



Elvân Çelebi'nin Şiirlerinde Dinî Duygu Temaları*

The Religious Emotion Themes in Elvân Çelebi's Poetries

Nevzat Gencer^a

^a Hitit Üniversitesi, Çorum, Türkiye.

nevzatgencer@hitit.edu.tr

ORCID: 0000-0001-9619-8119

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 06.10.2020

Düzeltilme tarihi: 01.12.2020

Kabul tarihi: 21.12.2020

Anahtar Kelimeler:

Şiir,

Elvân Çelebi,

Dinî Duygu,

Din Psikolojisi,

Tasavvuf Psikolojisi,

ÖZ

Elvân Çelebi; devrinde oldukça tanınmış ve halk tarafından büyük bir veli olarak kabul edilmiş bir zattır. Kesin olmamakla birlikte Baba İlyas'ın torunu olduğu için, Baba İlyas, Muhlis Paşa, Aşık Paşa sırasını takip ederek aile içerisinde şeyhlik makamına geçtiği tahmin edilmektedir. Elvân Çelebi'nin büyük dedesi Baba İlyas tarafından temsil edilen Vefâilik tarikatına mensup olduğu sanılmaktadır. Halk arasında hem sağlığında hem de ölümünden sonra uzun boylu, zarif görümlü genç bir adam ya da nur yüzlü yaşlı bir ihtiyar suretinde muhtaç insanlara yardım ettiği dair menkıbeler anlatılmıştır. Ayrıca şöhretinin vefatından sonra da devam ettiği kayıtlardan anlaşılmaktadır. Çeşitli eserlerde onun büyük bir veli oluşunun ve mutasavvıf yönünün yanı sıra şair yönüne de vurgular yapılmıştır. Elvân Çelebi'nin Menâkıbu'l-Kudsiyye ve kendisine atfedilen bazı şiirler dışında günümüze kadar ulaşan bir eseri bulunmamaktadır. Bu çalışmada; ona atfedilen şiirlerden bazıları ele alınmış ve söz konusu şiirlerde dinî duygunun yansımaları incelenmiştir. Şiirlerde geçen dinî duygu temaları din psikolojisi ve ağırlıklı olarak tasavvuf psikolojisi literatüründen yararlanılarak yorumlanmaya çalışılmıştır. Araştırma sonunda, Çelebi'nin seçilen şiirlerinde dünyanın geçiciliği, aşkın tecrübesi, ölüm hakikati ile Çelebi'nin eliyaya ilişkin düşüncelerinin ele alındığı görülmüştür.

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 06.10.2020

Received in revised form: 01.12.2020

Accepted: 21.12.2020

Keywords:

Poem,

Elvân Çelebi,

Religious Emotion,

Psychology of Religion,

Sufi Psychology,

ABSTRACT

Elvân Çelebi was a well-known person and accepted as a great saint by the people in his day. Although it is not certain, since he is the grandson of Baba İlyas, it is estimated that he followed the order of Baba İlyas, Muhlis Pasha, Ashik Pasha and became a sheikh in the same family. Elvân Çelebi is thought to be a member of the Wafâ'îyya sect, represented by his great grandfather Baba İlyas. Mystic legends were told regarding his helping the people in need with the image of a tall, graceful looking young man or a cherub old man, both in his health and after his death. Additionally, it is understood from the records that his fame continued after his death. In various works, besides his being a great saint and a sufi, it was also emphasized that he was a poet. Elvân Çelebi does not have any works survived to date, except for Menâkıbu'l-Kudsiyye and some poems attributed to him. In this study; some of the poetries attributed to him were discussed and the reflections of religious emotion in these poetries were examined. The themes of religious emotion in poems were tried to be interpreted by using the literature of psychology of religion and psychology of Sufism. At the end of the research, it was determined that the temporality of the world, the experience of love, the truth of death and Çelebi's thoughts about the saints were discussed in Çelebi's selected poems.

Atıf Bilgisi / Reference Information

Gencer, N. (2020). Elvân Çelebi'nin Şiirlerinde Dinî Duygu Temaları. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, 6 (2), Kış, s. 730-742.

Bu çalışma 02-04 Ekim 2020 tarihinde Hitit Üniversitesi tarafından düzenlenen "Uluslararası Horasandan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Elvan Çelebi Sempozyumu"nda aynı başlıkla sunulan sözlü bildirisinin genişletilmiş ve geliştirilmiş halidir.

* DOI: 10.46442/intjcss.806777

** Sorumlu yazar: Nevzat Gencer, nevzatgencer@hitit.edu.tr



1. Giriş

İnsanı tanımak ve onu doğru anlamak tarihin tüm zaman dilimlerinde insanoğlunun önemli uğraşlarından biri olmuştur. Geçmişten bu yana filozoflar, din büyükleri ve bilim insanları bu konuda pek çok görüş ortaya koymuş, insanın toplumsal, biyolojik ve ruhsal birçok özelliklerini, davranışlarını ve bu davranışlarına sebep olan güdülerini araştırmışlardır. Böylece onu daha iyi tanımaya ve anlamaya gayret etmişlerdir. Bu çaba günümüzde de devam etmekte, farklı yöntem ve yaklaşımlar kullanılarak biyo-psiko-sosyal açılardan insanı inceleyen birçok araştırma yapılmaktadır.

Araştırılan konulardan birisi de dinin ya da dindarlığın inanan kimse üzerindeki tezahür etme biçimidir. Bütün dinler belirli konularda müntesiplerini teşvik eder. Onlardan söz konusu teşvik ve beklentileri doğrultusunda hareket etmelerini ve dinî duygular beslemelerini beklerler. İşte bu gibi durumlar, dindarlığın tecrübi (duygusal) boyutunu oluşturur.

Dinî duygular, sıradan duygulardan farklı olup, derin ve kutsalla ilişkilidir. Din, duygu boyutu olmadan ya da eksik olduğunda felsefî bir düşünce ya da ideolojiden farksız hale gelecektir. İnanmada temel bir işleve sahip olan dinî duygu kaçınılmaz olarak din psikolojisinin çalışma alanları arasında yer alır (Karacoşkun, 2012: 66). Dinî duygu, tek bir duygu şekli olmayıp, dinî konular karşısında kişide ortaya çıkan duyguların genel adıdır (Hökelekli, 2018:138).Bireysel dindarlığın da göstergesi olarak kabul edilen duygu boyutu, yaşanan dinî tecrübeyle ilgili olumlu-olumsuz tüm duyguları kapsar. Neredeyse tüm dinlerde geçerli olan bu durum “Aşkın Varlık” ile ilgili bir tecrübe şeklinde ya da herhangi bir dinî faaliyet sırasında ortaya çıkabilir (Meadow ve Kahoe, 1984: 305). Korku, sevgi, huşu (Yıldız, 2001: 30), dehşet, vecd, boyun eğme, alçak gönüllülük, neşe, ruh dinginliği ve kutsal veya evrenle bütünleşme (Karaca, 2011: 104) gibi deneyimlenen çeşitli duygular bu kapsamda değerlendirilebilir.

Dinî tecrübe/duygu, dinî yaşantının kişiye özgünlüğünü ifade eden bir kavramdır (Apaydın, 2005: 181). Buna göre dinî duygunun türü ve tonu onu yaşayan bireye göre değişmektedir (Acar, 2019: 211). Diğer bir anlatımla dinin duygu boyutu subjektiftir, algılanış ve yaşanış biçimi kişinin bu tecrübeye atfettiği anlama göre farklılaşır. Bu nedenle; dinî hayatın derinlemesine anlaşılabilmesi için dinî tecrübelerin, ifade ettiği anlamın bilinmesi gerekmektedir (Certel, 2011: 25).

