların Yûsuf'a dokunmadığına inanılan bu kuyuda, Yûsuf'un üç gün kaldığı ve esmâ-yı hüsnâyı okuduğu rivâyet edilir.¹¹ Yûsuf kıssasının kaynağı, Kur'ân-ı Kerîm'dir. İçinde yer alan kıssanın ahsenü'l-kasâs olarak ifadelendirildiği Yûsuf suresinin 15. ve 19. ayetlerinde, Yûsuf'un kuyuya atılması ve kervan tarafından bulunması anlatılır. Klâsik şairler, bu kuyuyu hem motif olarak kullanmışlar

ahtan coşar da kamış biter ağzında; ney feryada gelir de sırlarını yayar-döker" Mevlânâ Celâleddin, *age.*, (hzl. Abdülbâki Gölpinarlı), C. IV, Ankara, 2000, İkinci bs., s. 264.

6 İskender Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü.*, Ankara, - s. 120.

7 İskender Pala, *age.*, s. 48.

8 " Ve mesîregâh-ı Cânkuyusu: Eyyüb'un şimâlinde mezâristân içre bir kaç hâneler vardır. Anda bir beyt-i kadîmde bir su kuyusu vardır. Bir âdemin bir şeyi gâib olsa evvel pâk abdest alup ol çâh-ı mâ kenârında iki rekat namâz kılup ve fâtiha-yı şerîf tilâvet idüp sevâbın Hazret-i Yûsuf rûhına hîbe idüp eyide kim ' Ey sâhib-i Pîr Hazret-i Yûsuf-ı siddîk aşkına olsun benim fülân akrabam yâhûd fülân evlâdım yâhûd zâyî olan eşyâm niçe oldı' diyü kuyu ağzından aşağı nidâ idüp dura derhal su'âl itdüğü kimesneyi yâhûd gâib olan eşyâları ism-i resmiyle hayatda ve memâtda ve kangı diyârda ve kim harâmilik idüp eşyânı kim ugurladıkların bir bir tekrâr idüp bir ince âvâz zâhir olur. Bir hikmet-i acîb ve garîb mesîregâh-ı tâli kapusudur kim ne gûne su'âl itsek ana göre cevâb istimâ olunur." ve " Mekke içre hânesin Sultân Muhammed Hân-ı Râbi vâldesi timârhâne ve darü'ş-şifâ inşâ idüp bir âb-ı hayât kuyusu vardır. Dârü'ş-şifâ olunmazdan mukaddem hastaları bu hâneye gelüp Süfyânü's-Servî kuyusundan su içüp sıhhat bulurlardı." *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi-1. Kitap : İstanbul*, (hzl. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul, 1996, s. 225.

9 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, (hzl. Kâzım Arısan-Duygu Arısan Günay), İstanbul, 2000, İkinci bs., s. 373.

10 Mütercim Âsım Efendi, *Burhân-ı Katı*, (hzl. Mürsel Öztürk-Derya Örs), Ankara, 2000, s. 127.

11 İskender Pala, "Çâh-ı Bâbil", *DİA*, C. 8, İstanbul, 1993, s. 186.

hem de Yûsuf u Züleyhâ mesnevîlerinde müstakil olarak işlemişlerdir. Meselâ Hâşimî ve Şeyhülislâm Yahya çâh-ı Yûsuf'a şöyle yer vermişlerdir:

“Yûsuf dahi olsan düşürürler seni çâha
Ebnâ-yı zamânın işi ihvâna cefâdur”¹²

“Şebnem gibi dil gonca-i handânına düşdü
Yûsuf gibi cân çâh-ı zenehdânına düşdü”¹³

Taşlıcalı Yahya Beyin Yûsuf ve Zelîhâ mesnevîsinde de Yûsuf'un kuyuya atılma hâdisesi şöyle anlatılır:

“Getürdiler dehân-ı çâha anı
Dehâna geldi dehrün sanki cânı
Dil-i nâdâna benzer teng ü târîk
İrişmez ka'runa idrâk-i bârîk
Ecel derbendi gibi pür-mehâbet
Virür ehl-i hayâta havf ü haşyet
Tama' ehli gibi agzını açmış
Sanasın ejdehâdur yire kaçmış
Kuyı agzına kolların gererdi
Yakınurdu şefâ'atci arardı
Kuyıya atdılar kat' oldı ümmîd
Sanasın gitdi tahte'l-arza hûrşîd”¹⁴

Çâh-ı Bîjen (Çâh-ı bû-kîr): İran kahramanlarından Gîv'in oğlu Bîjen, Efrâsiyâb'ın kızı Münîje'yi sevmiş, bundan dolayı Efrâsiyâb tarafından bir kuyuya hapsedilmiştir. Bîjen, bu esrarengiz kuyudan Rüstem tarafından yaklaşık yedi yıl sonra kurtarılabilmiştir.¹⁵ Burhan-ı Katî'da da “*O kuyudur ki Bîjen'i Efrâsiyâb onda hapseyledi.*”¹⁶ ifadeleri yer alır. Şehnâme'de, Efrâsiyâb, Gersiyûz'a bir kuyu kazdırıp Bîjen'i bunun içine atmasını, vücudunu çivilemesini ve baş aşağı sarkıtmasını ister.¹⁷ Eserde, olayın ifadesi şöyledir: “*Giv'in oğlu, Bîjen'i, elleri ayakları bağlı olarak darağacının yanından kaldırıp, sürüye sürüye kuyunun yanına götürdüler. Bütüün vücudunu zincire vurdular; ellerini zincirle bağladıkları gibi, beline de bir Rum bağı geçirdiler. Demirciler gelip,*

12 İskender Pala, *age.*, Ankara, s. 111.

13 *Şeyhülislâm Yahya Divanı*, (hzl. Rekin Ertem), Ankara, 1995, s. 237.

14 Yahyâ Bey, *Yûsuf ve Zelîhâ*, (hzl. Mehmed Çavuşoğlu), İstanbul, 1979, s. 30.

15 Dursun Ali Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar-Şahıslar Mitolojisi*, Ankara, 2000, s. 123-124.

16 Mütercim Âsım Efendi, *age.*, s. 127.

17 Firdevsi, *Şehnâme*, (çev. Necati Lugal), C. IV, İstanbul, 1990, s. 350.

çelik çekiçlerle ve kalın çivilerle, zincirin halkalarını birbirlerine tutturdular. Sonra, onu baş aşağı sarkıtıp kuyunun ağzını taşla kapadılar.”¹⁸

Şairler bu kuyuyu şiirlerinde bazen sevgilinin çene çukuruyla birleştirerek işler:

*“Mümkün olursa zenahdânu çehinden geç gönül
Niçe Rüstem'ler düşüpdür işbu çâh-ı Bîjen'e”¹⁹*

Cem Sultan

Bazen de tamamen mitolojik bağlantılarla devirlerinde karşılaştıkları olayları birleştirdikleri söylenebilir:

*“Tâk olup Kisri-i ikbâline kavs-i Rüstem
Oldu tecvîf-i felek düşmene çâh-ı Bîjen”²⁰*

Nedîm

Çâh-ı Nahşeb: Bu kuyu için kaynaklarda, “Nahşep şehrinde esâtire ait meşhur bir kuyudur. İbn-i Mukanna'nın yaptığı bir ay, Kamer'in gurubundan sonra bu kuyudan doğar ve dört fersah mesafeyi aydınlatmıştır.”²¹ ve “ O kuyudur ki Hakim İbn Mukanna sanayi-i hikemiye ile içinde bir ay gösterirdi. Pertevi her tarafa dörder fersah mesafeye şamildi.”²² ifadeleri yer alır. Ferheng-i Ziya'da da “Abbasilerin halifeliği zamanında Ceyhun ile Semerkant arasındaki Nahşeb şehrinde ulûhiyyet iddia eden (ibni Mukanna')ın içinde sanatla ayı gösterdiği kuyu”²³dur şeklinde bilgiler bulunmaktadır. Sünbülzâde Vehbî bu kuyuyu şöyle işler:

*“İçinde ay görünmüş bir kuyudur Çâh-ı Nahşeb hem
O aydır mâh-ı Nahşeb İbn-i Muknâ eylemiş îcad”²⁴*

Sünbülzâde Vehbî

Şeyh Gâlib de Hüsn ü Aşk'ının, “Sıfat-ı çâh u dîv ve sergüzeşt-i û” başlıklı kısmında Aşk'ın kuyuya düşüşünü ve devle macerasını mübalâğa sanatını kullanarak tasvirî beyitlerle anlatırken çâh-ı Nahşeb'e de değinir:

18 Firdevsi, *age.*, s. 352.

19 *Cem Sultan'ın Türkçe Divan'ı*, (hzl. İ. Halil Ersoylu), Ankara, 1989, s. 206.

20 *Nedîm Divanı*, (hzl. Muhsin Macit), Ankara, 1997, s. 13.

21 Ağâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı*, İstanbul, 1984, Dördüncü bs., s. 186.

22 Mütercim Âsım Efendi, *age.*, s.127.

23 Ziya Şükûn, *Farsça-Türkçe Lûgat-Gencinei Güftar-Ferhengi Ziya*, C. I, İstanbul, 1996, İkinci bs., s. 684.

24 İskender Pala, *age.*, s. 111.

*"Ammâ ki ne çâh çâh-ı girdâb
Mânend-i ebed verâsı nâyâb*

...