Din psikolojisi bilimi de bireyin yaşadığı dinî tecrübeleri ilk dönemlerinden beri konu edinmektedir. Ancak bu konuda yapılan araştırmaların günümüzde çoğunlukla dinî hayatın sadece yüzeysel görünümünü ele aldıkları görülmektedir. Oysaki dinî hayatın derinlikli anlaşılması için bireysel boyutuyla yaşanan yoğun dinî tecrübelerin/duyguların incelenmesi gerekmektedir. Bu da doğal olarak tasavvufî yaşantının din psikolojisine sunduğu zengin ve çeşitli verilerin önemini ortaya koymaktadır (Acar, 2019: 211).

Elvân Çelebi de tasavvufî yönüyle iyi bilinen bir kişiliktir ve eserlerinde hem onun sufi yönüne hem de yaşadığı dönemin siyasi, sosyolojik pek çok özelliğine dair bilgi bulunmaktadır. Onun halk arasında şöhreti de yine eserlerinden anlaşılmaktadır. Ancak Çelebi şair olarak fazla tanınmamıştır. Kaynaklarda bu durumun iki nedeni olabileceği belirtilmektedir. Bunlardan birisi, Çelebi'nin yetenekli bir şair olmamasıdır (Erünsal ve Ocak, 1984, XXV). Diğeri ise, fazla sayıda eser bırakmamış olmasıdır (Ocak, 1995: 64).

Çelebi'nin mecmualarda tespit edilmiş iki kasidesi ve yedi gazeli olmak üzere dokuz şiiri bulunmaktadır. Bunların dördü Sadettin Nüzhet Ergun tarafından yayımlanmıştır. Câmî'ü'n-Nezâ'ir'de geçen diğer beş şiiri de M. Fatih Köksal tarafından yayımlanmıştır. Elvân Çelebi'nin şiirlerindeki sanatı hakkında bugüne kadar söylenenlerden anlaşıldığına göre o, “cezbeli bir şair”dir ve şiirlerini “mutasavvifâne bir edâ ile” yazmıştır. Elvân Çelebi'nin edebî kişiliği üzerine yerinde ve isabetli sözler söyleyebilmek için onun gazel tarzındaki manzumelerine bakılması yerinde olacaktır. Çelebi'nin yedi gazelinin tamamında tasavvufî içerik göze çarpmaktadır. Bunların bir kısmında didaktik gaye belirginken, bir kısmında ise



âşıkâne ve rindâne¹ bir tarzı benimsediği anlaşılmaktadır. Elvân Çelebi üzerinde hem Yûnus Emre hem de babası Âşık Paşa'nın derin etkilerinin olduğu söylenebilir (Köksal, 2020).

Bu araştırmada şair yönüyle fazla tanınmayan Çelebi'nin şiirleri tematik olarak incelenecektir. Şair yönünü de göreceğimiz bu çalışmada seçilen şiirlerin içeriklerinden hareketle Çelebi'nin yaşadığı öznel dini duygular anlaşılmalı ve din psikolojisi ile tasavvuf psikolojisi perspektifinden yorumlanmaya çalışılacaktır.

2. Yöntem

Dinî duygunun öznel niteliği ve dışarıdan gözlemlenmesinin imkânsızlığı, araştırmacıları nitel yöntemler kullanmaya yönlendirmiştir. Böylece öznel yaşantıları nesnel yollarla tespit etmek mümkün hale gelmiştir (Acar, 2019: 212-213). Bu bağlamda araştırmanın yöntemi “doküman analizi”, deseni de “durum çalışması” olarak belirlenmiştir. Doküman analizi, yazılı belgelerin içeriğini titizlikle ve sistematik olarak analiz etmek için kullanılan bir nitel araştırma yöntemidir (Kıral, 2020: 173). Özellikle sosyal bilimlerde yapılan çalışmalarda bireyi anlamak için kişiye ait şahsi dokümanlardan yararlanılmaktadır. Bu yöntemde, bir kişinin bıraktığı eser ya da eserlerden yola çıkarak o kişi hakkında bazı sonuçlara ulaşmak amaçlanmaktadır (Peker, 2011: 66). Edebi bir eserin sahibinin iç dünyasını ne ölçüde yansıttığı sorusu önemli olsa da eserin, o eseri ortaya koyan kişinin içsel yaşantısı, şahsiyeti, hayata bakışı ve dünya görüşü, hatta döneminin sosyo-kültürel, politik, dinî ve ahlaki anlayışına dair ipuçlarını bir biçimde vermesi beklenir (Yavuz, 1990: 12).

Anadolu irfanının temsilcilerinden birisi olan Elvân Çelebi'nin şiirlerinde de dinî tecrübelerine işaret eden içerikler ve onun tasavvufî yönünü yansıtan dinî duygu temaları bulunmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada, Köksal'ın eserinde geçen üç gazelden (Köksal, 2005: 481-491) alınan örneklerden hareketle, Elvân Çelebi'nin şiirlerindeki dinî duygu temaları ve yaşadığı tecrübeler üzerinde değerlendirmeler yapılacaktır.

3. Çelebi'nin Şiirlerinde Dinî Duygu Temaları

Şairin gerçek ismi Elvân'dır. Birçok eski eserde Ulvân olarak geçse de, Elvançelebi köyünde bulunan ve kendisi tarafından yaptırılan türbenin Arapça kitabesinden Elvân ismini kullandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Menâkıbu'l-Kudsiyye'de ve Câmî'u'n-Nezâ'ir'deki şiirlerinde de Elvân mahlasını kullanması bu düşünceyi doğrular niteliktedir (Köksal, 2020). Elvan Çelebi'nin bu çalışmaya konu olan üç şiirinde genel olarak dört ana tema dikkat çekmektedir. Bunlar:

- a) Dünyanın geçiciliği (Terk-i Dünya Tecrübesi),
- b) Aşk tecrübesi,
- c) Ölüm hakikati
- d) Evliya algısı

Kendisi de Vefâîyye tarikatına mensup bir şeyh olduğundan, tasavvufî ekolde önemsenen söz konusu temaların şiirlerine konu olması şaşırtıcı değildir.

¹ “Rind”, dünya işlerine önem vermeyen, sevgi dolu, hoşgörülü, dürüst ve toplum tarafından sevilen bir kimsedir. Laubali ve derbeder görümlü rind, dış dünyadan kopuk yaşar, toplumun baskısından uzak durur ve kendi yarattığı dünyada aşk sarhoşu olarak yaşamayı tercih eder. Rind, bu dünyadaki cenneti ister, içkinin verdiği keyiften, sevgiliden ve aşktan vazgeçmez. İçki içmeyenler bile zaman zaman şiirlerinde meyhaneden, şaraptan ve sâkiden bahsederler. Rindlik Divan şairlerinin özelliğidir ve bu yolda yazılmış şiirlere de “rindâne”denilir. (bk. Gülay Durmaz, “Dîvân Şiirinde Rind”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6, sy. 8 (Ocak 2005): 57-76.)

3.1. Dünyanın Geçiciliği (Terk-i Dünya Tecrübesi)

1. “Elâ iy bî-vefâ dil-ber niçünsin sen sana magrûr
Kimün düşdi sana gönli ki kılmadun anı makhûr”
2. “Adun dünyâ dadun dünyâ adun dadun viren Mevlâ
Sahîhu’r-rûh olmadun sakîmu’l-kalbsin meşhur”
3. “Yaradılmışda bir dahı sana benzer sana bendeş
Ne hakan gördi ne kistrâ ne kayser gördi ne fagfûr”
4. “Şular kim yüz sana tutdı ten ü cânı yanup dütdi
Cihânda göz göre gitdi göre gel cânı nice olur”

Şiirin ilk mısrasında şairin dilber diye hitap ettiği birisini vefasızlıkla suçladığı ve ona gönül veren herkesi kahretmesine karşı gururlanmasına da bir anlam veremediği anlaşılmaktadır. İlk bakışta şiirde şairin sevdiği, âşık olduğu bir kadına hitap ettiği düşüncesi oluşmaktadır. Ancak 2. beyitte seslenen kişinin aslında dünya olduğu anlaşılmaktadır. O dilberin adının dünya, tadının dünya olduğu, bu adı ona Allah’ın verdiği belirtilmiş ve onun kalpler için hastalık olduğunun herkesçe bilindiği vurgulanmıştır.

3. beyitte tüm mahlûkat içinde onun bir eşini, bir benzerini ne Hakan’ın, ne Kısra’nın ne Kayser’in ve ne de Fagfûr’un gördüğü söylendikten sonra 4. beyitte, ona yönelen kimselerin beden ve canlarının yanıp tutuştuğu ve dünyada nicelerinin canlarının göz göre göre gittiği anlatılmıştır. Şair buraya kadar dünyanın çekiciliğini ifade ederken aynı zamanda fani yüzüne de dikkat çekmiştir.

Zaten sûfilerin eserlerinde ve uygulamalarında daha çok dünyanın afet olması yönünün vurgulandığı görülmektedir. Dünyanın bir imtihan yeri olarak tanımlanması da tasavvuf ehlinin İslâm medeniyet temellerine bağlı ana kabullerinden birisidir (Erginli, 2006: 19). İslam dünya hayatının faniliğini sürekli vurgulayarak² bu hayatın oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu³ işler ve inananlarına dünyanın geçici zevklerine kapılmamaları tavsiyesinde bulunur. Bu öğretiyle uyumlu bir şekilde aslında burada kötülen şey doğrudan doğruya coğrafi dünya değildir, onun ahlaki nitelik taşıyan yönü kötülenmektedir. Başka bir deyişle, kötü olan kişideki dünya algısı, dünyanın insanın şuur/bilinç âleminde işgal ettiği yerdir; yani dünyanın insan için ifade ettiği anlamdır (Erginli, 2006: 12). Çelebi de özellikle bu temayı öne çıkarmış, dünyayı vefasız bir kimseye benzetmiş ve ona karşı duruşunu göstermiştir.

5. “Şular kim sini terk itdi bekâ mülkini berkitdi
Hak’a yoldaş olup gitdi Cüneyd ü Şibli vü Mansûr”
6. “Ganî oldı gına buldı safi oldı safâ buldı
İçi taşı vefâ toldı dökildi kaldı şerr ü şûr” (Köksal, 2005: 481).

5. beyitte ise Çelebi, beka mülkünü, sonsuzluğu garantileyen ve böylece Hakk’ı bulan ve ona yoldaş olan kimselerin onu (dünyayı) terk edenler olduğunu ifade etmiştir. Cüneyd, Şibli ve Mansûr’u da Hakk’a yoldaş olanlara örnek olarak vermiştir. Sonraki beyitte de şair, zenginleştikçe bıkınlık ve usanç geldiğini ama saflaşır sadeleştikçe mutluluğun elde edildiğini ve içinin, dışının vefa ile dolup

² “Kim bu geçici dünyayı isterse orada ona, (evet) dilediğimiz kimseye dilediğimiz kadar hemen veririz. Sonra da cehennemi ona mekân yaparız. O, buraya kınanmış ve Allah’ın rahmetinden kovulmuş olarak girer.” (İsrâ Sûresi 17/18.); “.....Şüphesiz bu dünya hayatı ancak (geçici) bir yararlanmadır. Ahiret ise ebedî olarak kalınacak yerdir.” (Mü’min Sûresi 40/39)

³ “Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir. Ahiret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi!” (Ankebût Sûresi 29/64.); “.....Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, hâlbuki Allah ahireti (kazanmanızı) istiyor. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (Enfâl Sûresi 8/67)

kötülüklerin yok olduğunu belirtmektedir. Burada mutluluğun malda, mülkte, zenginlikte olmadığı, aslında mutluluğun sadelikte olduğunun vurgulandığı anlaşılmaktadır.

Psikolojide popüler bir terim olan ve psikologlar tarafından sıkça kullanılan “mutluluk” (Gencer, 2018: 2621), Fromm’a göre sahip olmak eğilimi ile değil, olmak eğilimi ile ilişkilidir. Yani sahip olma eğilimini terk eden ve hırslardan arınmış bir benliğe kavuşan birey mutluluğu elde edebilir (Arvas, 2017: 113). Dış dünyanın metalarına ve imkânlarına sahip olmak kişiye haz verse de bu durum onun sahip olma hırsıyla daha çok dolmasına, sonuçta kendi dünyasında tatminsiz olmasına ve mutsuz bir birey olarak huzursuzluk yaşamasına neden olacaktır (Fromm, 2003: 27). Seligman’ın da “haz kısır döngüsü” şeklinde yaptığı tanımına göre haz kişiyi gerçek manada tatmin etmemektedir. Kişinin maddi varlığı ve başarısı arttıkça, beklenti düzeyi de yükselmektedir. Bu yüzden uğruna çaba harcanan şeyler bir süre sonra onu mutlu etmeye yetmemektedir. “Haz” yaşamın küçük anları hakkında bir yargı olarak görülebilir. Oysaki mutluluk kalıcı bir etkinliktir (Seligman, 2007: 7).

İslam tasavvuf geleneğinde ise hazcı ya da faydacı olan bir mutluluktan söz edilemez. Tasavvuf geleneği mutluluğu, erdem odaklı ve Allah’a yakın olmanın verdiği duygusal bir doygunluk hali olarak değerlendiren. Tasavvuf düşüncesinde Allah’a yakın olmak ile sağlanabilecek huzur, dünyevi zevkler yoluyla elde edilen hazlardan bütünüyle ayrı görülür. Dünyevi zevklerle arasına mesafe koymak, dünyevi arzuları dizginlemek ve hatta gerektiğinde bu zevkleri tamamen terk etmek, gerçek huzuru elde etmenin ön koşuludur (Arvas, 2017: 119-120). Tasavvuf ehli; dünya zevklerine dalmayı, dünyanın süsüne ve gösterişine kapılmayı doğru bulmaz. Bu yüzden deruni bireysel dindarlık (Kayıklık, 2014: 241) olarak da tanımlanabilecek tasavvufi yaşayışta nefsi terbiye etmek ve kötü arzulardan onu arındırmak amacıyla riyazet, az yemek, az uyumak, uzlete çekilmek gibi yöntemlere başvurulur (Rumi, 2012: 280). Böylece dünya malına ve dünyanın nimet ve zevklerine düşkünlüğün terbiye edilmesi, kin, öfke, haset ve benzeri kalbî hastalıkların tedavi edilerek dünya hırsının yok edilmesi amaçlanır (Gazali, t.y.: 171). Deruni bir dinî bağlılık ile olumlu duygular arasındaki ilişkiyi (Gencer, 2019: 99-101) belirten Çelebi’nin dizelerinde bu şekilde dünyayı terk eden ve Hakka yoldaş olan kimselerde şer adına hiçbir şeyin kalmayacağı, tüm kötülüklerin döküleceği ve böylece -manevi hastalıklarından kurtularak- kişinin pür vefa olacağı anlatılmaktadır.