*Bir çâh bu kim sevâd-ı â'zam
Gencûr-i künûz-ı ye's ü mâtem*

...

*Çün düştü o çâha mâh-ı Nahşeb
Lâyık k'ola nâmu çâh-ı Nahşeb*

Düştüğüne eyleme teessüf

*Mi'râcını çehde buldu Yûsuf
San zülfüne cây olup zenehdân
Hârût'a buluştu Mâh-ı Ken'ân"²⁵*

Çâh-ı Bâbil: Allah, İdris peygamber zamanında, Harut ile Marut adlı iki meleği imtihan için yeryüzüne göndermiştir. Gündüz davalara bakan ve geceleri göğe yükselen bu iki melek, Zühre adlı güzel bir kadının ısrarıyla içki içip, puta tapmış ve kadının kocasını öldürmüştür. Kadın onlardan İsm-i Azam duasını da öğrenmiş ve göğe yükselmiştir. Bu iki melek ceza olarak Bâbil'de bir kuyuya baş aşağı asılmış, sihir yapmaya başlamıştır. İsrâiliyyâta göre; orada kıyamete kadar sihir öğretip bunun günah olduğunu söyleyeceklerdir. İşte Harut ile Marut'un asıldıkları kuyu çâh-ı Bâbil olarak anılmıştır.²⁶ Anılan meleklerin bahisleri Kur'ân'da sihir münasebetiyle geçer.²⁷ Kuyunun yeri konusunda, "*Çâh-ı Bâbil'in mevziinde ihtilâf olunup bazıları diyâr-ı magribde, bazıları kûh-ı Devmâvend'de bazıları Kûfe'dedir demişlerdir*"²⁸ şeklinde bilgi bulunmaktadır. Efsanelere ve edebiyata yansımış olmakla birlikte kaynaklarda adına rastlanmayan bu kuyunun, muhtemelen Bâbil kulesinin yerinde, bu kulenin tuğlalarının yağmalanması sonucu oluşan büyük bir çukur olduğu düşünülmektedir.²⁹ Şairler, daha ziyade sihir ile ilgili olarak bu kuyudan ve sözü edilen meleklerden bahseder:

25 Şeyh Gâlip, *Hüsn ü Aşk*, (hzl. Orhan Okay-Hüseyin Ayan), İstanbul, 1992, İkinci bs., s. 223, 224.

26 İskender Pala, *age.*, s. 214.

27 2 (Bakara) 102.

28 Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, (hzl. Cemâl Kurnaz), Ankara, 1992, s. 63.

29 Sargon Erdem, "Bâbil", *DİA*, C. 4, İstanbul, 1991, s. 394-395.

“*Gamze-i fettânını koydun ki yıktı âlemi*
Bahse dalmuşken çeh-i Bâbil’de câdûlarla sen”³⁰ *Nedîm*

XVI. yüzyılın üstat şairlerinden Zâfî bu kuyu ile “çölmek” benzetmesini kullanır:

“*Melek olsan da ider başunu âhur aşğa*
Çeh-i Bâbil olamaz sihri çarhun çölmek”³¹

Çâh-ı Rasad: Klâsik Türk Edebiyatı sanatkârlarının devirlerinin mevcut ilimleri ile ilgilerini açık bir şekilde gösteren bu kuyu, astronominin o dönem için vazgeçilmez unsurlarından biridir. Zira rasat aletleri o dönemde, toprağın altındaki kuyulara yerleştirilirdi. Fuad Köprülü, İslâm rasathânelerini ve burada uygulanan tekniği şöyle anlatır: “*İslâm rasathaneleri mümkün merteye yüksek yerlerde yâni tepelerde inşa edilirdi; lâkin, bunların, asıl rasada mahsus âletlerle teçhiz edilen ve rasat yapılan en mühim kısmı, toprak sathından oldukça aşağıda yeraltı te’sisatı tarzında yapılırdı. Bunun güzel bir misâlini XVI. asırda İstanbul’da Takıy-ü-d-Dîn Râsîd’in Tophane’deki rasathane’inde görmekteyiz.*”³² ve “*Ortaçağ islâm rasathanelerinin yapılış tekniğine göre, her hâlde yer altında böyle kuyu tarzında ve kısmen üstü açık derin yerler açılması, rasat âletlerinin buraya konularak râsıtların da burada çalışmaları icab ediyordu. Tophane rasathanesi, Semerkand ve Marâğa rasathanelerine nisbetle şüphesiz çok küçüktü; lâkin bunda da aynı tekniğe riayet olunmuştu.*”³³ Klâsik şair, daha ziyade sevgiliyi gözlemek ve gözetlemek isteğini ifade için bu kuyuya yer vermiştir:

“*Ağyâr da müneccim gibi vakte mutarassıd*
Fırsat gözetir dilbere çâh-ı rasadında”³⁴ *Sâbit*

“*Ey şâh-ı mısır-ı hüsn inügin çâhını görüb*
Geçdi hicâbdan yire ehl-i çeh-i rasad”³⁵ *Zâfî*

Çâh-ı Zemzem: Bol su anlamına gelen, bu suya ve suyun bulunduğu kuyuya ad olan zemzem, Mekke’de, Hacerü’l-esved’in karşısında kırk iki metre derinliği olan mukaddes bir kuyudur. Hz. İbrahim’in, karısı Sâra’nın isteği üzerine Hacer’den İsmail dünyaya gelir. Ancak bu durum Sâra’nın

30 *Nedîm Divanı*, s. 326.

31 *Zâfî Divanı*, (hzl. Ali Nihat Tarlan), C. II, İstanbul, 1970, s. 228.

32 M. Fuad Köprülü, “Marâğa Rasathanesi”, *TDAY-Belleten*, C. XXIII-XXIV, 1942, s. 210-211.

33 M. Fuad Köprülü, *age.*, s. 211.

34 Ahmet Talât Onay, *age.*, s. 342.

35 *Zâfî Divanı*, (hzl. Ali Nihat Tarlan), C. I, İstanbul, 1968, s. 116.

kıskançlığına sebep olur. Bunun üzerine Hz. İbrahim, Hacer'i ve İsmail'i, hurmayla dolu bir kap ve suyla dolu bir kırba ile Mekke'de, Zenzem kuyusu civarında bırakır. Kırbadaki su bitince Hacer, oğluna su bulmak amacıyla Merve ve Safâ tepeleri arasında yedi kez koşuşturur (Sa'y). Bu esnada Cebrail'in kanadı veya ayağının topuğuyla toprağı kazıp su çıkarttığını görür. Böylece susuzlukları giderilmiş olur.³⁶ Bugün hacıların, Mekke'den getirdikleri zenzemin çeşitli hastalıkları tedavi edeceğine inanılır. Aynı zamanda hastanın ölürlen ağzına pamukla zenzem damlatılması da âdetendir. Klâsik şiirde, zenzem veya Zenzem kuyusu genellikle, âşığın gözü ve gözyaşıyla ilgili olarak kullanılmıştır:

*"Hayâlî Ka'be-i derdem libâsum dâd-ı âhumdur
Gözüm yaşıyla dolmuş âsifinüm Çâh-ı Zemzemdir"*³⁷

Hayâlî

*"Şebnemler ider nergisi ayn-ı çeh-i zemzem
Her subh tavâf-ı harem-i bâğ-ı Safâdur"*³⁸ *Zâfî*

Çâh-ı Zenahdân (çâh-ı zekan, çâh-ı zenah): Kuyuya benzetilen çene çukuru, Klâsik Türk şiirinde sevgilinin güzellik unsurlarından biridir. Harun Tolasa, "Çene unsurunun mevzubahs edildiği beyitlerin üçte ikisinde, onun çukuru üzerine kurulan bu hayaller daima görülür. Yani çene, bu tip yapıyla mevcut beyitlerde en çok bu unsurlarla münasebete getirilmiştir. Bazı beyitlerde sadece kuyu, bazılarında sadece zından, bazılarında ise kuyu ile zından hayali birlikte görülür. Böyle bir teşbih veya istiârenin kuruluşuna sebep olan münasebetlerin başında veya temelinde muhakkak ki kuyu ile çene çukuru ve yine kuyu ile zından arasındaki sıkı şekil benzerliği ve eskiye dayanan bir adet bulunmaktadır. Bu adet, eskiden her çeşit suçlunun mahpus tutuldukları yerin kuyu gibi toprağın derinliklerinde veya toprak altında bulunuşudur."³⁹ der. Şair, bunu tasavvufî plânda da ele alabilir. O zaman manası, "müşahededeki sırların müşkilâtı"⁴⁰ olur.

*"Şebnem gibi dil gonca-i handânına düşdü
Yûsuf gibi cân çâh-ı zenehdânına düşdü"*⁴¹

Şeyhülislâm Yahya

³⁶ Abdülkerim Özyayın, "Zenzem", *MEB. İslâm Ansiklopedisi*, C. 13, İstanbul, 1986, s. 519, 520.

³⁷ *Hayâlî Divanı*, (hzl. Ali Nihat Tarlan), İstanbul, 1945, s. 176.

³⁸ *Zâfî Divanı*, C. I, s. 154.

³⁹ Harun Tolasa, *Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası*, Ankara, 1973, s. 270.

⁴⁰ Agâh Sırrı Levend, *age.*, s. 46.

⁴¹ *Şeyhülislâm Yahyâ Divanı*, s. 237.