7. “Hemîşe rahmet-i Rahmân bulara nâzil ü vâsıl

Bularun külli varlığı münevverdür yüzi pür-nûr”

8. “Bulara irgüre Elvân dilersen râhat-ı eyvân

Ki tâ rahmet kıla Rahmân ola dünyâ vü dîn ma’mûr”

9. “İlâhî fazl u rahmet kıl İlâhî nezl-i rahmet kıl

Bu rahmetden bizi ırma be-fazl-ı sûre-i Ve’n-nûr” (Köksal, 2005: 481)

Şiirin yukarıdaki 5. ve 6 beyitlerinde gerçek mutluluğun dünyayı terk etmede ve Hakk’a yoldaş olmada olduğunu vurguladıktan sonra Çelebi, sonraki beyitlerde bu kişilere dua etmektedir. Örneğin; 7. beytin mısralarında “Rahmanın rahmeti daima bütün varlığı aydınlanmış ve yüzleri nurlu olan bu kimselerin üzerine olsun.” şeklinde bir duadan sonra şair 8. mısradaki “Eğer bu kimselere rahat günler dilersen, din ve dünyanın mamur olması Allah’ın rahmetiyle olur.” hatırlatmasında bulunuyor ve son mısradaki da “Allah’ım fazl ve rahmet ver ve üzerimize rahmetini indir. Bizi Nur Suresinin faziletleriyle bu rahmetten ayırma.” şeklinde bir dua ve niyaz ile şiiri sonlandırıyor.

3.2. Aşk Tecrübesi

Elvan Çelebi’nin bir gazeli tamamen aşkı anlatır. Şiirde aşkın özelliği, aşkın çok kıymetli bir şey olduğu, onu anlatmaya kelimelerin yeterli gelmeyeceği, aşkın maşuk üzerindeki etkileri, varlığın yaratılış gayesinin aşk olduğu gibi konular işlenmiştir.

1. “Bu cümle nesneye ışkdur bahâne

Bahâne ışk u hem ışkdur bahâ ne”

İslam düşüncesi içerisinde âlemin yaratılışı, varlıkların varoluş sebebi aşka dayalı olarak izah edilmeye çalışılır (Bakış, 2010: 64). Bu mısradaki Çelebi de tüm varlığın yaradılış sebebinin aşk olduğunu ve bu aşktan daha kıymetli bir şeyin bulunmadığını ifade etmektedir. Aslında sevgi soyut bir kavramdır ve sevginin anlaşılması ancak bilinçli eylemlerle, davranışlarla mümkün olabilmektedir (Yargıcı, 2002: 77). O halde sevginin görüntülerinden, tezahürlerinden yola çıkarak sevgiyi tanımlamak mümkün olabilir. Bu bakış açısıyla dizelere bakıldığında bu sözlerin yorumu Allah'ın yarattığı bütün varlığa karşı yoğun sevgisi şeklinde olabilir. Zira Allah rahmet ve merhameti sonsuz olan yüce bir varlıktır. Onun bir ismi de karşılıksız sevginin kaynağı olduğunu ifade eden El-Vedud'dur. Yaşadığımız bu hayatta insan ilişkilerinin genellikle karşılıklı menfaate dayandığı ya da insanların başkalarına karşılıksız bir şey vermedikleri, onlar için karşılıksız bir şey yapmaya çok da istekli olmadıkları bilinir. Hatta Allah'ın rızasını umarak yapılan işlerde de bu durum geçerlidir ve bu tür eylemlerde bile günahların affı ve cennet arzusu gibi bir takım beklentilerin olduğu söylenebilir. Allah ise sadece inananlara ya da insanlara değil; varlık âleminde bütün yarattıklarına karşılıksız lütuf ve ihsanda bulunmaktadır. Buna göre, Rahman, Latif, Kerim, Rezzak, Halim gibi Vedud ismiyle ilişkili olan kavramlar eylem cihetinde değerlendirilirse, Allah'ın her zaman kendi eseri olan mevcudata sevgi eylemleriyle yaklaştığı ifade edilebilir (Sevinç, 2015: 97-99).

Bununla birlikte şairin bu dizeleri bir hadis-i kutside geçen; “Habibim sen olmasaydın ben âlemleri yaratmazdım” (El-Aclûnî, 1351: 164) cümlesinin anlamını da hatıra getirmektedir. Bu hadiste Allah âlemlerin yaratılış gayesi olarak Hz. Peygamber'e olan sevgisini göstermektedir. Çelebi de şiirinde bu hususu ihsas etmiş olabilir. Bu sevgi, ister Allah'ın Hz. Peygambere olan sevgisini ifade etsin, isterse onun tüm varlığa yönelik sevgisini ifade etsin varoluşun aşkla ilintisinin ve irtibatının şiirde vurguladığı açıktır. Bu dizeler ilahi, yüce, aşkın bir makamdan varlığa doğru yönelen bir sevgiyi göstermektedir. Çelebi'ye göre mademki varlığın gerekçesi bu aşktır, o halde bundan daha kıymetli bir şey olamaz. Bir de aşağıdan, varlık âleminde yukarıya, ulvi olana doğru yönelen bir aşk vardır ki; bu da bilinç sahibi olan insanın varlık sebebinin idrak etmek suretiyle varoluşun müsebbibine yani, Allah'a yönelişini ifade eder. Mâsivâdan⁴ sıyrılan kul, ona yönelişinin kuvveti nispetinde aşkı gönlünde hisseder. Çelebi bu hususa şu şekilde dikkat çekmiştir:

2. “Bu ışkdur kâyil-i lafz-ı ene'l-Hak

Bu ışkdur kâyil-i Mansûr yana”

“Ene'l Hak sözünü söyleten bu aşktır. Mansûr'u söyletip yakan bu aşktır.”

“Aşk” kelime olarak aşırı bir sevgiyi ifade eder. Arapça bir kelime olan “aşk”ın aslı ‘ışk’tır ve “ışk” sarmaşık anlamına gelir. Sarmaşık nasıl sarıldığı yeri bütünüyle istila ederse, aşk da girdiği kalbi ve vücudu öyle istila eder. Aşkın özü “Mutlak” varlık olan Allah'ı sevmektir. Ondaki başka her şeyden vazgeçmektir (Yılmaz, 2004: 210). Böyle bir sevginin belki de en ileri boyutta hayatına mal olacak biçimde Hallâc'ın dilinden gündeme geldiği söylenebilir (Bakış, 2010: 65). Hallâc ilahi aşkı tarif

⁴ Allah'tan başka her şey anlamına gelen bir tasavvufî bir terimdir. Uludağ mâsivâyı şu şekilde anlatmaktadır: “Tasavvuf yoluna yeni girmiş veya bu yolda olmakla birlikte vahdet makamına erememiş sâlikler Hakk'ın varlığı (vücûd) ve Hakk'ın gayrinin varlığı (mevcûdat) olarak iki varlık görür. Hakk'ın gayri kabul edilen varlıklara tasavvufta *mâsivâ* adı verilir. Bu bağlamda Cenâb-ı Hakk'ın ahadiyyet mertebesinde sonraki bütün mertebelerde ve âlemlerdeki zuhuru mâsivâdır. Ancak mâsivâ denildiğinde bu anlam değil şehâdet âlemi denilen âlem ve bu âlemde Hakk'ın gayriyet perdeleriyle zuhur ettiği yerler (mezâhir) anlaşılır. Buna göre evren, dünya, dünyadaki her şey, insan, insanın bütün ilgileri, yapıp etmeleri, zihnindeki sûretler ve bilgiler mâsivâ olarak nitelenir. Mâsivâ sayılan şeyler Hak ile kul arasındaki perdeler ve engellerdir. Tasavvuf yoluna giren kimsenin Hakk'a erbilmesi için bu perdeleri ortadan kaldırması gerekir. Bu perdelerin ortadan kaldırılması, insanın gönlündeki ve zihnindeki Allah'tan gayri her şeyi silip atmasıyla mümkündür. Bazı sûfiler insanın gönlünü ilâhî tecellilerin yansıdığı parlak bir aynaya, mâsivâyı da yansımayı engelleyen tozlara benzetmiş, ilâhî tecellilerin yansıması için aynanın tozlardan silinip temizlenmesini şart koşmuşlardır.” (bk. Süleyman Uludağ, “Masiva”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, C. 28 (İstanbul: TDV Yay., 2003), 76.

ederken kelebek mum örneğini vermiştir. O, kelebeğin mum ışığını görmesini "ilme'l-yakin", ona yaklaşıp hararetini hissetmesini "ayne'l-yakin", ateşin içinde yanıp kül olmasını ise "hakka'l-yakin" olarak değerlendirmektedir. Ona göre aşkın en son gayesi yana yakıla yok olmaktır (Uludağ, 1991: 12). Yine aşkın ne olduğu Hallâc'a sorulduğunda; "Siz onu bugün, yarın ve sonraki gün göreceksiniz!" diye cevap vermiştir. İlk gün elleri ayakları kesilmiş, ertesi gün asılmış ve üçüncü gün ise külleri havaya savrulmuştur (Attâr, 2005: 535). İşte Çelebi bu dizelerde aşkın kişiye cezbeli sözler söylediğini, bu aşkın aynı zamanda o kişiyi yakıp yok ettiğini aşkının zirvesinde ene'l-Hak diyen Hallâc üzerinden anlatmıştır. Aslında Çelebi, bu tür bir aşkı sözle anlatmanın, tam olarak ifade etmenin imkânsızlığının da farkındadır. Şiirinde şu dizelerle bu duruma işaret eder: "Nice kılsun bu bir söz ışık ma'lûm/Ki şerhi sığmadı bin dâsitâna". "Bu ışıkun bin sıfatından birisi/Beyâna gelmedi sığmaz lisana" (Köksal, 2005: 489). Yani bu aşkı bir sözle anlatmak ne mümkün? Onun izahı (şerhi) bin destana sığmaz. Ve bu aşkın bin özelliğinden bir tanesi bile açıklanmadı. Bunun sözle ifadesi mümkün değil.

3.3. Ölüm Hakikati

Ölüm olgusu hem psikolojinin hem de dinlerin önemle üzerinde durdukları bir konudur (Karaca, 2011: 217). Hayatla yan yana bulunan ve evrensel bir olgu olan ölüm, onu müşahede eden ya da düşünsel olarak onunla karşılaşan her insanda aslında belirli bir tepkiye yol açar. İlk bakışta ölüm insana doğal bir olay gibi görünebilir. Ancak, herkes için bu gerçeği kolayca kabullenmek ve ölüme boyun eğmek mümkün olmayabilir. Bunun nedeni, içgüdüsel olarak her insanda var olan "hayatını koruma" ve "sonsuzca kadar yaşama" dürtüsünün ölümle yok edilmiş olmasıdır (Hökelekli, 1991: 152). Çağdaş Batı kültürü, ilahi dinlerin bildirdikleri ölüm ötesi hayatla ilgili inançlara karşı büyük bir şüphe geliştirmiştir. Bu kültür çoğunlukla ölümü kaçınılmaz bir son ve varoluşun/varlığın yok oluşu ile eşdeğer tutmuştur. Elbette böyle bir anlayış, hayatın anlamsızlığı ve ölümün korkunç yüzüne karşı durabilmek için yeni psikolojik dayanaklara ihtiyaç duyulmasına yol açmıştır (Hökelekli, 1991: 154). İslam kültüründe ise ölüm, doğum gibi Allah'ın değişmez bir sünneti olarak değerlendirilmektedir. İslami anlayışta ölüm, bir son ya da yok oluş değildir; o, yeni bir hayatın başlangıcı olarak görülmektedir (Soysaldı, 2006: 136). İnananlar ölüm olgusunu fani olan bu âlemden baki, ebedi olan ahirete bir geçiş olarak düşünmektedir. Böylece ölümün öldürmediği, yok olmanın olmadığı bir yeni âlemin giriş kapısı olarak görülen ölüm, bütünüyle varoluşun anlamlandırılmasında çok önemli psikolojik bir olguya dönüşmektedir. Hem hayata anlam katmaya hem de fani hayatı daha sorumlu yaşamaya karşı motivasyonel bir işlevi yerine getirmektedir. Çelebi ecel sırrına aşk ile erilebileceğini ve bu aşkın yol bilmezlere yol göstereceğini şiirinde şöyle ifade etmektedir:

3. "Bu ışık dur ol ecel gencin kılan fâş

Bu ışık oldu nişân ol bî-nişâna"

Çelebi, 3. beyitte eceli bir hazineye benzetmiştir. Bu ecel hazinesini ya da diğer bir deyişle ecelin sırlarını ortaya çıkaracak, anlamını açık edecek şeyin aşk olduğunu söylemiştir. Buna göre kişi ancak aşk sayesinde ölümü değerli bir şey olarak görebilir. Ve bu aşk yol bilmez insana yolunu gösteren bir nişândır.

Kur'an-ı Kerim insanın varlık yapısında iki alanın birleştiğine işaret eder. Bunlar; fani olan beden ve baki olan Allah'ın Ruhudur (Ruhullah) (Cengil, 2010: 108; En'âm Sûresi 6/2 ve Hicr Sûresi 15/28-29). İnsan bedenine yöneldikçe baki ve ilahi öz olan ruhundan uzaklaşmaktadır ki bu da onu mutsuz kılmaktadır. Mutsuzluğunun asıl nedeni onun Allah'tan ayrılmasıdır. Saadete ermesi ise tekrar bir yönelişle kişinin Allah'a dönmesi ile mümkündür. Hökelekli'ye göre Allah'ın varlığı kişide "sevgi" ve "arzu" yönünde gelişen duygu ve heyecanlara yol açar. İlahi Kudret, kişide hasret ve istek uyandırarak ruh üzerinde karşı konulamaz bir cazibe kuvveti oluşturur. O; sevgi, güven, minnettarlık ve şükran duygularıyla insanı tam teslimiyete zorlayan kutsal bir değer olarak tecrübe edilir (Hökelekli, 2018: 142). Böylece Allah'a ulaşma çabasında yolunu kaybeden, iz bilmez insana Allah sevgisi yol gösterir. Şair devamındaki dizelerde bu husustan bahisle sevginin, ilahi aşkın yol bilmezlere, yolunu kaybeden kimselere yol gösteren bir alamet olduğunu vurgulamaktadır. Yunus da etle deri gibi yakın olduğu halde



bilemediği ve varamadığı Mevla'sına götüren o yolu aynı aşk ile bulmaya çalışmıştı. ona giden yolu arayışını Yunus şu şekilde dile getiriyordu:

“Dağlar ile taşlar ile çağırayım Mevlâm seni
Seherlerde kuşlar ile çağırayım Mevlâm seni
Sular dibinde mahi ile sahralarda ahû ile
Abdal olup ya hu ile çağırayım Mevlâm seni”

Esasında mistik tecrübenin ulaşmak istediği gaye Allah'a giden bu yolu bulmaktır (Topçu, 2018: 169) ve bu yolda onun sevgisi önemli bir araçtır. Kişi bu sayede her şeyde ve her yerde onu görür, onun eseri olduğunu bildiği her varlıkta ona şahitlik eder.

Çelebi'nin aşkla bezenmiş ölüm algısı da geleneksel sufi anlayışa uygun bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Çünkü tasavvufi anlayışta ölüm, sadece beden ölümüdür. Allah'tan gelen ruh ise tekrar ona dönmekle karanlıklardan kurtulup aydınlığa kavuşmakta, gerçek ve sonsuz bir hayata başlamaktadır (Yakıt, 1993: 101). Mevlana da bu hakikate “Şeb-i Arus” tanımlamasıyla işaret eder. Ölümü aşkın maşukuna kavuştuğu “dügün gecesi”ne benzetir. Onun bakış açısına göre ölüm kişinin yârine, Allah'ına kavuşmasıdır. Bu yaklaşımda semazenlerin giydiği “tennure” denilen uzun beyaz giysi kefeni, yelek mezarı, sikke denilen külâh ise mezar taşını sembolize eder (Köse, 2012: 42). Ölümü bir son, bir yok oluş değil; bir vuslat olarak gösteren şey “aşk” olabilir. Ölüm, dosta giden geminin demir aldığı bir limandır. Böylece ölümle birlikte yeni bir yolculuk ve yeni bir hayat başlar (Çelik, 2009: 122).

3.4. Evliya Algısı

Tasavvufta şeyh ya da mürşid çok önemli bir hakikati temsil eder. Şeyh/mürşit dinî gelişim ve ruhsal yükseliş sürecinde bir tür manevi gelişim danışmanı olarak işlev gören rehberlerdir (Karaca, 2011: 203). Kişinin yaşamında meydana gelen ani ya da dramatik olaylar, görülen rüyalar, gaybdan gelen sesler gibi çeşitli faktörlerin etkisiyle Allah'a ulaşmayı arzu eden birisi öncelikle bir mürşide bağlanır. Tasavvufa giren kişi için bu bağlılık esastır. Tasavvufta şeyhi olmadan salikin ya da talibin yol alamayacağı kabul edilir. “Fenafi’ş-Şeyh” olarak tanımlanan şeyhe bağlılık, şeyh ile ruhsal birleşme, onunla özdeşleşme ve bir anlamda onda yok olma, esasında Allah ile birleşmenin ruhsal hazırlığıdır. Bu hazırlık aşamasında sufi, benliğini mürşidinin benliğinde yok eder (Peker, 2011: 183-184). Kendisi de bir şeyh olan Çelebi bir gazelinde evliyayı konu etmiş ve evliyaya karşı bakışını anlatmıştır (Köksal, 2005: 491).

1. “Evliyâyâ ten göziyle kim bakarsa serserî
Bî-basardur cânı yokdur ölidür degül diri”
2. “Evliyâ cândur gerek kim cân göziyle bakalar
Zîra kim cânlu kişiler cânâ olur müşterî”

1. beyitte Çelebi, evliyaya ten/beden gözüyle bakan kişinin serseri, kör ve ölü birisi olduğunu, böyle bakan bir kimsenin diri olmadığını ifade etmiştir. 2. beyitte ise “Kim evliyaya can gözüyle bakarsa evliya candır./Zaten canlı kişiler cana talip olurlar.” diyerek evliyaya gönül gözüyle bakan kimselerin ondaki canı, ruhu, özü görebileceğinin ve bu tür kişilerin ancak canlı, diri kimseler olabileceğinin altını çizmiştir. Dünya üzerinde varlığını sürdüren bütün büyük dinlerde zühd hayatı yaşayan ve Allah dostu olmaları (velâyetleri) ile diğer insanlardan kendilerini farklı kılan kişilere yönelik saygı ve hürmet evrensel bir olgudur (Fenton, 2007: 369). Tasavvufta mürşit sıradan birisi değildir. O, ayrılık hastalığını bizzat çekmiştir ve tasavvufun çarelerini ilk elden tecrübe etmiş birisidir. Dünyanın cazibelerinin ve gizli tehlikelerinin farkındadır. Manevi yolun ayrıntılarına hâkim, tecrübeli ve olgun bir figürdür. Ona gösterilen saygı şahsına değil, onun silsilesini temsil ettiği tüm velilere ve tarikının makamıdır. O hikmetin ve himmetin aktığı bir kanaldır (Frager, 2011: 197, 211).

3. “Evliyâ bir cân gülidür bülbül isen gel berü

Yoksa var git nispet itme nev-bahâra zemheri”

3. beytin ilk mısrasında Çelebi gül ve bülbül metaforunu kullanmış, evliyanın canını güle, hitap ettiği kişiyi de bülbüle benzetmiştir. Doğu edebiyatında bülbülün önemli bir yeri vardır. Şairler bu haliyle bülbülü aşğa, gülü de maşuka (sevgiliye) teşbih etmişler, güllerin açma zamanında daha canlı öttüğü için de gül ile bülbül arasında mecazi bir aşk ilişkisinin olduğunu kabul etmişlerdir. Bu metaforda güle yaklaşmasını engelleyen dikenlere rağmen bülbül bunu hoş görmekte ve gülün hatırına göğsüne batan bu dikenlere katlanmaktadır (Kurnaz, 1992: 485-486). Bu benzetmede gül; mürşidi, şeyhi, evliyayı; bülbül ise müridi, dervişi, tâlibi temsil etmektedir. Tasavvuf yolunda ana unsur sevgidir: Şeyh sevgisi ve Allah sevgisi. Manevi bakımdan gelişmenin ve kalbin açılmasının en kestirme yolu sevgi kapasitesinin derinleştirilmesi ile mümkündür. Evliya ile onun tâlibi arasındaki sevgi eylemi fiziki değildir, bağlantı şeyhin ağzı ile dervişin gönlü arasındadır. Şeyhten gelen nur ve rahmet aslında ona ait değildir. Asıl nur Allah'tan gelir (Frager, 2011: 193). Derviş adayı ya da tâlib bunun farkında olarak tıpkı bülbülün gülün etrafında dolanması gibi tabi olmayı istediği mürşidin etrafında dolanır. Zira sufi yolu meşakkatli bir yoldur; sabır, sebat, ihlas ve sadakat gerektirir. Herkes bu yola giremez. Söz konusu mısradaki Çelebi bu gerçeğe parmak basar ve karşısındakine hitaben eğer bülbül değilse gelmemesini söyler. Aksi durumda baharı kışa nispet edeceğini ifade eder.