“Zekanın çâhı ne sâhirdir eyâ Zühre-cebîn
Ki suya ilter ü susuz getirir Hârûtu”⁴² Nizâmî

Sevgilinin kuyu olarak vasıflandırılan çene çukuru, şekil münasebetiyle birçok benzetmelerle birlikte ele alınır. Bunlar arasında “devât” ve “câm” sayılabilir:

“Lâyık eger ki çâh-ı zenahdânı Yûsufun
Yazmağa vasf-ı hüsnini anun devât ola”⁴³ Zâtî

“Câmdur çâh-ı zenehdânun tolu âb-ı arak
Yâ gül-efsûn ile pür olmuş gümüş peymânedür”⁴⁴ Enverî

Eskiden zindan olarak kullanılan kuyulara suçlular ip yardımıyla indirilmiş. Sünbülzâde Vehbî, bu olayı saç bağlantısı içerisinde hatırlatır:

“Olmuş üftâde-i çâh-ı zekanun bî-çâre
Uzadup zülfüne destin resen ister âşık”⁴⁵

Suçluların hapsedildikleri mekâna, eskiden karanlık olduğu için zindan denilmiştir. Zaman zaman bunun yerine Arapça *sicn* ve *mahbes*, Arapça-Farsça *hapis-hâne* kullanılmıştır. Hapishaneye zindan denilmesinin sebebi, “Zerdüşt’ün kitabı olan Zend’in hükümlerine göre her suçluyu suçu nispetinde hapis cezasıyla cezalandırmış olmasıdır (Nâsırî). Sonundaki ân nispet edatıdır,(z)nin üstünü esreye çevrilmiş demektir.”⁴⁶ şeklinde açıklanır. Osmanlılar zamanında özellikle İstanbul’da birçok meşhur zindan bulunmaktaydı. Bunlar arasında Yedikule, Galata, Rumelihisarı, Ağakapısı, Baba Cafer gibi zindanlar sayılabilir. Adî suçlular olarak tanımlanan hırsız, katil, ahlâksız kişiler Galata ve Zindan Kapısı (Baba Cafer Zindanı)’nda, yüksek rütbeli padişah, vezir, sefir gibi kimseler ise Yedikule Zindanı’nda hapsedilirdi. Ayrıca Bizanslılardan kalma bazı yapılar, kale ve burçlar da zindan olarak kullanılırdı.⁴⁷ Zindan, karanlık ve kapalı olması dolayısıyla Klâsik şiirde birçok unsurla bağlantılı ola-

42 Ahmet Talat Onay, *age.*, s. 441.

43 Zâtî *Divanı*, C. I, s. 26.

44 Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı, *Ümmî Divan Şairleri ve Enverî Divanı*, Ankara, 2001, s. 68.

45 Süreyya A. Beyzâdeoğlu, *Sümbülzâde Vehbî*, İstanbul, 2000, s. 146.

46 Ziya Şükün, *age.*, C. II, İstanbul, 1996, s. 1086.

47 bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. III, İstanbul, 1993, s. 663; Midhat Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lûgatı*, İstanbul, 1986, İkinci bs., s. 26-27.

rak kullanılmıştır. Meselâ “sadak”⁴⁸, “gonca, gül, lâle,”⁴⁹ “habâb”⁵⁰, tennûr⁵¹ vb. gibi. Bir hadiste, “*Dünya mümin için zindan, kâfir için cennettir.*”⁵² buyrulmuştur. Özellikle tasavvufî plânda bu hadisin şairlerce benimsendiği söylenebilir.

Klâsik Türk şiirinde zindanın yer aldığı en meşhur hâdise, Yûsuf kıssasıdır. Yûsuf peygamber, Mısır azizi tarafından köle olarak alınıp karısı Züleyhâ'nın hizmetine verilmiştir. Büyüdükçe güzelleşen Yûsuf'a âşık olan Züleyhâ, onunla birlikte olmak istemiş ancak güzelliği kadar iffeti de simgeleyen Yûsuf bunu kabul etmemiş, Züleyhâ tarafından gömleği yırtılan Yûsuf bir iftira neticesi yedi yıl zindana atılmıştır.⁵³ Nev'î, bu olayı şöyle işler:

“Anun hakı ki seni kıldı Yûsuf-ı Mısrî
Elüm alup beni zindân-ı gussadan kurtar”⁵⁴

Klâsik şiirde özellikle çâh, zindan ve zenahdân kelimelerinin bir arada kullanılması, eskiden zindanların kuyu şeklinde girişi olan yer altı mekânları olmasından kaynaklanmaktadır. Evliyâ Çelebi, bu konuda “Der-beyân-ı tophâne-i Budin” başlığı altında şu bilgileri verir: “Ve bu iç kal'anın iki kusu arasında çâh-ı gayyâ ve derk-i esfelden nişân verir bir zindânı var kim *el-iyâzu billâh* cümle mücrimleri ve cümle kanlıları ve cümle şehir a'yânlarının üsârâların bunda hapsederler. Her sabâh yine lâzım olan üsârâları ve salb u kat olunacak kâtil ve harâmîleri kemend ve dollâblar ile sicinden çeküp esîrleri sâhiblerine ve kâtilleri cellâdlara teslîm edüp cellâdlar da kâtilleri teslîm-i rûh etdirirler.”⁵⁵ Şairler, zindan ve zenahdânı kullanırken bu iki kelime arasındaki

48 “Tîri benzer göricek nâvek-i müjgâna sadak/ Tutdu kanlu deyü bend eyledi zindâna sadak” *Hayâlî Divanı*, s. 235.

49 “Habsden Yusuf çıkıp Sultân-ı Mısır olmuş kimi/ Oldu açıp goncesin arâyış-i gülzâr gül” *Fuzûlî Divanı*, (hzl. Kenan Akyüz ve diğerleri), Ankara, 1990, s. 44.

50 “Oldu devrinde hevâ mahbûs-ı zindân-ı habâb/ Gâlibâ görmüş hevâdan şemme-i âzâr gül” *age.*, s. 46. Beytin izahı için bk. Ali Nihat Tarlan, *Fuzûlî Divanı Şerhi*, Ankara, 1998, İkinci bs., s. 25-26; Ahmet Atilla Şentürk, “Ali Nihat Tarlan'ın Fuzûlî Divanı Şerhi'ne Dair”, *Bir-Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, S. 3, İstanbul, 1995, s. 263-264 (04-05 Nisan 1995'de yapılan Fuzûlî Sempozyumu'nda sunulan bildiri).

51 “Koyup zindân-ı tennûra ururlar çüb ana her dem / Sebük-serlük idüp benzer ki tutmamış yasag âteş” *The Life And Works Of Tâcîzâde Ca'fer Çelebi, With A Critical Edition Of His Dîvân*, s. 130.

52 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2001, s. 386.

53 “Tefsircilere göre Hz. Yusuf, Allah'tan başkasından yardım istediği için beş yıllık haptikten sonra yedi yıl daha haptide kalmaya mahkum oldu. Böylece hapis süresi on iki yıl oldu.” *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, (hzl. Ali Özek ve diğerleri), Ankara, 1993, s. 239.

54 Nev'î, *Divan*, (hzl. Mertol Tulum-M.Ali Tanyeri), İstanbul, 1977, s. 56.

55 Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi, (hzl. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı), İstanbul, 2002, s. 141.

ses benzerliğini de dikkate alırlar. “Çene çukuru” ve “göz” şekil ve renk benzerliği dolayısıyla zindana benzetilmiştir:

“gönüli çâh-ı zehadânına düşmüş gördüm
bunu yûsuf anı zindân didiler gerçek mi”⁵⁶

Kadı Burhaneddin

“Ey hayâl-i yâr Yûsuf-veş azîz olsan dahu
Habsolursun bir gün ol zindâna kim çeşmimdir ol”⁵⁷

Hulûsi Dede

Şekil bakımından “dürc” ve “kabir” gibi kapalı nesne ve mekânların da zindan olarak tasavvur edildikleri görülmektedir:

“Zindan-ı dürc içinde geçerci senün günün
Almasa boynuna eger ol yâr dest-mâl”³⁸ *Zâtî*

“Habs olursun âkîbet zindân-ı kabre azl olup
Kendüni bin yıl cihân mülkinde sutlân oldı tut”⁵⁹

Kemalpaşazâde

Arapça gâr, kehf kelimeleriyle kullanılan in, yer kovuğu, barınak manalarına gelen mağara, sembolik olarak “gizli ve kapatılmış (ulaşılmaz) olanın içerilmesidir. Bazı kesin imajlara da gönderme yapmaktadır. Örneğin Ortaçağ’da mağara dinin (ruhanî, tinsel) merkezi insan kalbini, Jung’a göre ise bilinçdışının güvenliğini ve zaptedilmezliğini temsil etmektedir. Simgesel ve mitolojik ikonografide tanrıların, ataların ya da ilk türlerin figürleri için bir buluşma yeri olarak da sık sık karşımıza çıkmakta ve bu nedenle hem Hades’in objektif bir görüntüsü hem de psikolojik olarak bilinçdışının bir dışavurumudur... Almandadaki mağara (Höhle) ile cehennem (Holle) ilişkisi de önemsiz değildir.”⁶⁰ Mağara Çinlilerde, “doğüstü güçlere sahip iyi huylu varlıkların yaşadıkları yerlerdir; bazen oralarda keşişler de yaşar. Batı Asya efsanelerinde olduğu gibi daha güzel, başka bir dünyanın giriş kapısı da olabilirler. Bunun

⁵⁶ *Kadı Burhaneddin Divanı*, (hzl. Muharrem Ergin), İstanbul, 1980, s. 62.

⁵⁷ Ağâh Sırrı Levend, *age.*, s. 116. Göz ile zindan arasındaki benzetmeyi Tacizâde Cafer Çelebi şöyle kullanır: “Gözlerimden kim degül hâlf hayâli zülfünün/Gûyiyâ zencîr asılmışdır çeh-i âb üstüne” *age.*, s. 40. Karamanlı Nizâmî’de ise şöyle geçer: “Burc-ı hâverden ivâzdur zülfün ey kâfir-nijâd/Çâh-ı Bâbilden beterdür çeşmün ey câdü-firîb” Halûk İpekten, *Karamanlı Nizâmî- Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı*, Ankara, 1974, s. 122.

³⁸ *Zâtî Divanı*, C. II, s. 339.

⁵⁹ İbn-i Kemâl, *Divan*, (hzl. Mustafa Demirel), İstanbul, 1996, s. 25.

⁶⁰ *A Dictionary of Symbols*, s. 40

için de, nişanlı erkeğin sevdiğini ilk kez gördüğü zifaf odasına, 'Mağara odası denir.'"61 Eski Türklerde mağaranın doğum (yaratılma) ile yakından ilgisi vardır. Bunlar, atalarının, dağda, mağarada veya dağdaki mağarada doğduğuna inanmışlardır. Dolayısıyla mağara bir bakıma anne karnını temsil eder.⁶² Büyük Hun Devletinde, Göktürklerde ve Kırgızlarda "Ata-Mağarası" adıyla kutsal bilinen mağaralar vardır. Böylece mağara bir nevi "ana rahmi" görevi yapmıştır.⁶³ Köroğlu hikâyesinin Türkmen varyantında, Köroğlu mezarda yani kapalı ve karanlık bir yerde doğar.⁶⁴ Sadece ataların değil aynı zamanda bahadır kişilerin de mağarada doğması inancı yaygındır.⁶⁵ Manas Destanı'nda mağara "don değiştirme" hadisesinin yaşandığı mekân olarak karşılık bulur.⁶⁶ Ayrıca "mağaralar, yeraltı dünyasını, yeryüzüne bağlayan birer kapı gibi idiler".⁶⁷ Tarih boyunca mağaraların işlevleri arasında, hazinelerin saklanması, ölümlerin gömülmesi ve ibadet (dua etme, kurban kesme) yeri olması da bulunmaktadır.

Felsefede ise, İlk Çağ filozoflarından olan Platon, İdealar teorisinde mağarayı, istiare (metafor) olarak kullanır. Buna göre mağara şöyle anlatılır:

"Platon'un Devlet'inde (VII. Kitap) bilgimizi bir tutsağın bilgi-
siyle eş tutmak için kullandığı benzetme(dir). Bir mağarada yüzü
mağaranın duvarına gelecek biçimde zincirlenmiş bir tutsak duvarda
yalnızca güneş ışığının vurmasıyla beliren gölgeleri görecek, ancak
bu gölgeleri oluşturan nesnelere hiçbir zaman göremeyecek ve
tanyamayacaktır. Buna göre bizler bu duyulur dünyada İdea'ların
kendilerini değil ancak gölgelerini görebilmekteyiz."⁶⁸

61 Wolfram Eberhard, *age.*, s. 205.

62 Mireli Seyidov, *Gam-Şaman ve Onun Kaynaklarına Umumi Bakış*, Bakü, 1994, s. 86. Dünya Edebiyatında mağaranın doğumu simgelemesinin örneği olarak bk. Kazancakis, *Zorba*, (çev. Ahmet Angi), İstanbul, 1993, s. 116.

63 Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, C. I, Ankara, 1989, s. 21-22. Türklerin yaratılışı hakkındaki bir efsaneye göre, "ilk çağda yağmurdan hasil olan seller Karadağcı denilen bir dağdaki mağaraya çamur sürükleyip getirdi ve bu çamırları insan kalıbına benzeyen yarıklara döktü. Su ile toprak bir müddet bu yarıklarda kaldı. Güneş Saratan burcunda idi ve sıcaklığı çok kuvvetli idi. Güneş, su ve toprak döküntülerini kızdırdı, pişirdi. Mezkûr mağara kadının karnı (batını) vazifesini gördü. Su, toprak ve güneşin harareti (ateş) unsurlarından ibaret olan bu yığın üzerinden dokuz ay mütedil rüzgâr esti. Böylece dört unsur birleşmiş oldu. Dokuz ay sonra bu yaratıktan insan şeklinde bir mahlûk çıktı." Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, 2000, s. 21.

64 Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin ABC'si*, İstanbul, 1999, s.36, 37.

65 Mireli Seyidov, *age.*, s. 138.

66 *Manas Destanı*, Nesir Halinde Yazan: Keneş Yusupov, (çev. Fikret Türkmen-Alımcın İnanet), Ankara, 1995, s. 29.

67 Bahaeddin Ögel, *age.*, C. I, Ankara, 1989, s. 22.

68 Afsar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, İkinci bs., İstanbul, 1998, s. 212-213.

Klâsik Türk şiirinde mağara, en çok **Ashâb-ı Kehf** ve **Yâr-ı Gâr**'la ilgili olarak geçer:

Ashâb-ı Kehf: "Mağara arkadaşları" anlamına gelen bu grup "yedi uyurlar" olarak da bilinir. Bunların hikâyesi, Kur'ân-ı Kerîm'in Kehf suresinde anlatılır. Surede kaç kişi oldukları belirtilmeyen bu gençler, Allah'ın emriyle üç yüz yıl uyutulup sonra uyandırılmışlardır. Metinlerde onlarla alâkalı olmak üzere bir de köpekleri Kıtırmir'den bahsedilir:

*"Seg-i Ashâb-ı Kehf ululug eyler
Har-ı İsâ görürsin gökde uçar"⁶⁹ Mesîhî*

Yâr-ı Gâr: Kur'ân-ı Kerîm'in, Tevbe suresinin 40. ayetinde yer alan ve Hz. Ebu Bekir'in lâkabı olan bu ifade, Klâsik Türk şiirinde gerçek dost, sâdık âşık olarak karşılık bulmuştur. Meselâ Şeyh Gâlib, çok yakın arkadaşı, müridi Esrâr Dede'nin vefatı üzerine yazdığı mersiyede, onun gerçek âşık olduğunu belirtir:

*"Hakkâ tamâm âşık idi yâr-ı gâr idi
Bir kaç zamân muammer olaydı ne var idi"⁷⁰*

Şairler mağara ile çeşitli benzetmeler yapmışlardır. Bunlar arasında "sîne" ve "göz" sayılabilir:

*"Görinen encüm değil iy mâh gâr-ı sîneden
Ejder-i âhum ağarken saçdı ağzından şerâr"⁷¹ Enverî*

*"Gün toğmaduk başım vatan-ı gam diyâridur
Merdümlerini gör gözümün yâr-ı gâridur"⁷² Vasfî*

Yukarıda kuyu, zindan ve mağaranın çok kullanıldığı yerler ve özellikleri kısaca belirtilmiştir. Burada sanatkarların bu unsurları kullanma sebepleri için deneme mahiyetinde psikolojik ve sosyolojik bir bakış getirilmeye çalışılacaktır.

Bu yazıya konu edilen üç unsur psikolojik açıdan iki şekilde ele alınabilir. İlk olarak eğer sanatkar içe kapanık, insanlarla ilişkilerinde ve topluma uyum sağlamada başarılı değilse kaçma, saklanma isteği duyacaktır. Bu durum, gerek isteyerek gerekse istemeyerek olsun onu yalnızlığa itecek, onda bir dışlanmışlık duygusu yaratacak ve bunun eserine yansımaları kaçınılmaz

69 *Mesîhî Dîvânı*, (hzl. Mine Mengi), Ankara, 1995, s. 173.

70 *Şeyh Gâlib Dîvânı*, (hzl. Muhsin Kalkışım), Ankara, 1994, s. 432.

71 Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı, *age.*, s. 87.

72 *Vasfî, Dîvan*, (hzl. Mehmed Çavuşoğlu), İstanbul, 1980, s. 71.

olacaktır. Meselâ Hayretî'nin baştan sona zindanı anlattığı bir gazelinde, Atillâ Şentürk'ün de ifade ettiği gibi şairin bu şiiri yazış amacı hayatıyla irtibatlandırılabilir.⁷³ Şair, gerçekten hapse atılıp mahkûmiyeti bizzat şahsî tecrübesinde yaşamış olabilir. Şiirde ifade edilen durum, Hayretî tasavvufa meyyâl bir şahsiyet olduğundan bu cereyanla da izah edilebilir. Ancak bunların yanında şairin ruhî halleriyle bağlantı kurmanın mümkün olduğu söylenebilir. Gazel şöyledir:

*“Berâber ola mı zindân ile hîç sohbet-i nâdân
Gam u endûh ile tenhâca işrethânedür zindân*

*Biraz eğlendiğim ayb olmasun bi'llâhi zindânda
Hayâl-i zülf-i cânân ile kaydum var idi yârân*

*Bu zindân bir 'acâyib hânekâh-ı derd ü gamdur kim
Erenler şâhu hakkıyçün müdâm eksük degül kurbân*

*Gülistân ile zindânı niçe fark ideyin sensüz
Bana dîdârsuz birdür cahîm ü ravza-i Rıdvân*

*Bu zindân-ı belâdan Hayretî ol gün olur âzâd
Saçı zencîrini boynuna muhkem bend ide cânân”⁷⁴*

Gazelde zindan, gam ve sıkıntı ile dolu olmakla beraber eğlenilen, vakit geçirilen yer olarak ele alınmış, bunlara bir de dergâh olduğu ifadesi eklenmiştir. Dergâhta da yine sohbetlerin dışında bir uzlete çekilme, ibadetle meşgul olma, çile doldurma gibi hususlar söz konusudur. Zindan, kuyu ve mağara bu açıdan bakıldığında insanın bütün tehlikelerden uzak, sığınak haline gelmiş, başkalarını yaklaştırmadığı iç dünyasını ifade eder olmuştur. Psikolog Jung, “mağaranın, anne karnına tekabül ettiğini söyler.”⁷⁵ Zira, burası her türlü sıkıntının, zorluğun uzak olduğu, korunaklı bir mekânın simgesidir. Şair, belki de gerçekte böyle bir yerde bulunmak istediğindedir. Etrafında “nâdân” olarak isimlendirdiği insanlarla bağlantı kurmak, konuşmak istemez. Ancak insan toplumda yaşamak zorunda olduğundan hayallerinde ve onların yansıması olan şiirlerinde bunu ifade edebilir. Bu durumu Jung, “her kim mağaraya, kendi içindeki mağaraya inerse, ilkin ne olduğunu anlayamadığı bir dönüşüme uğrar. Bilinç dışına inmiş, bilincin dışında bulunan şeylerle bağlantı kurmuştur. Bu, olumlu olumsuz, büyük bir değişiklik yaratır kişide. Bu

⁷³ Ahmet Atillâ Şentürk, *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, İstanbul, 1999, s. 196.

⁷⁴ Hayretî, *Dıvan*, (hızl. Mehmed Çavuşoğlu-M.Ali Tanyeri), İstanbul, 1981, s. 360-361.

⁷⁵ Mehmed Kaplan, *Şiir Tahlilleri II-Cumhuriyet Devri Türk Şiiri*, İstanbul, 1965, s. 163.

dönüşüm, çoğu kez insanın doğal ürününiün bir uzantısı ya da ölümsüzlüğün bir kanıtı gibi görünmektedir."⁷⁶ şeklinde belirtir.

İkinci olarak yine psikolojik bakış açısıyla bakıldığında bazen saklanma yeri olan bu unsurlar kimi zaman da içinde bulunulan durumdan memnun olmamayı, oradan kurtulma isteğini ifade eder:

*"Zulm ü sitemni zülfing ü kâfir közüngü öğretip
Bu king cihânı sin manga bir tar zindân eyleme"*⁷⁷ Lutfî

XV. yüzyılda Acem'den gelip Anadolu'ya yerleşen şairlerden biri olan Basîrî de aynı duyguyu dile getirir:

*"Halka cihân gülistân gülzâr bana zindân
İl gonce gibi handân ben ebr gibi giryân"*⁷⁸

Dünyanın yanında "iki cihanın" da Yûnus tarafından "zindan" olarak algılandığı görülür:

*"İki cihân zindânısa gerek bana bostân ola
Ayruk bana ne gam gussa çün inâyet dostdan ola"*⁷⁹

Taht kavgası dolayısıyla vatanından uzaklaşıp gurbete düşen, ruhî durumu bir hayli bozulan Cem Sultan da meşhur "kerem" redifli kasidesinde, kendisine zindanın lâıyk görüldüğünü belirtir:

*"Keremün cümle giriftârı halâs eyler iken
Ne revâdur bana lâıyk göre zindânı kerem"*⁸⁰

Bulunulan yer zindan olarak ifadelendirildiğinde beyitlerde "âzâd, giriftâr, halâs" gibi kelimeleri de görmek mümkündür:

*"Kılıcun zahmudur cismümde sevdâsı dil ü cânun
Kapusın aç halâs eyle giriftârın bu zindânun"*⁸¹ Hayâlî

İçinde bulunulan gerçek veya hayalî bazı durumlar, sanatkârlar üzerinde psikolojik tesir meydana getirip bunları şiirlerinde işlemelerine vesile olmuştur denebilir. Meselâ bunlardan ayrılık duygusu, zindan olarak görülen hâllerden-
dir:

⁷⁶ C. G. Young, "Dönüşüm Sürecini Canlandıran Örnek Simgeler", (çev. Ender Gürol), *Türk Dili*, S. 500, Ağustos 1993, s. 202.

⁷⁷ *Lutfî Divanı*, (hzl. Günay Karaağaç), Ankaara, 1997, s. 177.

⁷⁸ Ahmet Kartal, "Basîrî ve Türkçe Şiirleri", *İlmî Araştırmalar*, S.10, İstanbul, 2000, s. 90.

⁷⁹ *Yûnus Emre Dîvânı*, (hzl. Mustafa Tatçı), İkinci bs., Ankara, 1998, s. 68.

⁸⁰ *Cem Sultan'ın Türkçe Divan'ı*, s. 28.

⁸¹ *Hayâlî Divanı*, s. 257.

*“Ko dil kalsun hayâl-i zülf ile zindân-ı hicrânda
Olur cây-ı selâmet düzd-i nâ-tersâna tersâne “ 82 Nâbî*

Hayâlî ise eşi, benzeri bulunmayan, Osmanlı’ya başkentlik yapmış İstanbul’un dahi sevgilisiz, zindana benzediğini ifade eder:

*“Stânbul ol Şeh-i Yûsuf-likâsuz
Hemân üstü açuk zindâna benzer”83*

Yine sevgiliden ayrı olunca cennet ve cehennem arasında fark olmaz, sanatkâra her yer birdir:

*“Gülistân ile zindânı niçe fark edeyin sensüz
Bana dîdârsuz birdür cahîm ü ravza-i Rıdvân”84 Hayretî*

Kâinatın yaratılış sebebi aşk da bazen “tekellüf ehlinün” nazarında zindan olur:

*“Bugün gülzârıdır merdân-ı derdün
Tekellüf ehlinün zindânudur aşk”85 Hayâlî*

İnsanın psikolojik duygularından biri olan kıskançlık, kuyuyla ilgili olarak kullanılmıştır:

*“Salsa çâh-ı hasede ger bizi ihvân-ı vefâ
Yûsuf-ı vakt olup mihnet-i çâhı çekeliüm”86 Hayâlî*

Delilik de Behiştî’nin bir gazelinde kuyuyla birlikte yer almıştır:

*“Çekmeye çâh-ı cünûndan taşra ben üftâdeyi
Her taraf olsa selâsil tendeki mûlar bana”87 Behiştî*

Râmî’nin şiirinde ise hile ile ölüm kuyusuna düşürülmek nasihat plânında işlenmiştir:

*“Dehriün aldanma sakın âkil isen rif atine
Çâh-ı mevte düşürür hîle ile insânı”88*

82 *Nâbî Divanı*, (hzl. Ali Fuad Bilkan), C. II, İstanbul, 1997, s. 1027.

83 *Hayâlî Divanı*, s. 56.

84 Hayretî, *age.*, s. 361

85 *Hayâlî Divanı*, s. 224.

86 *age.*, s. 277.

87 *Behiştî Dîvânı*, (hzl. Yaşar Aydemir), Ankara, 2000, s. 240.

88 *Râmî Dîvânı*, (hzl. Erdal Hamami), Ankara, 2001, s. 210.

Yine “belâ, gam, mihnet, zillet” gibi sıkıntı çekmeyi ifade eden kelimeler hem zindan hem de kuyuyla birlikte söylenmiştir:

“Görmeyen sen Yûsuf-ı zîbâyı dünyâdan azîz
Çâh-ı zillet içre kalsun görmesün dünyâ yüzün”⁸⁹ Behiştî

“Bend ü zindân-ı gam u mihnetten olmuştum halâs
Âh kim düştüm yine zülf ü zehadânun görüp”⁹⁰ Fuzûlî

Sevgiliden veya onun güzellik unsurlarından biri olan saçtan ayrı kalan şair, saç, gece ve zindan ilişkisini, siyah renk etrafında toplayarak verir:

“Kılmadı çünkü saçı silsilesin boynuma bend
Hayretî oldu bu meyden bana zindân bu gice”⁹¹ Hayretî

Zindanların mum ile aydınlatıldığını hatırlatan Necâtî, burada ışıksız oturmanın zorluğundan bahseder:

“Şem'dür terbiyetin dâr-ı cihân bir zindân
Kişi zindânda bî-şem oturmak müşkil”⁹²

Ayrıca Gaston Bachelard, mağaranın psikolojik olarak korku yanında hayret hissi verdiğini ve küçük ölüm olarak nitelendirilen uykunun da bu unsurlarla ilgili görüldüğünü belirtir.⁹³ Dolayısıyla mağaraya bu bakış açısıyla da bakılabilir.

Yazıda ifade edilen bu unsurlar, aynı zamanda masalımsı öğelerdir. Hemen her çocuk masal, hikâye ve menkabevî anlatıları dinleyerek büyür. Bilinç-altı bunları saklayabilir ve hayatın ileri safhalarında bazen ortaya koyabilir.

Bir eserin meydana geldiği sosyal koşullar, gelenekler, siyâsî durumun sosyal hayata etkileri, toplumda meydana gelen değişiklikler ve Taine’in ifade ettiği gibi ırk, dönem ve ortam⁹⁴ eserin sosyolojik bir bakışla yorumlanmasına imkân verebilir.

Suç işleme ve ceza alma, istenmeyen bir durum olmakla birlikte hayatın bir gerçeğidir. Şer’î esaslara göre yönetilen Osmanlı Devleti’nde, zaman zaman devletin bakılığı ve halkın selâmeti için kardeş ve oğul katline varan cezalandırılmalara gidilmiştir. Zindan hemen her toplumda suçluların konulduğu, ceza-

89 Behiştî *Dîvânı*, s. 432.

90 Fuzûlî *Divanı*, s. 149.

91 Hayretî, *age.*, s. 388.

92 Necâtî *Beg Divanı*, (hızl. Ali Nihat Tarlan), Ankara, 1992, s. 82.

93 Mehmed Kaplan, *age.*, s. 163-164.

94 Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*, Sekizinci bs., İstanbul, 1991, s. 75.

ların çekildiği yerdir. Sanatkâr, hayatında zindana düşmemiş dahi olsa etrafında gördüğü olaylardan etkilenmiş olabilir.

Türk toplumu, daha ziyade doğulu toplumlar tevazu sahibi, gösterişten uzak yaratılışa sahiptir. Her ne kadar ırkî durumlar çok fazla tespit aracı olarak kullanılmasa da bunları belirtmekte fayda vardır. Bu sebeple kuyu, zindan ve mağara kavramları içe dönük, manevî yönü güçlü toplumların düşünce dünyasında daha fazla yer edinebilir. Bu üç unsura sosyolojik olarak bakıldığında, bunlar karşısında alınan tavrın, olumlu ve olumsuz olmak üzere iki bölümde incelenebileceği görülür.

Din, sosyolojik bir olgu olarak kabul edilirse, İslâm dini ve tasavvufa bağlı olarak gelişen ibadet ve nefis terbiyesi olan çilenin, uzlete çekilmenin kuyu, zindan ve mağara gibi yalnızlığı temin edici yerlerde gerçekleşmiş olduğu söylenebilir. Hz. Muhammed, bilindiği gibi altmış üç yaşında vefat etmiştir. Ahmed-i Yesevî'nin bu yaşa geldiğinde, Hz. Muhammed'e tâbi olarak tekkesinin yakınında bir kuyu içerisinde hayatını devam ettirdiği kaynaklarda yer almaktadır.⁹⁵ Yine çeşitli tarikatlarda bulunan çilehâneler, hücreler aynı gruba dahil edilebilecek unsurlardır. Amaç, nefis terbiyesi için herşeyin az bulunduğu mekânlarda yaşamaktır. Tasavvufta zindan, hem dünya hem de ruhu hapseden beden(nefis) olarak karşılık bulur.⁹⁶ Hayâlî, topraktan yaratılmış beden, can için zindan olduğunu bir beytinde dile getirmiştir:

*“Cânımı kıldun cüüdâ bu cism-i hâk-âlûdeden
Bir garîbi gûyiyâ zindândan âzâd eyledün”⁹⁷*

Yine bu kavramlardan özellikle mağaranın bir başka yönü de kötülüklerden korunma amaçlı olarak kullanılmasıdır. Meselâ, Hz. Muhammed'in Hz. Ebu Bekir ile müşriklerden korunma amacıyla sığındıkları Sevr dağındaki mağarada gerçekleşen olay bu hususa örnek olarak gösterilebilir: “*O anda bir mûcize, insanın rûhu ile yaratılan dünya arasında bir bağ oluverdi. Bu çıplak kayalar arasından ince bir fidan sür'atle yükseldi, dalları kayaları sardı ve yaprakları mağara ağzını kapladı. Bu fidanın gölgesinde bir güvercin yuva yaptı, yumurtladı ve kuluçkaya yattı. Bir örümcek ise ince ağları ile mağara ağzını örüverdi.*”⁹⁸

⁹⁵ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1993, Sekizinci baskı, s. 37. Kaynaklarda kuyu olarak yer alan bu mekânın, son yapılan araştırmalarda biri daire diğeri kare şeklinde, birbirine geçilebilen iki salondan oluşan bir çilehâne olduğu, uzun bir dehlizden buraya inildiği tespit edilmiştir (Yaşar Çoruhlu, “Türbenin Mimari Özelliği”, *Türkistan'ın Pîri Hoca Ahmed Yesevî ve Külliyesi*, Ankara, 2000, s. 61).

⁹⁶ Süleyman Uludağ, *age.*, s. 386.

⁹⁷ *Hayâlî Divanı*, s. 257.

⁹⁸ *Türk Ansiklopedisi*, “Muhammed”, C. 24, Ankara, 1976, s. 383.

Hız İbrahim'in mağarada büyütülmesi, Hz. Muhammed'in Hira Dağı'ndaki mağaraya yalnız kalmak, düşünmek ve ibadet amacıyla çıkması, daha sonra bu dağda kendisine peygamberliğin gelmesi sebebiyle mağaranın zindan ve kuyuya nazaran din açısından farklı bir konumu, farklı bir algılanışı vardır.

Yine Ashâb-ı Kehf ve Yâr-ı Gâr ifadeleriyle mağara, sosyolojik olarak bakılırsa birlikteliği ve dostluğu temsil edebilir. Mağaraların özellikle Ashâb-ı Kehf dolayısıyla halk inanışlarında, hastalıkları iyileştirici olarak önemli bir yeri vardır. Faruk Sümer bunları şöyle sıralar:

"1-Mağara arkadaşlarının adları yazılı bir kâğıt, yangına atılırsa, yangın sönmektedir.

2- Aynı kâğıt, çok ağlayan bir bebeğin yastığının altına konursa, ağlaması derhal kesilir.

3- Doğumda zahmet çekmekte olan bir kadının uyluğuna bu kâğıt bağlanırsa, doğum kolaylaşır."⁹⁹

Aynı yazar, "Eshâbü'l-Kehf'in mağaraları, halkımızca evlenme, çocuk sahibi olma, bir illet veya hastalıktan kurtulma ve bunlar gibi diğer bazı dileklerin gerçekleşmesi gayesi ile veya sadece sevap kazanmak amacıyla, bilhassa Ramazan Ayı'nda çokça ve sıkça ziyaret edilmektedir"¹⁰⁰ şeklinde halk inanışlarıyla ilgili bilgileri verir. İskender Pala ise, Ashâb-ı Kehf'in isimlerinin yazılı olduğu bir muskanın uykusuzluğa iyi geldiği inanışını ifade eder.¹⁰¹ Mağara, korunaklı ve gizli olduğundan hazinenin saklanması için de uygun bir yerdir.¹⁰² Çağatay sahası şairlerinden Lutfi, gönül ile mağara ve dudak ile la'l-i Bedaşşan benzerliğini kurduğu beytinde mağarada değerli taşlar bulunduğunu belirtir:

"Lutfi ger irnin tiler sin kir rakîbi kõnglige
Gârga kirmek kirek la'l-i bedahşân almaga"¹⁰³

Metinlerde mağarayla alâkalı olmak üzere bir de mağara hadisi¹⁰⁴ yer almaktadır. Behiştî'nin Heşt Behişt adlı mesnevîsinin Behişt-i Düyüm bölümünde Hikâye-i Mergûbe adıyla bu hadisin nazma çekilmiş şekli yer almaktadır. Burada, mağarayla insanların sınındığı bir mekân olarak karşılaşılr. Yaptığı

⁹⁹ Faruk Sümer, *Eshâbü'l-Kehf*, İstanbul, 1989, s. 20-21.

¹⁰⁰ *age.*, s. 21.

¹⁰¹ İskender Pala, *age.*, s. 48.

¹⁰² Bu konuda Ali Baba ve Kırk Haramîler ile onların hazinelerini sakladıkları mağara hatırlanabilir.

¹⁰³ *Lutfi Divanı*, s. 188.

¹⁰⁴ İmâm Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, (Tercüme ve şerh: M.Yaşar Kandemir ve diğerleri), İstanbul, 2001, s. 136-140.

işlerin iyi veya kötü olmasına göre kulun, Allah'ın rızasını ne derece kazandığını açıklamak için kullanılmıştır.¹⁰⁵

Olumsuz yönden bakıldığında, zindan, kuyu ve mağara karanlık yerlerdir. Bu sebeple kötülük ve hileyi birlikte bulundurur. Meselâ, Yûsuf peygamberin kardeşlerinin kıskançlığı sebebiyle kuyuya ve yine Züleyhâ'nın davranışı yüzünden zindana atılması hileyi, iftirayı beraberinde getirir. Aynı hususa örnek olmak üzere XV. yüzyıl şairlerinden Abdî'nin II. Murad adına tercüme ettiği ve hile motifinin ana temlerden biri olarak işlendiği Câmasbnâme'sinde Danyal peygamberin oğlu olarak gösterilen Câmasb, arkadaşlarının hilesi sonucu içi bal dolu bir kuyuda bırakılır ve oradan Şâhmârân'ın ülkesine ulaşır (309-417. beyitler arası).¹⁰⁶ Nev'izâde Atâyî ise sevgilinin çene çukurunu yılanlarla dolu bir kuyuya benzeterek aynı zamanda hikâyedeki hileyi de vurgulamıştır:

*"Resen-i zülfiin ile dil o zenahdâna iner
Sanki Câmasb-ı belâ-keş çeh-i mârâna iner"*¹⁰⁷

Karanlığın kötülükleri beraberinde getirmesini pek çok inanışta da görmek mümkündür. Meselâ Anadolu inanışları arasında bu durum çok yaygındır. "*İnsanlara yıkım getiren hastalıkları, tatarık denen saraları, inmeleri, çarpmaları doğuran kötü tinler karanlıklarda, gecenin derinliklerinde barınmış. Güneş çekilip ortalık kararınca bütün bu kötülük taşıyan varlıklar yeryüzüne yayılmış. Karanlıklar kötülüklerin anası, barınağı imiş. Ay, gecenin korkunçluğunu giderir, ışıkların insanlara kötülük saçan cinlerin üzerine döker, onları kaçırmış.*"¹⁰⁸ Halk inançlarında gördüğümüz bu durumu Sâbit, Edhem ü Hüma'sında şöyle dile getirmiştir:

*"Kimi dir cin yatağıdır ol gâr
Âdemi öyle yerde cin çarpar"*¹⁰⁹ (Edhem ü Hüma, 84b)

Özellikle zindan ve kuyu yeraltında bulunmaları dolayısıyla aynı zamanda ölümü simgeleyen unsurlardır. Mezar da bir nevi kuyu olduğundan aynı şeyi ifade eder. Ayrıca Ashâb-ı Kehf'in mağarada, uzun yıllar uyumaları sonra uyanmaları, ölme ve dirilmeyi simgeler. Bunun amacı; Allah'ın herşeye kâdir olduğunu, ölümden sonra dirilmenin de kendisi sayesinde mümkün olacağını örneklerle göstermektir. Böylece olumlu ve olumsuz vasıflar birarada bulunabilir.

¹⁰⁵ Behiştî'nin Heşt Behişt Mesnevîsi, (hzl. Emine Yeniterzi), İstanbul, 2001, s. 124-133.

¹⁰⁶ Müjgân Çakır, Abdî'nin Câmasbnâmesi I, MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1994, s. 28-38.

¹⁰⁷ Nev'i-zade Atayı Divanı, (hzl. Saadet Karaköse), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, C. II, Malatya, 1994, s. 458.

¹⁰⁸ İsmet Zeki Eyüboğlu, Anadolu İnançları, İstanbul, 1998, s. 66.

¹⁰⁹ M. Ali Tanyeri, Örnekleriyle Divan Şiirinde Deyimler, Ankara, 1999, s. 75.

Çin mitolojisinde de mağara, labirent gibi motifler ölüm ve dirilişi ifade eden simgelerle beraber kullanılır.¹¹⁰

Tasavvufî açıdan siyahlık, karanlık kesreti ifade edeceğinden tasavvuf yolunda ilerlemeyi amaçlayan gerçek âşık veya derviş için içinden kurtulması gereken bir durumu ifade etmiştir. Bunu şu şekilde göstermek mümkündür:

Olumlu olan-Olumsuz olan

ışık - karanlık

iman - küfür

vahdet - kesret

Toplum hayatının yaygın meselelerinden biri de borçlu-alacaklı meselesidir. Borcunu ödemeyen veya ödeyemeyen kişi hapse atılır:

*“Cân virüip oldum gam-ı zülf ü zenahdândan halas
Deynini viren olur zencîr ü zindândan halas”¹¹¹*

Nev'izâde Atâyî

Zindanın halkın düşüncesindeki yansımaları arasında, suçluların bulunduğu ve asla gidilmek istenmeyen bir yer olarak algılanması da vardır. Zaten mağaraya istek doğrultusunda, kuyu ve zindana ise istek dışı bir hareket söz konusudur.

Bu üç unsorda karşılaşılan bir başka nokta, tespit edilebildiği kadarıyla olayların süresinin yedi yıl ile sınırlandırılmış olmasıdır. Yûsuf peygamberin yedi yıl zindanda kalması bunun akabinde tabir ettiği rüyada yedi yılın bolluk ve sonraki yedi yılın kıtlık şeklinde devam etmesi, Bîjen'in yedi yıl kuyuda hapis kalması, Ashâb-ı Kehf'in yedi kişiden oluşması, Câmâşb'ın hileyle kaldığı kuyudan veya bir başka ifadeyle Şâhmârân'ın ülkesinden yedi yıl sonra dönebilmesi, Yûnus'un bir beytinde yedi zindan kapısından geçtiğini söylemesi¹¹² vb. gibi olaylar bu unsurla bağlantılı olarak alınabilir. Bu bir tesadüf olarak da nitelendirilebilir. Ancak yedi sayısının gerek Türk kültüründe gerekse başka kültürlerde önemli bir yeri vardır. Annemarie Schimmel, “Çok eskiden beri 7, insanlığı kendisine hayran bırakmıştır.”¹¹³ der. Göğün yedi kat oluşu, dünyanın yedi iklim ve denize ayrılması, Hac vazifesi sırasında Kâbe'nin tavafının yedi kere olması, Merve ve Safâ tepeleri arasında yedi kez gidilip gelinmesi, Kur'ân-ı Kerîm'in ilk suresi olan Fatîha'nın yedi ayetten

¹¹⁰ *Mitolojiler Sözlüğü*, Yön. Yves Bonnefoy, (hzl. Levent Yılmaz), C. II, Ankara, 2000, s. 721-722.

¹¹¹ *Nev'i-zade Atayı Divanı*, s. 536.

¹¹² “Yedi zindân kapusın Yûnus soynuban çıkdı/Kalmaya sensüz dahı ben gussadan yadaram” *Yûnus Emre Dîvânı*, s. 220.

¹¹³ Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, (çev. Mustafa Küpüşoğlu), İstanbul, 1998, s. 140.

oluşması, nefis mertebelerinin yedi olması, Nuh Tufanı hazırlıklarının yedi gün sürmesi vb. gibi olaylarda yedi sayısının kullanılması dikkati çekicidir.¹¹⁴

Eskiler “el-ma‘nâ fî-batni‘ş-şâir” demişler. Bunu bugün, “*eserin gerçek anlamı yazarın kafasında tasarladığı, dile getirmek istediği anlamdır.*”¹¹⁵ şeklinde ifadelendirmek mümkündür. Bu yazıda söz konusu edilen unsurlar, dar, sınırlı, özgürlüğü kısıtlayıcı ancak güvenli, dış ortamdan uzaklaşmayı böylece yalnızlığı temin edici olarak psikolojik açıdan ele alınabilir. “*Osmanlı gazeli, Jung’un peri masallarını ve başka edebiyat ürünlerini çözümlerken kullandığı modele göre yapılacak bir psikolojik yoruma son derece uygundur.*”¹¹⁶ Sanatkârın hayatında karşılaştığı iyi veya kötü olaylar, onu derinden etkileyen insanlar, yaşadığı çevrenin koşulları, kültürü, hayata bakış tarzı hepsi psikolojisinin oluşmasında etken olan faktörlerdir. “*Büyük sarsıntılar ve heyecanlar karşısında, komplekslerin devamlı baskıları mevcut olduğu zaman, ruhî şahsiyet çeşitli yollardan ıstırap ve sıkıntıdan kurtulma çareleri arar. İstırap veren şey yok edilir, unutulur, örtülür, şekli ve mahiyeti değiştirilir, hattâ tanınmayacak bir şekle sokulup sembollerle ifade edilir. Bütün bu mekanizmalar şuur dışı işlemektedir.*”¹¹⁷ İşte belirtilen üç unsurun şiirde kullanılması böyle bir sembolleştirmeyi ifade edebilir.

Klâsik şairlerin kullandıkları birçok kelime gibi kuyu, zindan, mağara ve bunları çağrıştırmaya yönelik kelimeler, hem iç dünyalarının hem de siyasî, sosyal ve ekonomik hayatın bir ürünüdür. İsteklerini ve hissettiklerini, belki şartlar gereği açıkça söyleyemeyen şairler bunları semboller vasıtasıyla dile getirmiştir denilebilir. Bu durum psikolojideki *savunma* mekanizmalarından biri olarak da yorumlanabilir. Eğer, sanatkârın kendine ait yaşantılarıyla alâkalı ve onu derinden etkilemiş olaylar varsa *bastırma* yapılmış olabilir. Bunlar sonraki hayatında bilinçli veya bilinçsiz olarak karşılıklarına çıkabilir. Zira “*muhtevâsı belirli olmayan iç âleme âit hadiseler ise ancak semboller vasıtası ile anlatılabilir.*”¹¹⁸ Klâsik şairlerin kullandıkları birçok kelimenin arkasında, geniş bir çağrışım zenginliği ile derin bir his dünyasının akisleri bulunur. Bunlar birer sembol olarak ele alındığında bu şairlerin girmekte zorlanılan iç dünyalarına bir nebze olsun yaklaşmak mümkün olabilir.

¹¹⁴ Geniş bilgi için bk. Annemarie Schimmel, *age.*, s. 140-168.

¹¹⁵ Berna Moran, *age.*, s. 118.

¹¹⁶ Walter Andrews, “Osmanlı Gazel Estetiğine Yeni Bir Bakış”, *Kaşgar*, C. 4, İstanbul, 1998, s. 26.

¹¹⁷ Ayhan Songar, *Psikiyatri*, İstanbul, 1976, s. 74.

¹¹⁸ Mehmed Kaplan, *age.*, s. 169-170.

Kaynaklar

- Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, (hzl. Kâzım Arısan-Duygu Arısan Günay), İkinci bs., İstanbul, 2000.
- ANDREWS, Walter, "Osmanlı Gazel Estetiğine Yeni Bir Bakış", *Kaşgar*, C. 4, İstanbul, 1998, s. 5-33.
- SCHIMMEL, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, (çev. Mustafa Küpüşoğlu), İstanbul, 1998.
- Behiştî Divânı*, (hzl. Yaşar Aydemir), Ankara, 2000.
- Behiştî'nin Heşt Behişt Mesnevisi*, (hzl. Emine Yeniterzi), İstanbul, 2001.
- BEYZÂDEOĞLU, A.Süreyya, *Sünbülzâde Vehbî*, İstanbul, 2000.
- Cem Sultan'ın Türkçe Divan'ı*, (hzl. İ. Halil Ersoylu), Ankara, 1989.
- CIRLOT, J. E, *A Dictionary of Symbols*, (İspanyolcadan İngilizceye çev. Jack Sage, Rautlegge-Kegan Paul), London and Henley, 1981.
- ÇAKIR, Müjgân, *Abdî'nin Câmasbnâmesi I*, MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Basılmış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1994.
- ÇORUHLU, Yaşar, *Türk Mitolojisinin ABC'si*, İstanbul, 1999.
- Çoruhlu, Yaşar, "Türbenin Mimari Özelliği", *Türkistan'ın Pîri Hoca Ahmed Yesevî ve Külliyesi*, Ankara, 2000, s.60-87.
- Dede Korkut Oğuznameleri*, (hzl. Semih Tezcan-Hendrik Boeschoten), İstanbul, 2001.
- EBERHARD, Wolfram, *Çin Simgeleri Sözlüğü*, (çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket), İstanbul, 2000.
- ERDEM, Sargon, "Bâbil", *DİA*, C. 4, İstanbul, 1991, s. 392-395.
- Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi-1. Kitap : İstanbul*, (hzl. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul, 1996.
- Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, (hzl. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı), 6. Kitap, İstanbul, 2002.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Anadolu İnançları*, İstanbul, 1998.
- Firdevsi, *Şehnâme*, (çev. Necati Lugal), C. IV, İstanbul, 1990.
- Fuzûlî Divanı*, (hzl. Kenan Akyüz ve diğerleri), Ankara, 1990.
- GRIMAL, Pierre, *Mitoloji Sözlüğü-Yunan ve Roma*, (çev. Sevgi Tamgüç), İstanbul, 1997.
- Hayâlî Divanı*, (hzl. Ali Nihat Tarlan), İstanbul, 1945.
- Hayretî, *Divan*, (hzl. Mehmed Çavuşoğlu-M.Ali Tanyeri), İstanbul, 1981.
- İbn-i Kemâl, *Dîvan*, (hzl. Mustafa Demirel), İstanbul, 1996.
- İmâm Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, (Tercüme ve şerh: M.Yaşar Kandemir ve diğerleri), İstanbul, 2001.
- İNAN, Abdülkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, 2000.
- İPEKTEN, Halûk, *Karamanlı Nizâmî- Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı*, Ankara, 1974.
- Kadı Burhaneddin Divanı*, (hzl. Muharrem Ergin), İstanbul, 1980.
- KAPLAN, Mehmed, *Şiir Tahlilleri II-Cumhuriyet Devri Türk Şiiri*, İstanbul, 1965.
- KARTAL, Ahmet, "Basîrî ve Türkçe Şiirleri", *İlmî Araştırmalar*, S.10, İstanbul, 2000, s. 77-99.
- KAZANCAKIS, Zorba, (çev. Ahmet Angı), İstanbul, 1993.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Sekizinci bs., Ankara, 1993,

- KÖPRÜLÜ, M. Fuad, "Marâga Rasathanesi", *TDAY-Belleten*, C. XXIII-XXIV, 1942, s. 207-227.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, (hzl. Ali Özek ve diğerleri), Ankara, 1993.
- KURNAZ, Cemâl - TATÇI, Mustafa, *Ümmî Divan Şairleri ve Enverî Divanı*, Ankara, 2001.
- LEVEND, Agâh Sırrı, *Divan Edebiyatı*, Dördüncü bs., İstanbul, 1984.
- Lutfî Divanı*, (hzl. Günay Karaağaç), Ankara, 1997.
- Manas Destanı*, Nesir Halinde Yazan: Keneş Yusupov, Türkiye Türkçesine Aktaranlar: Fikret Türkmen-Alimcan İneyet, Ankara, 1995.
- Mesîhî Dîvânı*, (hzl. Mine Mengi), Ankara, 1995.
- Mevlânâ Celâleddin, *Dîvân-ı Kebîr*, (hzl. Abdülbâki Gölpınarlı), C. I, IV, Ankara, 2000.
- Mitolojiler Sözlüğü*, Yön. Yves Bonnefoy, (Türkçe Baskıyı hzl. Levent Yılmaz), C. II, Ankara, 2000.
- MORAN, Berna, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, Sekizinci bs., İstanbul, 1991.
- Mütercim Âsım Efendi, *Burhân-ı Katı*, (hzl. Mürsel Öztürk-Derya Örs), Ankara, 2000.
- Nâbî Divanı*, (hzl. Ali Fuad Bilkan), C. II, İstanbul, 1997.
- Necatî Beg Divanı*, (hzl. Ali Nihat Tarlan), Ankara, 1992.
- Nedîm Divanı*, (hzl. Muhsin Macit), Ankara, 1997.
- Nev'î, *Divan*, (hzl. Mertol Tulum-M.Ali Tanyeri), İstanbul, 1977.
- Nev'i-zade Atayı Divanı*, (hzl. Saadet Karaköse), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, C. II, Malatya, 1994.
- ONAY, Ahmet Talât, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, (hzl. Cemâl Kurnaz), Ankara, 1992.
- ÖGEL, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi*, C. I, Ankara, 1989.
- ÖZAYDIN, Abdülkerim, "Zemzem", *MEB. İslâm Ansiklopedisi*, C. 13, İstanbul, 1986, s. 519-520.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. III, İstanbul, 1993.
- PALA, İskender, "Çâh-ı Bâbil", *DİA*, C. 8, İstanbul, 1993, s. 186.
- PALA, İskender, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, Ankara, ts.
- Râmî Dîvânı*, (hzl. Erdal Hamami), Ankara, 2001.
- SERTOĞLU, Midhat, *Osmanlı Tarih Lûgatı*, İkinci bs., İstanbul, 1986.
- SEYİDOV, Mireli, *Gan-Şaman ve Onun Gaynaklarına Umumi Bakış*, Bakü, 1994.
- SONGAR, Ayhan, *Psikiyatri*, İstanbul, 1976.
- SÜMER, Faruk, *Eshâbü'l-Kehf*, İstanbul, 1989.
- ŞENTÜRK, Ahmet Atillâ *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, İstanbul, 1999.
- ŞENTÜRK, Ahmet Atillâ, "Ali Nihat Tarlan'ın Fuzûlî Divânı Şerhi'ne Dair", *Bir-Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, S. 3, İstanbul, 1995, s. 261-275. (04-05 Nisan 1995'de yapılan Fuzûlî Sempozyumu'nda sunulan bildirdir).
- Şeref Hanım Divanı*, (hzl. Mehmet Arslan), İstanbul, 2002.
- Şeyh Gâlib Dîvânı*, (hzl. Muhsin Kalkışım), Ankara, 1994.
- Şeyh Gâlip, *Hüsn ü Aşk*, (hzl. Orhan Okay-Hüseyin Ayan), İkinci bs., İstanbul, 1992.
- Şeyhülislâm Yahya Divanı*, (hzl. Rekin Ertem), Ankara, 1995.

- ŞÜKÜN, Ziya, *Farsça-Türkçe Lûgat-Gencinei Güftar-Ferhengi Ziya*, C. I, İkinci bs., İstanbul, 1996.
- TANYERİ, M. Ali, *Örnekleriyle Divan Şiirinde Deyimler*, Ankara, 1999.
- TARLAN, Ali Nihat, *Fuzûlî Divanı Şerhi*, İkinci bs., Ankara, 1998.
- The Life And Works Of Tâcîzâde Ca'fer Çelebi, With A Critical Edition Of His Dîvân*, by İsmail E. Erünsal, İstanbul, 1983.
- TİMUÇİN, Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1998, Genişletilmiş ikinci baskı.
- TOLASA, Harun, *Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası*, Ankara, 1973.
- TÖKEL, Dursun Ali, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar-Şahıslar Mitolojisi*, Ankara, 2000.
- Türk Ansiklopedisi*, "Muhammed", C. 24, Ankara, 1976, s. 378-386.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2001.
- Vasfî, *Dîvan*, (hzl. Mehmed Çavuşoğlu), İstanbul, 1980.
- Yahyâ Bey, *Yûsuf ve Zelîhâ*, (hzl. Mehmed Çavuşoğlu), İstanbul, 1979.
- YOUNG, C. G., "Dönüşüm Sürecini Canlandıran Örnek Simgeler", (çev. Ender Gürol, *Türk Dili*, S. 500, Ağustos 1993, s. 202-210.
- Yûnus Emre Dîvânı*, (hzl. Mustafa Tatçı), İkinci bs., Ankara, 1998.
- Zatî Divanı*, (hzl. Ali Nihad Tarlan), C. I, İstanbul, 1968.
- Zatî Divanı*, (hzl. Ali Nihat Tarlan), C.II, İstanbul, 1970.