4. “Evliyâdur mürşidümüz tut etegin sıdk ile

İlete Allâh’a seni göstere peygamberi”

5. “Evliyâyâ ırmeyince kimsene bulmaz Hak’ı

Yoksa kaldun dü cihânda şöyle âciz müşteri”

Bir metaforda Allah bir okyanusa, derviş bir damla suya ve şeyh de okyanus ile bağlantılı bir nehre benzetilmiştir. Damla nehirle birleşmeyi ve nehirle birlikte okyanusla birleşmeyi öğrenecektir. Bu sürecin gerçekleşmesi için damlanın mutlaka önce nehir ile ve sonra da okyanus ile yakın temas içinde olması gerekir (Frager, 2011: 193). 4. mısradaki “Mürşidimiz evliyadır. Sen onun eteğini sadakatle tut ki O seni Allah’a ulaştırsın ve sana Peygamberi göstereyim.” ve 5. mısradaki da “Evliyaya varmayan kimse Hak’ı (Allah’ı) bulamaz ve her iki cihanda da aciz bir müşteri olarak kalır.” denilmektedir. Burada da sufi yolunun olmazsa olmazı olan bir mürşide intisap etme düsturu Çelebi’nin dilinden tekrarlanır. İnsanın hem dünyaya hem de ahirete ilişkin bir takım istek ve arzuları vardır. Aslında insanın dünyevi tüm isteklerinin odağında daha mutlu olma arzusunun yattığı bilinmektedir. İnsan bu arzusunun tatminini varlıklı olmada, makam sahibi olmada, güçlü, kuvvetli, şöhretli olmada ve daha çok şeye sahip olmada arayabilir. Oysaki tamlıktan ayrılan, bütünlükten kopan insan bu tür tatmin araçlarıyla asla içindeki boşluğu dolduramayacaktır. Bu yönüyle ruhundan uzaklaşan insan asla bir bütünü tecrübe edemeyecektir. Tüm çabasına rağmen ortaya çıkan bu durum bir aciziyettir. Ruhunun arzularına kulak tıkamış olan insan ahiretine de yeterince ilgi gösteremeyecek ve orada da aradığı saadeti bulamayacaktır. Çelebi iki dünyada acizlikten kurtulmanın yolunu Hak’ı bulmada, Hak’ı bulmanın yolunun da evliyaya ermede olduğunu anlatmaktadır.

6. “Evliyâyı sen sanırsın yer yüzünde bir adam

Evliyânun sırrı vardur dü cihânda içeri”

“Sen evliyayı yeryüzünde yaşayan (sıradan) bir insan sanırsın ama evliyanın iki cihanda da sırrı vardır.”

7. “Evliyânun zâtı hakdur vasfinun evsâfi hak

Yâ sanur mısın sen anı et ü kandur yâ deri”



“Evliyanın kendisi de onu tanımlayan tüm özellikleri de haktır, gerçektir. Sen onu etten, kandan ya da deriden ibaret mi sanırsın?”

8. “Evliyânun kudretidür dü cihâna hükm iden
Sen sanursın yir ü gökdür yâ bu çerh-i çenberî”

“Evliyanın kudretidir iki cihanda hükmeden. Sen yer ve gök ya da bu felek sanırsın hükmeyleyen.”

9. “On sekiz bin âlem anun barmagında bir yüzük
Bilmediği yer mi vardır illâ sorar kancarı”

“On sekiz bin âlem onun parmağında bir yüzüktür. Sen düğmenin derdindesin onun bilmediği yer mi vardır?”

10. “Söyleyen bir ben degülem söyleden vardır beni
Evliyânun kudreti var söyledürse mermeri”

“Bunları söyleyen ben değilim, söyleten birisi var. Evliyanın mermeri konuşuracak gücü var.”

6-10. beyitlerde Çelebi evliyanın birçok vasfını övgüyle dile getirmektedir. Ona göre evliya sadece etten, kandan deriden ibaret olan sıradan bir kişi değildir. O; iki dünyada sırları olan, tüm vasıfları hak olan, kudreti iki cihanı kapsayan, on sekiz bin âlemi parmağında yüzük gibi takan, her yeri bilen bir kişidir. Bu tanımlamaları yaptıktan sonra da Çelebi bunları söyleyenin kendisi olmadığını, söyleten birisinin olduğunu ve bu yönüyle evliyanın mermeri bile dile getirecek kudrete sahip olduğunu vurgulamaktadır.

Pek çok sufi, evliyaya ya da özellikle kendi tarikatının müşidine harikulade vasıflar atfetme eğilimindedir. Ancak bu eğilimi tasavvufun kendi mecrasında değerlendirmek isabetli olacaktır. Şöyle ki; tasavvufta bir dervişin bir müşide ya da şeyhe intisap etmesi, tarikatının erkânına uymayı kabullenerek müşidin gözetim ve müşahedesi altında ona tam itaat etmesi gerekmektedir. Dervişin ya da müridin müşidinden gelen feyz ile bir takım manevî tecrübeleri yaşaması ve yaşadığı hallerden ortaya çıkan manevî hazzın menbaini şeyhi olarak görmesi ona karşı ciddi bir sevgi duymasından ileri gelmektedir. Bazen bu aşırı sevgi müridin olağanüstü birçok özelliği müşide hamletmesi, hatta Kur’an ve Sünnet ile çelişen kozmik düzeni korumak ve manevî tesirin maddî ve manevî dünyalar arasında dağıtılmasını sağlamak gibi iddialarla bile sonuçlanabilmektedir (Fenton, 2007: 369, 377-382). Benzer bir eğilim Elvan Çelebi’de de görülmektedir. O da evliyada beşer üstü bazı vasıfların bulunduğunu yukarıdaki dizelerde dile getirmektedir. Şiirin sonunda ise Çelebi evliyanın pek çok kulu olduğunu, kendisinin ise bunlar içerisinde en değersiz, en hakiri, en âcizi olduğunu sufi terbiyesi çerçevesinde şu şekilde ifade etmektedir.

11. “Evliyânun kulları çok kemteri Elvân durur
Kemterînin kemteriyem kemterînin kemteri”

“Evliyanın çok kulu var, Elvan’dır en âcizi. Âcizin de âcizi, âcizin de âcizi.”

Şiir bütün olarak ele alındığında evliyaya hürmetin çok önemsendiği ve evliyanın seçkin konumunun abartılı bir biçimde vurgulandığı görülmektedir. Ancak şiirin sonunda Çelebi’nin büyük bir tevazu ile kendisini hakir gördüğü, evliyanın en aciz kullarından birisi olarak kendisini tanımladığı anlaşılmaktadır. O halde kendisi de şeyh olan Çelebi’nin kendi zatıyla ilgili bir üstünlük iması ya da iddiası bulunmamaktadır. Bu nedenle mutasavvıf Elvan Çelebi’nin şiirindeki söz konusu ifadeleri coşkun bir eda ile ve âşıkane sarf etmiş olduğu söylenebilir. Bu ise yaşanan duygu yoğunluğunun bir göstergesi şeklinde değerlendirilebilir. Zira din duygusunun en coşkun ve zengin örneklerine tasavvuf alanında rastlanmaktadır (Hökelekli, 2012: 54).

4. Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışmada şairlik yönü pek fazla bilinmeyen Elvan Çelebi'ye atfedilen üç şiir ele alınmış ve bu şiirlerde vurgulanan dinî duygu temaları incelenmiştir. Gruplandırılan temalara içerikleri de dikkate alınarak “dünyanın geçiciliği (terk-i dünya tecrübesi), aşk tecrübesi, ölüm hakikati” ve evliya hakkındaki duygu ve düşüncelerini yansıttığını düşündüğümüz “Çelebi’de evliya algısı” başlıkları verilmiştir. Bu başlıklara göre şiirler anlaşılmasına çalışılmış ve elde edilen sonuçlar yer yer din psikolojisi ve çoğunlukla tasavvuf psikolojisi literatüründen de yararlanılarak yorumlanmıştır.

Araştırma sonunda, Çelebi'nin seçilen şiirlerinde dünyanın faniliğinin, dünya malına önem verilmemesi gerektiğinin, mutluluğun dünyayı terk etmede olduğunun ve çok malın saadet getirmediğinin işlendiği görülmüştür. Çelebi'nin aşkı ele aldığı şiirinde de aşk ile yaşam ve ölüm hakikatlerinin bir arada irdelendiği anlaşılmıştır. Çelebi, Allah'ın yarattığı mahlûkata karşı sevgisinin yanı sıra insanın da Allah'a karşı sevgisini Hallâc-ı Mansûr'u örnek vererek anlatmıştır. Varoluşu aşkla ilintili gören şair, ölümü de yokluk olarak düşünmemektedir. Bununla birlikte, aşkı anlatmaya kelimelerin aciz kalacağı da şiirde vurgulanan hususlardadır. Evliyaya bakış açısını yansıttığı şiirinde ise Çelebi'nin genel kabul gören sufi anlayışıyla paralel görüşlere sahip olmakla birlikte yer yer evliyaya tasavvufi anlayışa göre hakkı gösteren ayna olma ve vesilelik yönünün ötesinde anlamlar yüklediği görülmüş, bu durum tasavvuf yolunun aşk ile özdeş özelliği ile açıklanmıştır.

Kaynakça

- Acar, M. C. (2019). Tasavvuf Psikolojisinin Dindarlığın Tecrübî Boyutu Kapsamında Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Tanım İhtiyacı. *Artuklu Akademi* 6(2), 209-228.
- Apaydın, H. (2005). Aşık Veysel Şatıroğlu'nda Dini Tecrübe. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V(3), 179-191.
- Arvas, F. B. (2017). Psikolojide ve İslam Düşünce Geleneğinde Mutluluk Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6(4), 109-128.
- Attâr, F. (2005). *Tezkiretü'l-Evliya, Evliya Tezkireleri*. Çev.: Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Bakış, R. (2010). *Hallâc'a Göre Varlık ve Dînî Tecrübe*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010.
- Cengil, M. (2010). *Tasavvufî Yaşantı (Halveti-Uşşaki Topluluğu Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Certel, H. (2011). *Din Psikolojisi*. Isparta: Tuğra Ofset.
- Çelik, İ. (2009). Türk Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 40, 119-146.
- Durmaz, G. (2005). Dîvân Şiirinde Rind. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6(8), 57-76.
- El- Aclûnî, İ. B. M. (1351). *Keşfü'l-hafâ*. c. II. Beyrut.
- Erginli, Z. (2006). Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünyâ Algısına Toplu Bir Bakış. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15(2), 1-64.
- Erünsal, İsmail E. ve Ocak, Ahmet Yaşar. *Elvân Çelebi Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye (Baba İlyâs-ı Horasanî ve Ailesinin Menkabevî Tarihi)*. İstanbul: İÜEF Yay., 1984.
- Fenton, P. B. (2007). Yahudi Mistisizmi ve İslam Tasavvufunda Evliyâ Hiyerarşisi. Çev.: Salih Çift. *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 16(2), 369-391.
- Frager, R. (2011). *Kalp, Nefs ve Ruh*. Çev.: İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayıncılık.



- Fromm, E. (2003). *Sahip Olmak Ya Da Olmak*. Çev.: Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan yayınları.
- Gazali. (t.y.) *İhya-i Ulum'id-Din*. Çev.: Ali Arslan. İstanbul: Merve Yayınları.
- Gencer, N. (2018). Öznel iyi oluş: genel bir bakış. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11(3), 2621-2638. doi: 10.17218/hititsosbil.457382
- Gencer, N. (2019). Dindarlık Ve Öznel İyi Oluş: Uluslararası Bir Bakış. *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2(1), 97-114.
- Hökelekli, H. (1991). Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3(3), 151-165.
- Hökelekli, H. (2012). *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Hökelekli, H. (2018). *Din Psikolojisi*, 14. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karaca, F. (2011). *Din Psikolojisi*, 1. Baskı. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık.
- Karacoşkun, M. D. (2012). Din Psikolojisi Bilimi ve Türkiye'deki Gelişimi. M. D. Karacoşkun (Ed.). *Din Psikolojisi El Kitabı* içinde (s. 66). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kayıklık, H. (2014). *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*. 2. Baskı. Adana: Karahan Kitabevi.
- Kıral, B. (2020). Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15, 170-189.
- Köksal, M. F. (2005). Elvân Çalebi'nin Şiirleri ve Şairliği. *Klasik Türk Şiiri Araştırmaları* içinde. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köksal, M. F. (2020). Elvân Çalebi. Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü. erişim 20 Ocak 2020, <http://www.turk-edebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=828>.
- Köse, A. (2012). *Enteller Aleykümselam Der mi?*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kur'an-ı Kerim*.
- Kurnaz, C. (1992). Bülbül. TDV İslam Ansiklopedisi. C. 6 içinde. s. 485-486. İstanbul: TDV Yayınları.
- Meadow, M. J. ve Kahoe, R. D. (1984). *Psychology of religion: religion in individual lives*. New York: Harper & Row.
- Ocak, A. Y. (1995). Elvân Çalebi. *İslâm Ansiklopedisi*. İçinde. C. XI. İstanbul: TDV Yayınları.
- Peker, H. (2011). *Din Psikolojisi*. 6. Baskı. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Rumi. (2012). *Müzekki'n-Nüfûs*. 4. Baskı. Haz. Abdullah Uçman. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Seligman, M. E. P. (2007). *Gerçek Mutluluk*. Çev.: Semra Kunt Akbaş. Ankara: HYB Yayınları.
- Sevinç, İ. (2015). Esmâ-i Hüsnâ'dan el-Vedud İsminin Din Öğretimine Konu Edilmesi ve Ders Uygulama Örneği. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26, 91-124.
- Soysaldı, İ. (2006). Sufilerin Ölümüne Yaklaşımı. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16(16), 135-148.
- Topçu, N. (2018). *İslâm ve İnsan, Mevlana ve Tasavvuf*. 14. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Uludağ, S. (1991). Aşk. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde. C. 4. İstanbul: TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (2003). Masiva. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde. C. 28. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yakıt, İsmail. *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1993.



- Yargıcı, A. (2002). *Kur'an'ın Önerdiği İdeal İnsan Modelinin Oluşmasında Sevginin Rolü*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi.
- Yavuz, K. (1990). Yunus Emre'nin İç Benine Dini ve Psikolojik Yaklaşımlar. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, 12-21.
- Yıldız, M. (2001). Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma. *Tabula-Rasa Felsefe ve Teoloji* 1(1), 19-42.
- Yılmaz, H. K. (2004). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat.