

## HAYÂLÎ BEY'İN SEYR Ü SÜLÛKU ÇAĞRIŞTIRAN BİR GAZELİ

Savaşkan Cem BAHADIR<sup>1</sup>

### Özet

Nefisin terbiye edilmesi tasavvufî düşünce içerisinde olmazsa olmaz bir kavram olarak göze çarpmaktadır. Nefis terbiyesi, aynı zamanda sâlikin Allah'a ulaşma aşamasındaki en büyük imtihanlardan birisidir. Allah'a ulaşarak kendini O'nun varlığında yok etmek anlamına gelen fenâ fillah aşamasına gelebilmek de nefisin terbiye edilmesiyle mümkündür. Seyr ü sülûk olarak da tanımlanan bu nefis terbiyesi sadece felsefî olarak değil aynı zamanda bu yola kendini vermiş insanların hayatlarını da doğrudan etkilemesi sebebiyle önemlidir. Seyr ü sülûk sadece bir tanımdan ibaret değildir, bu kavram aynı zamanda manevî bir eğitim biçimidir. Çünkü dervişin, hayatı boyunca yapacağı iş, ibadet, zikir, insanlar arası ilişkiler vb. bu kavram etrafında şekillenmektedir. Hazırlanan çalışmaya konu olan Hayâlî Bey'e ait gazel, içerisinde bulunan fakr, fenâ, riyâzet ve terk gibi kavramlar sebebiyle nefis terbiyesi ve dolayısıyla seyr ü sülûk konusunda zengin çağrışımlar barındırmaktadır. Çalışmanın amacı nefis terbiyesi/seyr ü sülûk konusu etrafında gazelde yer alan fenâ, riyâzet, çile gibi kavramlara ve onların tasavvufî istilâh içindeki yerine dikkat çekerek gazeli açıklamaya çalışmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Seyr ü sülûk, Hayâlî Bey, gazel, nefis, tasavvuf.

## ONE OF HAYÂLÎ BEY'S GHAZAL WHICH BRING SAYR U SULÛK TO MIND

### Abstract

Discipline the nafs is one of the essential aim of sufism. Discipline the nafs is sufi's last exam for reaching Allah. The last step of sayr u sulûk is fenâ fillah (melt away his being in being of Allah). It is not possible without spiritual upbringing. This education calls sayr u sulûk and this is not only a philosophy this is also a life style. Because, sayr u sulûk arrange the living of dervish. Dervish's praying, working, invocation and relation with people all of these are arranging by sayr u sulûk. In this study, one of Hayâlî Bey's ghazal will be examined from the point of sayr u sulûk with the words poverty, abstemiousness and ordeal. These words bring sayr u sulûk to mind. This study try to explain the relations between these words and sayr u sulûk in Hayâlî Bey's ghazal.

**Key Words:** Sayr u sulûk, Hayâlî Bey, ghazal, nafs, sufism.

<sup>1</sup>Yrd. Doç. Dr. Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, sacemb@ktu.edu.tr.

## GİRİŞ

Hayâlî Bey 16. yüzyıl klasik şiirimizin önemli şairlerinden bir tanesidir. Hayâlî Bey'in gençliğinde Şeyh Baba Ali Mest-i Acem'in cezbisine kapılıp Işık dervişleri arasında yıllarını geçirdiği herkesin malumudur. Bu sebeple Hayâlî Bey gazellerinde tasavvufî etkilerin yoğun olduğunun söylenmesi yanlış olmayacaktır. (Kurnaz 1996: 19-33) Onun çalışmamıza konu olan gazeli, içerisinde barındırdığı kelime, kavram ve teşbihlerle dervişin seyr ü sülûk aşamasını anlatması sebebiyle dikkat çekicidir. Çalışmada öncelikle nefis terbiyesi ile ilgili kavramlar hakkında genelden özele doğru kısa bilgiler verildikten sonra Hayâlî Bey'in gazeli izah edilmeye çalışılacaktır.

Tasavvufî manada sâlikin bu dünyaya gelişi ve nefis terbiyesi yoluyla Allah'a ulaşması devir nazariyesi altında "urûc ve nuzûl" kavramları içerisinde açıklanmaktadır.<sup>2</sup> Devir nazariyesi kısaca şu şekilde izah edilmektedir: *"Yaratıcıdan ayrılan ruhun izlediği yol kavs-i nuzûl dünya hayatındayken ruhun Allah'a ulaşması noktasında izlediği yol ise kavs-i urûc olarak isimlendirilmektedir. İşte sözü edilen kavs-i urûc aşaması, seyr ü sülûk ile şekillendirilmiş ve izah edilmeye çalışılmıştır. Tasavvufî düşüncenin önemli bir rûknünü oluşturan devir inancı, varlığın Vücut-ı Mutlak olan Allah'tan ayrılıp yeryüzüne inmesi ve tekrar ona vasıl olması esasına dayanmaktadır. Bu hususu Fuad Köprülü şöyle ifade etmektedir: "Mutasavvıflar bu devriyye hareketlerini tıpkı bir daireye teşbih ederek, kavs-i nuzul kavs-i urûc adı ile ikiye ayırmışlardır. Vücut-ı mutlaktan ayrılan Nur-ı İlahi, sırasıyla akl-ı küll(taayyün-i evvel, tarikat-ı Muhammedî)'den ukul-ı tis'aya, nüfus-ı tis'aya, eflak-i tis'a(dokuz felek)'ya tebayi'-i erba'a(dört mizaç)'ya ve tâ toprağa kadar anasır-ı erba'a(su, toprak, hava, ateş)'ya geçer ki mebd'e' veya kavs-i nuzul budur; bunu müteakip aynı nur, topraktan madene, ondan nebata, ondan hayvana, ondan insana ve insan-ı kâmile geçerek tekrar aslına rücu eyler ki, bu ikinci devre de ma'ad veyahut kavs-i su'ud (kavs-i urûc) derler."* (Köprülü 1984:324).

Devir nazariyesinde iki türlü seyr vardır:

- 1) Seyr-i Nuzûlî: Mukayyed vücûd (varlık)'un ortaya çıkması için mutlak vücud (varlık)'un seyri. Bu ehadiyetin imkân mertebesine, mutlakın mukayyede, küllün (bütünün) cüze (parçaya) inişidir.
- 2) Seyr-i Urûcî: Mukayyedin mutlakda yok olmak üzere yaptığı seyir. Cüzün, külle seyri. Buna seyr-i şuurî de denir. Bu seyr, insan mertebesinden Mutlak'a kadardır.

Seyr ü sülûk kavramı işte bu kavs-i urûc aşamasında sâlikin Allah'a ulaşma noktasında yaptığı nefis mücadelesi olarak adlandırılabilir. Daha geniş manada ise seyr ü sülûk şu şekillerde izah edilmektedir. Seyr kavramı; gitme, gidiş, yürüyüş, yolculuk, azîmet, sefer, hareket, Allah'a ulaşmak üzere yapılan manevî yolculuk anlamlarına gelmektedir.<sup>3</sup> Tasavvuf söz konusu olduğunda ise seyr; cehâletten ilme, kötü huylardan güzel huylara, kendi

<sup>2</sup> Devir nazariyesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.; Rıza Tevfik "Devriyyeler" Peyam-ı Edeb, nr. 25, 10 Mart 1330/25 Mart 1914; Abdülbaki Gölpınarlı, Alevi-Bektaşî Nefesleri İstanbul 1963,s.70-71; Abdülbaki Gölpınarlı, Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 93; M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ank. 1984, s.324; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1995, s.93; Mustafa Tatçı, Edebiyattan İçeri, " Niyazi-i Mısri'nin Devriyyeleri ve Devir Anlayışı", Ankara 1997,s.234.

<sup>3</sup> Sami, Kâmûs-ı Türkî, s. 755; Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Lügat, s. 947; Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, s. 976.



varlığından geçip Hakk'ın varlığına doğru hareket anlamına bürünmektedir. Sülûk kelimesi ise; bir yola girme, belli bir yol tutma, bir sınıfa veya gruba dâhil olma, bir tarikata intisap etme, ehl-i tarîkattan olma anlamlarına gelmektedir.<sup>4</sup> Tasavvufî manada sülûk ise, Hakk'a ermek için bir rehberin öncülüğünde ve denetiminde çıkılan manevi, kalbî, rûhî yolculuk ve ahlâkî bir eğitim olarak tanımlanmaktadır. Seyr ü sülûk ile ilgili kaynaklardaki daha kapsamlı tanımları da şöyledir: “sülûk insan benliğinin sonsuza yöneltilmesi, bir başka deyimle nefisin, ölümlü niteliklerden kurtarılıp Tanrısal niteliklerle donatılması olayıdır. Geçici bir düaliteyi kabul edersek, olayın, nefisi ruhun emrine verme hareketi olduğunu söyleyebiliriz.” (Öztürk 1989: 143); “Müridin dervişliğe başlayışından vuslat ve tasavvufî yolculuğunu tamamladığı noktaya kadar yaptığı mânevî ve kalbî sefer ve yolculuğun adıdır.” (Kara 2006: 164). Seyr ve sülûk kavramları birbirini tamamlayan ve biri olmadan diğersinin gerçekleşmesinin mümkün olamayacağı iki unsur olarak da tanımlanabilir. Seyr u sülûk yolculuğuna başlayan kimseye sâlik denilmektedir. Bu yol, sâlikin bütün hâl ve davranışlarını, şeyhin gösterdiği şekilde düzenleyip güzelleştirme ve üstün vasıflara sahip olma gayretidir. Sülûk ile delil mertebesinden keşf mertebesine erişilir. Tasavvuf ehline göre sülûk, Allah Teâlâ'ya ulaşmaya kabiliyet kazanmak için güzel ahlâk sahibi olmaya çalışmaktan ibarettir. Asıl itibarıyla seyr dört mertebe üzerine tanzim edilmiştir. Bunlar:

1. *Seyr İla'llah*; Arapça, Allah'a doğru yolculuk yapmak demektir. Sülûkun dört mertebesinden ilki. Sâlik zikrederek Allah'a urûc (yükselme) yoluyla hareket eder. Bunun sonu, velayet-i suğra (küçük velilik) olup buna “fenâ fillâh” denir, iki tür seyr-i ila'llah vardır. 1) Seyr-i afakî, buna sülûk adı verilir. 2) Seyr-i enfûsî ki, buna da cezbe denir. Nefisin arzularına yüz çevirip kalben Allah'ın iradesine teslim olmaya yönelmek, vahdetin yüzünden kesret perdesini kaldırmaktır. Bu seyrin nihayetinde fenâ-fi'llah makamına erişilmiş olur.

2. *Seyr Fi'llah*; Arapça, Allah'da seyr demektir. Manevî yolculuğun dört basamağından ikincisi. Buna sefer-i sâni (Cem') de denir. Allah'ın sıfatlarıyla muttasıf, isimleriyle mütehakkık olmak, ahlâkullah ile ahlaklanmak, ufuk-ı âlâya ulaşmak, bütün bedenî özelliklerinden kurtulmak, seyr-i fillah'ı tanımlar. Bu seferin nihayetinde, sâlike vücûh-ı âlemden perdelerin kalkıp, ilm-i ledünninin keşfolunduğu kaydedilir.

3. *Seyr Maa'llah*; Arapça, Allah ile seyretmek demektir. Dört basamaklı seyr-ü sülûk'un üçüncü basamağı. Buna “sefer-i sâlis” veya “fark ba'de'l-cem” denir. Bu mertebede ikilik kalkar. Buna, “makâm-ı Kâbe kavseyni ev ednâ” adı verilmiştir. Seyr maallah'ın sonu velayettir.

4. *Seyr Ani'llah*; Arapça, Allah'tan seyr demektir. Sülûkun dört mertebesinden, dördüncüsüdür. Buna “telvin ba'de't-temkin” (temkinden sonra telvin) denir. Bu seyr vahdet (birlik)'ten, kesret (çokluk)'e doğrudur. Bundan gaye, Hak'dan halka terbiye ve irşâd için dönüştür. Bu yüzden, seyr-i anillaha “beka ba'de'l-fenâ”, “sahv ba'de's-sekr” veya “fark ba'de'l-cem” de denir. Bu durumdaki kişi, vahdette kesreti kesrette vahdeti görür. (Cebecioğlu 2009: 564)

Sûfîlerin, Kûr'ân-ı Kerîm'e dayanarak nefisin yedi mertebesinin var olduğunu kabul ettiklerini belirtmek gerekir. Basitten mükemmele doğru yükselen bu kademeleşme, etvâr-ı seb'a (yedi tavır) şu şekildedir:

1. Nefis-i Emmâre: Kötüyü, günahı emreden nefis. Nefisin seyri Allah'adır. (Seyr ilellah)

2. Nefis-i Levvame: Kendini kınayan, kötileyen nefis. Nefisin seyri Allah'adır. (Seyr ilellah)

<sup>4</sup> Sami, Kâmûs-ı Türkî, s. 733; Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Lügat, s. 970; Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, s. 1006.



3. Nefis-i Mülhime: İlham ve keşfe mazhar olan nefis. Nefisin seyri Allah'adır. (Seyr ilellah)
4. Nefis-i Mutmainne: Huzura kavuşmuş tatmin olmuş nefis. Nefisin seyri Allah ile seyrdir. (Seyr Maallah)
5. Nefis-i Râziyye: Razi olan, şikâyetçi olmayan nefis. Fenâ fillahın ilk aşamasıdır. Nefisin seyri Allah'ta seyirdir. (Seyr fillah)
6. Nefis-i Merziyye: Allah'ın kendisinden razı olduğu nefis. Tam fenânın gerçekleştiği aşamadır. Nefisin seyri Allah'dan seyrdir. (Seyr anillah)
7. Nefis-i Kâmile: Tam, kâmil, temiz nefis Nefisin seyri Allah ile seyirdir. (Seyr billah)<sup>5</sup>

Yukarıda bahsedilen yedi aşama da seyr ü sülûk olarak adlandırılmaktadır. Seyr ü sülûk ile nefis terbiyesi arasındaki bu sıkı ilişki içinde özellikle nefis-i emmâre ve nefis-i levvâme aşamaları ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü bu iki aşamada derviş ilahî hikmetlere ulaşabilmek adına nefis terbiyesi yapmak zorundadır. Nefis-i emmâre; *“emredici nefis anlamına gelen Arapça bir tamlama. Kâşânî, bu nefisin, bedenî tabiata meylettğini, lezzet ve hissî şehvetleri körüklediğini söyler. Yani kalbi, ulvî değil, süflî (aşağılık, alçak) şeylere celbeden şeye nefis-i emmâre denir.”* (Cebecioğlu 2009: 473) nefis-i levvâme ise; *“kınayıcı nefis anlamına Arapça bir ifâde. Tasavvufî olarak, bir parça kalbin nuru ile nurlanmış, o nur ölçüsünde uyanıklık kazanmış nefistir. Levvâme sıfatını alan nefis, yaptığı kötü işlerin farkındadır, yani, gafletten bir parça sıyrılmıştır. Bu yüzden kendisini kınar, onları yapmak istemez. Ancak yeterince olgunlaşmadığı için onları yapmaya devam eder. Bununla birlikte, bir takım iyileşmeler mevcuttur. Yüce Allah'a doğru seyreden (ilallâh) nefisin yeri, Berzah âlemidir. Sevgi hâlinde bulunur, Hz. Peygamber (s)'in davranışlarını örnek alır. Levvâme'de, nefisin bazı sıfatları aynen bulunur, iyileşme, kötü olan yönün eleştirilmeye başlanmasıdır. Bu durumda, Kur'ânî emirlere saygı ve bağlılık artmıştır. Namaz, oruç, sadaka vermek gibi salih amellerde fazlaşma görülür. Amellerini Allah için yapar, ancak bunun böyle olduğunu, halkın da bilmesini ister. Artık nefis bu vasfıyla tevbekârdır.”* (Cebecioğlu 2009: 474 )

Nefis terbiyesi konusunda öne çıkan başlıca kavramlar; fakr, fenâ ve riyâzettir.<sup>6</sup> Fakr: *“Arapça, fakirlik, yoksulluk, ihtiyaçlılık gibi mânâları ifade eder. Varlıktan kurtulup, Allah'da fani olmaktır.”*<sup>7</sup> (Cebecioğlu a.g.e: 204); fenâ:

<sup>5</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kuran-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989, s. 115-159.

<sup>6</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz: Kemal Eraslan, Yesevî'nin Fakr-nâmesi, Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları; Öncel Demirdaş, Riyazet Eğitimi ile Gerçekleşen Manevî Olgunluk, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 11, S. 1, s. 79-90 2011.

<sup>7</sup> Fakr; Arapça, fakirlik, yoksulluk, ihtiyaçlılık gibi mânâları ifade eder. Varlıktan kurtulup, Allah'da fani olmaktır. Fakr, şerefli bir makamdır. Mutasavvıflara, fakara adı verilir. Zira onlar, mülklerden kendilerini boşaltmışlar, yani içlerinde mal-mülk sevgisi bırakmamışlardır. Fakrın hakikati, kulun Allah'tan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamasıdır. Fakrın şekli, bütün sebeplerden uzaklaşmaktır. Fakirlerin en belirgin özelliği şudur: Onlar yoklukta feryâd etmez, sızlanmaz, sükûnetlerini korurlar, ellerine birşey geçince de, onu başkasına verirler, başkalarını kendi nefislerine tercih ederler. Cüneyd-i Bağdadi, fakirler hakkında şunları söyler: Bir fakire rastladığında, onunla söze, ilimle değil rıfk ile başla (yani önce tanış, arada sevgi hâsıl olsun, ondan sonra ilim ile resmiyetle konuş). Zira ilmin resmiyeti onu korkutur, rıfk ısındırır. Fakra istilâh olarak yüklenen genel mânâ şudur: Fakr, bizim bile geldiğimiz yoksulluk değildir. Bu manevî ihtiyaçlılık hâlidir. Nazarî olan mevhum varlığını terk eden (ef'âl, sıfat ve zâtını) Hak'ta fânî kılan kimse, hakiki fakra ulaşmış kişidir. Böyle birinin ne kadar malı olursa olsun, hiç birine gönül bağlamaz. Böyle birinin malı cebindedir, gönlünde değildir. Yine buradaki kişiler, malın kölesi değiller bilakis mal onların kölesidir. Bu mânâda, en zengin insanlardan sayılan Hz. Süleyman, onca mal ve servetine rağmen fakirdir (Cebecioğlu 2009: 204 ); Arapça, fânî olmak, yok olmak mânâsına gelir. Nesnelere, süflînin gözünden silinmesine fenâ denir. Zıddı bekâ'dır. Hind Nirvana'sı farklı bir muhtevaya sahiptir. Hind mistisizminde hiçlik, fenâyî ifâde etmesine rağmen,



"Arapça, fânî olmak, yok olmak mânâsına gelir. Nesnelere, sufînin gözünden silinmesine fenâ denir." (Cebecioğlu a.g.e: 208); "Yabanî bir hayvanı evcilleştirmek, serkeş atı eğitmek; egzersiz yapmak" gibi mânalara gelen riyâzet kelimesi tasavvuf terimi olarak nefisi eğitmek için onu birtakım tabii ve meşrû arzularından mahrum etmeyi ifade eder." (Uludağ 2008: 143)

Edebiyatımızda nefis terbiyesi ile ilgili olarak birçok beyit şairler tarafından dile getirilmiştir. Bunların en meşhuru denilebilecek olan Neşâtî'ye ait olan;

İtdük o kadar ref'-i ta'ayyün ki Neşâtî

Âyîne-i pür-tâb-ı mücellâda nihânuz

"Ey Neşâtî! Görünürlüğü o derece ortadan kaldırdık ki cilâlanmış, parlak aynada sır olduk."

Bu beyitle ilgili olarak Abdülkadir Dağlar; "Bu beyitin anlamı "ref'-i ta'ayyün" terkibine atfedilen anlama göre değişiklik arz edebilir. Ref' kelimesinin "lağv etme, ortadan kaldırma" manâları göz önüne alındığında beyit şu şekilde şerh edilebilir: Maddî varlığı, cismi ortadan kaldırmakla, benlik davasından vazgeçmekle insan sevdiğine, "mutlak maşûk"a kavuşabilir, onda kaybolabilir."<sup>8</sup> diyerek yine nefis terbiyesi yoluyla maddî varlığın ortadan kaldırılmasına örnek bir beyti açıklamıştır. Ayrıca yine Fuzûlî'ye ait olan;

Ney-i bezm-i gamem ey âh ne bulsan ye le ver

Oda yanmış kuru cismimde hevâdan gayrı

"Ey ah! Gam meclisinin neyiyim ateşte yanmış kuru cismimde "hevâ"dan başka ne bulursan rüzgârlara savur."

---

İslam tasavvufunda kul hiç olmaz, hiçin yerine Allah'ın sıfatları geçer. Bu, şu mânâdadır: Kul, insan olarak taşıdığı sıfatları ve huylan terkeder, fenâyâ ererek, tam hale gelir, olgunlaşır. Ancak, bu giden kötü sıfatların ve ahlâkın yerini, Allah'ta mükemmel olarak bulunan ilâhî sıfatlar veya ilâhî huylar alır. Yani Hind mistisizmindeki gibi, yokluğa gidip, yokluk, hiçlik söz konusu değil, aksine mükemmel olan Allah'ın sıfat ve ahlâkında yenilenme, yükselme hususu gündemdedir. Kuşeyrî, fenâyı üçe ayırır: 1. ilk fenâ, kulun kendinden ve kötü sıfatlarından fânî olması, 2. İkinci fenâ, Hakk'ı temaşa eden kulun, Hakk'm sıfatlarından da fânî olması, 3. Üçüncü fenâ, Hakk 'm varlığında yok olan kulun, kendi fenâsını görmesinden de fânî olmasıdır. M. İbn Arabî, fenâ kelimesine tasavvufî olmaktan ziyade, felsefî mahiyette yedi mana verir ve bu açıdan değerlendirme yapar. O'na göre; fenâ, kulu Allah'a ulaştırır. Bu durumda kul, bütün nefsî arzularını terkeder ve kendini Allah'ın irâdesine teslim eder. Fenâ halî, kulun benliğinin kaybolması ile tevhidin gerçekleşmesi demektir. Bu hal, tevhidin en yüksek derecesidir. Kul, Allah tefekküründe o derece boğulur ki, benlik bilincini de kaybeder hale gelir. Buna fenâ fi't-tevhid denilir. Fenâ halinde kulun niyetleri, davranışları, ahlâkî planda düzelme gösterir. Tefekkür planında görülen bu durum, fiillere de yansır. Fenâ fillah tâbiri de şu şekilde açıklanır: Kulun zât ve sıfatının, Hakk'ın zât ve sıfatında fânî olması. Kul, bu durumda bütün dünyevî ilgilerinden uzaklaşır, Allah'ın birlik dergâhına tam bir teveccühle yönelir. (Cebeci 2009: 208); "geçici olmak, yok olmak, ölmek" gibi mânalara gelen Arapça fenâ kelimesi, genellikle "var olmak, sürekli olmak" anlamındaki bekâ kelimesiyle birlikte kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de bu iki terimin türevleri geçmektedir (bk. en-Nahl 16/96; er-Rahmân 55/ 26-27). Tasavvufî hayata giren mürid bir mürşidin gözetim ve denetimi altında, kabiliyetine göre değişen bir süre içinde çeşitli riyâzet ve mücâhedelerle nefisini terbiye eder. Bu terbiye ve tezkiye sonucunda ulaşılan noktaya "fenâ-bekâ" adı verilmiştir. Tasavvufî hayatın son merhalesine başka isimler veren sûfîler varsa da fenâ-bekâyı bu yolculuğun son durağı olarak görenler çoğunluktadır. Bu terimleri "sekr-sahv", "cem'-tefrika" ve "gaybet-huzûr" terimleriyle aynı anlamda kullanan sûfîler de vardır (Kelâbâzî, s. 187). Fenâ-bekânın bir hal mi yoksa bir makam mı olduğu konusu sûfîler arasında tartışılmıştır. "Müridin kötü huy ve vasıflarını yok edip onların yerine iyi hasletler kazanması" anlamında kullanılan fenâ terimi özellikle ilk dönemlerde cehaletin yerine ilmin; gafletin yerine zikrin; zulmün yerine adaletin; nankörlüğün yerine şükürün; mâsiyet ve günahın yerine taat ve ibadetin geçmesi şeklinde anlaşılmıştır. Sûfîlerin yaşadıkları tasavvufî hallerle ilgili görüş ve tesbitleri zenginleştikçe fenâ ve bekâ kavramları da değişik ve zengin boyutlar kazanmıştır. Tasavvufî kaynakların ortaklaşa verdikleri bilgilerden, fenâ-bekâ kelimelerini kullanarak bunları tarif eden ilk sûfînin Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890 [?]) olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre fenâ, kulun kulluğunu görmekten fânî olması; bekâ ise ilâhî tecellileri temaşa etmekle bâkî olmasıdır. (Kara 1995: 333)

<sup>8</sup> Abdülkadir Dağlar; Âyîneye Düşen Sır: "Nihânuz" Gazelini Şerh ve Tahlil Denemesi, Turkish Studies, Vol. 2/4 Fall, 2007, s.313. (308-320)



Anlamına gelen beyitte de nefis terbiyesi fikrinin hevâ kelimesi ile beyitte işlendiği görülmektedir. Hevâ tasavvuf sözlüğünde; “Arapça, arzu istek gibi anlamları vardır. Kâşânî şöyle tanımlar: Nefisin, şeriatı dikkate almaksızın arzuladığı şeylere yönelmesi.” (Cebecioğlu 2009: 265) olarak tanımlanmıştır. Ali Nihat Tarlan, Fuzûlî Divanı Şerhi’nde bu beyiti; “Ney insandır. Allah ona ruhunu üflemiştir. (...) neyin içinde havadan başka bir şey yoktur. Burada hava aşk ma’nâsınadır. Aşkta başka herşeyin mahvolmasını istiyor. Yani yukarıdaki beyitte dediği fenâya erişmeyi istiyor.” (Tarlan 2001: 649)

Aşağıda seyr ü sülûkun bazı aşamaları ile irtibatı gösterilmeye çalışılan gazelde de yer alan ifadeler özellikle seyr ü sülûkun ilk üç aşaması ile ilgili olan fakr, fenâ ve riyâzet kavramlarını içermektedir. Zaten seyr ü sülûk içerisinde yer alan ilk üç aşama (nefis-i emmâre, nefis-i levvâme ve nefis-i mülhime) nefis terbiyesini hedeflemektedir. Dördüncü aşama olan nefis-i mutmainneye geçmek ise ancak nefis terbiyesinin tamamlandığı emmâre, levvâme ve mülhime aşamalarının tamamlanmasıyla mümkün olmaktadır. Hayâlî Bey’in çalışmaya konu edilen gazeli de özellikle seyr ü sülûkun ilk üç aşamasıyla ilgili olmakla beraber seyr kavramının tümüne işaret etmektedir. Gazel, Hayâlî Bey Divanı’ndaki ilk gazeldir. Bu vesileyle gazelin geleneğe uygun olarak bir tevhid, münacaat veya na’at özelliği göstermesi gerektiği de göz önünde tutulmalıdır. Beyitlere bakıldığında, kelimelerin anlamlarının tasavvuf sözlüklerinden bakılarak değerlendirilmesi durumunda bile gazelin seyr ü sülûku anlattığı görülebilmektedir. Zaten beyitlerle ilgili izahat yapılırken seyr ü sülûk kavramı ile alakalı kelimeler, tasavvuf ıstılahındaki anlamlarından yararlanarak açıklanmış ve açıklamalar bu anlamlar etrafında şekillendirilmiştir. Hayâlî Bey’in yek-ahenk bir formda ve “fe’ilâtün/ fe’ilâtün/ fe’ilâtün/ fe’ilün” vezniyle yazılmış olan gazeli, temsili teşbihler ile örülmüştür. Bu vesileyle şairin birinci mısralarda dile getirmeye çalıştığı soyut ifadeler, ikinci mısralar sayesinde daha somut kavramlara dönüşmüş ve şairin anlam ilişkisi kurduğu kavramlar daha da net bir kimlik kazanmıştır.

- 1 Acı çek ister iseñ lezzet-i zevk-i ‘ukbâ  
Telh-kâm olduğün ma’den-i dürdür deryâ
- 2 Yeridir deyü yerinde yeri terk eyler iseñ  
Gökler el üzre tutarlar seni mânend-i semâ
- 3 Çihreñi eyler iseñ zerd riyâzetle eger  
Kapasın iki cihânı nitekim kâh-rübâ
- 4 Yak vücûduñ ki şeref bula metâ’-ı kadrüñ  
Satılır artuga damga ile çün her kâlâ
- 5 Münhanî oldu Hayâlî çekeli bâr-ı gamı  
‘Âlemi varlığa erdi olalı kâmeti lâ (Tarlan 1945: 97)

Acı çek ister iseñ lezzet-i zevk-i ‘ukbâ

Telh-kâm olduğün ma’den-i dürdür deryâ

“Ahiret zevkinin lezzetini istersen acı çek. Deniz, acı yaratılışlı (tuzlu) olduğu için inci madenidir.”





Şair, ilk bakışta anlaşılması zor anlam ilişkileri kullanarak beyite başlamıştır. Beytin ilk mısraı ahiret zevkine kavuşmak için acı çekilmesi gerektiğini söylerken ikinci mısra denizin acı (tuzlu) bir yer olduğu inci madeni olduğunu söylemektedir. Şair beyitte, temsili teşbih kullanmak suretiyle acı çekerek ahiret zevkine ulaşmak durumu ile denizin acı bir yer olduğu için inci madeni olması durumunu aynıleştirmiştir. Şair, acı çekildiği vakit elde edilenin kıymetli olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Deniz için bu kıymetli ürün inci iken insan için bu ahiret mutluluğudur. Hayâlî Bey, gençliğini Işık dervişleri içerisinde geçirmiş bir şahıs olduğu için bu beyitte bahsi geçen “acı çekmek” ifadesi için tasavvufi istilâh içinde düşünülmelidir. Acı çekmenin tasavvuf felsefesi içindeki karşılığı “çile çekmek” kavramıdır. Peki, çile nedir ve nefis terbiyesi veya seyr ü sülûk içerisinde bir yeri var mıdır? Tasavvuf terimleri sözlüğü çileyi şu şekilde tarif etmektedir: *“Farsça, kırk anlamına gelen çihil’den düzenlenmiş bir terim. Bir şeyh nezaretinde derviş, karanlık bir hücrede yalnız başına kırk gün süre ile az uyumak, az yemek, az içmek ve mümkün mertebe sürekli ibadetle meşgul olur ki bu olaya, çile denir. Bu, nefisi eğitmek için belirli bir süre halktan uzak kalıp olgunlaşmayı elde etmek için yapılır. Tasavvuftaki çile, ömür boyu değildir, sadece kırk gündür. Zira tasavvufta esas olan, “el kârda, gönül yârda” yani “el günlük maişet teminiyle meşgul iken, kalb Allah ile beraber olmaktır”.* Nitekim, Nur Suresinin 37’nci ayetinde bu husus, şöyle desteklenir: *“Ticaret ve alışverişin Allah (c.c)’ı zikirden alıkoymadığı erkekler...”* Çileye, Arapça olarak erbain de denir. Hemen hemen her tekkede, eskiden bu iş için bir veya birkaç hücre bulunurdu. Çile olayı şöyle cereyan ederdi: Şeyh, dervîşi çile odasına gûsul abdestli olarak dua ile sokar, Fatîha çeker, kapıyı kapayıp giderdi. Odada bir post, yahut seccade, bir mütteka ve hücrenin rafında bir Kur’an-ı Kerim bulunurdu. Dervîş, bu hücreden, sadece gerekli olduğu zaman çıkardı: Tuvalet, abdest, cuma namazı vs. gibi. Çıktığında kimseye bakmaz, kimseyle konuşmazdı. Yiyeceğini, içeceğini, belirli vakitte bir dervîş getirip hücreye bırakıp, selamdan başka bir söz konuşmazdı. Geleneklere göre, çileye girene ilk gün kırk zeytin verilir, her gün bir eksilterek (39, 38, 37, 36, 15 ila...) kırkıncı gün sadece bir zeytin verilir. Yiyeceğin zeytin olması, Nur suresi’nin 35. ayetinde de ifade edildiği gibi (min şeceretin mübâreketin zeytûnetin), onun mübarekliğinden kaynaklanmaktadır. Dervîş çileden çıkınca, kırk gün içindeki tefekkür ve rüyalarını şeyhine anlatırdı. Şayet şeyh, gerek görürse onu hemen ikinci bir çileye sokardı. Birbiri ardınca üç çile çıkaran olurdu. Dervîş çileyi bitirip hücreden çıkınca, şükür kurbanı kesilir, kesilen kurbanın et suyuyla hazırlanan tirit yemeği ona sunulur, diğer ihvanı da onu tebrik ederdi.” (Cebecioğlu 2009: 146). Görüldüğü üzere acı çekmek ifadesinin yani çile kavramının, sâlikin seyr ü sülûk aşamasında nefisini eğitmek için uygulanan bir yöntem olarak kullanıldığı göze çarpmaktadır. Çile kavramının seyr ü sülûk içerisindeki rolü Hz. Muhammed ile bağdaştırılmıştır. Hz. Muhammed’in (s.a.v) de Hira mağarasında halvet içinde kırk gün çile çektiği; yedinci ve on dördüncü günde evine giderek arpa ekmeği aldığını ve yine mağaraya dönerek çilesine devam ettiği çeşitli tarikatlarda bildirilmektedir.<sup>9</sup> Yine seyr ü sülûkun ilk aşaması kabul edilen nefis-i emmarede amacın, nefisin isteklerinden kurtulmak olduğu düşünülürse çile ile seyr ü sülûk arasındaki yakın ilişki daha da iyi anlaşılır. Hayâlî Bey şiirinde bu konuya temas ederek gazelinin arka planında işlediği seyr ü sülûk kavramı hakkında bilgi vermekte ve şiirin seyr ü sülûk ile ilgili olduğunu okuyucuya anlatmaktadır. Gazel

<sup>9</sup> Bu tarikatlara örnek olarak bkz. Kadiri Tarikati: <http://www.gavsulazam.de/turk/tasavvuf/seyr-i-suluk.htm>.



daha ilk beytinden başlayarak nefis terbiyesi yoluyla ahiret mutluluğu elde edilebileceği fikrini ortaya koymaktadır. Nihayetinde nefis terbiyesini tamamlayanlar insan-ı kâmil olarak tanımlanmaktadır. İnsan-ı kâmil; seyr ü sülûk aşamasının tamamlandığını göstermesi ve insanın, yaratıcının istediği kıvama geldiğini açıklayan bir kavramdır. Beyit bu açıdan değerlendirildiğinde dört aşamalı olan seyrin ilk aşaması olan seyr ilallah/ Allah'a seyr aşamasına karşılık gelmektedir.

Yeridir deyü yerinde yeri terk eyler iseñ

Gökler el üzre tutarlar seni mânend-i semâ

*"Yeridir diyerek zamanında makamı terk eylesen gökler seni gökyüzü gibi el üzerinde tutarlar."*

Şair, gazelin ikinci beytinde de yine derviş/sâlik karakterinden hareket ederek makam ve mevkinin terkedilmesiyle birlikte ulaşılabilecek olan makamın, gökyüzü kadar yüksek olduğunu belirtmektedir. Beytin tasavvufî yönünü açığa çıkaran kavram terk kelimesidir. Beyitte geçen terk kavramıyla ilgili olarak tasavvuf sözlükleri kısaca şunu söylemektedir; *"Arapça, terk etmek anlamında bir kelime. Fakr ve fenâ ehli dervişlerin başlarına giydikleri taç ve külâhlar üzerinde, dikey iniş şeklinde dilim olarak gözüken âlâmetlere terk veya terek adı verilir."* Ayrıca tasavvufta varolan *"dört türlü terk vardır. Bunlar: 1. Terk-i Dünya, 2. Terk-i Ukbâ, 3. Terk-i Hestî (varlık), 4. Terk-i terk."*tir. (Cebecioğlu 2009: 653) Makam ve mevkinin terk edilmesi tasavvufî istilâh içerisinde akla tecrid denilen kavramı da getirmektedir. Tecrid ise kısaca şu şekilde tanımlanmaktadır: *"soymak, soyutlamak, ayrı tutmak, temizlemek" anlamındaki tecrîd kelimesi tasavvufta "kalbin veya Hakk'ın mâsivâdan soyutlanması" mânâsında kullanılır. İlk dönemlerde terime genelde "sâlikin, kalbini Hakk'ın dışındaki her şeyden arındırması, kalbin tecrîdi" anlamı verilmiştir. Muhakkik dönemi sûfîlerinde tecrîd tevhidin ileri bir mertebesi şeklinde ele alınmış, "Hakk'ın bütün fiil ve sıfatlarından, oluş âlemindeki tecelli ve hükümlerinden soyutlanıp zâtî tevhidle tevhid ve müşahede edilmesi" biçiminde tanımlanmıştır. Buna tevhidde tecrîd anlayışı denir. Tecrîd kelimesi "tefrîd, tebettül, inkitâ, halvet, tasfiye" gibi terimlerle yakından ilişkilidir. (Ceyhan 2011: 248) Tecridin tanımı akla yine seyr ü sülûk kavramını getirmektedir. Zira nefis-i emmâre ve nefis-i levvame aşamalarının tanımlarında mâsivâ olarak tanımlanan dünyaya ait her şeyden vazgeçmenin yani tecridin de nefisi terbiye etmek için gerekli olduğu anlatılmaktadır. Tasavvufî kimliği ile ortaya çıkan birçok şahsiyetin dünyaya ait olan makamları bırakarak seyr ü sülûka girdikleri bilinmektedir.<sup>10</sup> Beyte dönülecek olursa Hayâlî Bey şiirinde, terki/tecridi başarabilen insanların gökyüzü kadar yüce, ulaşılması zor bir makama ulaşacaklarını ve diğer feleklerin o kişiyi, âdeta dokuz felekten bir felekmiş gibi el üstünde tutacağından bahsetmiştir. Şair ayrıca feleklerin devamlı dönüş hareketi yapmasından dolayı beyitte dönme anlamına gelen sema kelimesini de kullanarak bu ilişkilere dikkat çekmiştir. Zira sema gökyüzü anlamında olmakla birlikte şu anlamlara da gelmektedir: *"Arapça, dinleme, işitme, anlamına bir kelime. Dinlenen ilahinin veya bir müziğin etkisiyle coşup dönme. Semâ'nın pek çok çeşidi vardır. Genel anlamıyla semâ, Hak'tan gelen ve insanları Hakk'a çağırıcı bir mesajdır. Onu iyi niyetle dinleyen, hedefine ulaşır. Sesin etkisini dile getiren bazı hadisler, semâ**

<sup>10</sup> İbrahim Edhem'in sultanlığı, Aziz Mahmud Hüdayî'nin Bursa kadılığını bırakması en çok sözü edilen makam terkleridir.





konusundaserdedilir: “Kur’ân-ı Kerim’i seslerinizle güzelleştiriniz, zira güzel ses, Kur’an-ı Kerim’i güzelleştirir”, “her şeyin bir süsü vardır, Kur’ân-ı Kerim’in süsü, güzel sestir”. Dakkâk, semâ’nın nefislerini terbiye etmemiş olmaları münasebetiyle avam tabakasına haram; mücâhede ile uğraşan zâhidler için mubah; (sufî) arkadaşlarının manevî hayatı elde etmeleri sebebiyle onlara müstehab olduğunu savunur. Cüneyd de semâ’, kalbi Allah’a çeken bir vârid, olarak değerlendirir. Semâ; zaman, mekân ve hallere bağlı olarak vuku bulur, denilmiştir. Şiblî, “semâ’ın dışı fitne, içi ibrettir. İşaretten anlayan kişiye, ibretin istimâ’ı helâl olur” demiştir, ilk zamanlar, dinlenen gazelin etkisiyle, bir kurala bağlı olmaksızın kalkıp dönülmesi söz konusu iken, sonradan bu, şeklî bazı kaidelerle düzen altına alınmıştır.” (Cebecioğlu 2009: 555) Bu tanımdan hareketle görülüyor ki Hayâlî Bey beyitte dokuz feleği sema yapmakta olan dervişler gibi de hayal etmektedir. Beyitte yer alan terk kelimesinin derviş başlıklarındaki dilim şeklindeki işaretler anlamına gelmesi de önemlidir. Zira burada terk kelimesi, başlıklardaki dilim anlamı sebebiyle derviş karakteri etrafında bir ihâm-ı tenasüb oluşturmaktadır. Bu da şairin beyti derviş karakteri etrafında kurguladığını anlatan ipuçlarından birisidir. Sâlikin nefis terbiyesi/ seyr ü sülûk aşamasındaki seviyesini göstermesi yönüyle beyitte yer alan kelimeler ve çağrışımları önemlidir. Burada sâliğin durumu yine seyr ilallah/ Allah’a seyr aşamasına karşılık gelmektedir.

Çihreñi eyler iseñ zerd riyâzetle eger

Kapasın iki cihânı nitekim kâh-rübâ

“Eğer yüzünü riyazet yaparak sarı hale getirirsen; iki dünyayı gerçekten kehribar gibi kaparsın. (kendine çekersin)”

Şair bu beyitte de ilk beyitte olduğu gibi temsili teşbih yolu ile manayı daha somut hale getirmeye çalışmaktadır. Beyte göre derviş yüzünü riyazet yoluyla - riyazet yaparken az yemek, az uyku, çokça zikir vb. sebebiyle dervişin yüzünün sararmasından bahsedilmektedir- sarartarak kehribar taşı hâline getirdiğinde iki dünyayı da kapacaktır. Yani iki dünya huzuruna erecektir. Bilindiği üzere kehribar; “süs eşyası yapımında kullanılan, açık sarıdan kıvılcık kadar türlü renklerde, yarı saydam, kolay kırılır ve bir yere hızlıca sürtüldüğünde hafif cisimleri kendine çeken, fosilleşmiş reçine, samankapan, kılkapana”<sup>11</sup> anlamlarına gelmektedir. Şair, kehribar taşının çekicilik özelliğini, riyazet sonucu cismi sararan dervişe yüklemiştir. Derviş, riyazet vesilesiyle dünya ve ahiret mutluluğunu, kehribar taşının samanı çektiği gibi kendine çekecektir. Beyitte yer alan riyazet kelimesi de başlı başına seyr-i sulûk ile ilgilidir. Riyazet kısaca; “tasavvuf istilahı olarak nefisi, ruhun emrine verme gayretinin adıdır.” (Öztürk 1989: 161) tanımlanmaktadır. Riyazet; “yabani bir hayvanı evcilleştirmek, serkeş atı eğitmek; egzersiz yapmak” gibi mânalara gelen riyâzet kelimesi tasavvuf terimi olarak nefisi eğitmek için onu birtakım tabii ve meşrû arzularından mahrum etmeyi ifade eder. İslâm’da nefisin haramlardan uzak tutulması emredilmiş, mekruh olan hususlardan sakınılması tavsiye edilmiştir. Sûfîler, sâlikin nefisini mubah olan hazlardan da mahrum ederek nefis üzerinde hâkimiyet kurması gerektiğine inanırlar. Riyâzet “nefisin şehvet denilen beden ve dünya ile ilgili arzularını kırmak, bunları etkisiz hale getirmek, nefisi aklın ve dinin tesbit ettiği sınırlar içinde tutmak” şeklinde

<sup>11</sup> TDK Sözlük.



de tanımlanmıştır. Bu anlamda riyâzet zühd, mücahede, mücadele, tahallî, nefis tezkiyesi ve tasfiyesi gibi tasavvuf terimleriyle yakın anlamlıdır. Tasavvufta, Hakk'ın emrine uymak ve akl-ı selîmin gösterdiği yolda yürümek için bütün kötülüklerin kaynağı olan nefisle (Yûsuf 12/53) mücadele hâlinde bulunmak, ona muhalefet etmek esastır. Nefisin yeme içme ve cinsel arzularını, mal mülk, makam mevki, şan şöhret gibi dünyevî talep ve tutkularını denetim altında tutmak için yemeyi içmeyi, uyumayı, konuşmayı azaltarak zaruret ve ihtiyaç hâliyle sınırlamak, diğer taraftan nefisi zor işlere koşmak, nefisin hileleri karşısında uyanık olmak riyâzetin esasını teşkil eder. (Uludağ 2006: 143)<sup>12</sup> Görüldüğü üzere riyazet kavramı, dervişin seyri sırasında iki cihan mutluluğuna bir anahtar vazifesi üstlenmiştir. Beyitte geçen çehre ve zerd kelimelerinin tasavvufî anlamları da düşünüldüğünde yukarıda söylenenler doğrulanmaktadır. Çehre ile ilgili olarak tasavvuf sözlüğü; “sâlikin rüyada veya kendinden geçtiği sırada gördüğü tecelli ki maddî âlemde görülmez.” açıklamasını vermektedir. Zerd kelimesi ise; “sâlikin zayıflığı” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla riyazetten zayıf düşmüş olan derviş maddî anlamda zayıf iken, manevî durumu itibarıyla kehribar gibi güç kazanmış ve iki dünya huzurunu kendine çekmek suretiyle kapmıştır.

Yak vücûduñ ki şeref bula metâ'-ı kadrüñ

Satılır artuga damga ile çün her kâlâ

“Vücudunu yak ki itibar malın şeref (üstünlük) bulsun, çünkü damgası olan her kumaş yüksek fiyata satılır.”

Şair bu beyitte dönemine ait olan bir bilgiyi paylaşmaktadır. Eskiden pazarlarda satılan kumaşların üzerinde onların kontrol edildiğini gösteren damgalar bulunmaktaydı. “Mühür ya da damga bir malın denetlendiğini ya da sahte olmadığını gösterir. Cem Sultan aşağıdaki ifadelerinde buna işaretle kumaşlara sahte olmadıklarını göstermek için damga vurulduğundan söz eder. Kalb olmaya bâzâr-ı cihân kâsid olursa/ Her kalb kumâşına ki mührün ura tamga (Cem K6/79)” (Özkan 2007: 455). Bu bilgiden kumaşların üzerinde eğer damga varsa o kumaşın daha değerli olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla damga taşıyan kumaş taşımayan kumaşlara göre daha pahalıydı. Şair bu bilgiden hareketle yine diğer beyitlerde olduğu gibi bir temsili teşbih kurgulamıştır. Şair, dervişin/sâlikin vücudunu yakmasını yani yok etmesini istemektedir. Çünkü insanın teni, beyitte kumaş olarak düşünülmüştür. Âşıkların, sevgili uğruna vücutlarını dağladıkları bilinmektedir. Şair bu dağ yaraları ile kumaşa vurulan damgalar arasında şekil ve renk ilgisi gibi sebeplerle benzetme alakası kurmuştur. Dolayısıyla insanın vücudunu yakması, âdeta kumaş üzerine vurulan damga gibi o şahsı kıymetli ve değerli hâle getirecektir.

<sup>12</sup> Riyazetin tasavvuf sözlüğündeki anlamı ise şu şekildedir: *Arapça, terbiye ve islah etme, idman yapma, eğitime vs. gibi anlaşılan olan bir kelime. Nefsi eğitmek üzere onu aç, susuz ve sevdiği şeylerden mahrum bırakmaya riyazet denir. Nefsi ibâdete alıştırmak üzere eğitmek de, riyazettir. Nefis cihadı bir ömür boyu sürer. Bu yüzden sufiler, tasavvufu “barış olmayan savaş” olarak nitelemişlerdir. Üç türlü riyazet vardır. 1- Avam tabakasının riyazeti: ilimle ahlaki ihlasla ameli süsleyip, Hak ve halk ile olan muamelede hukuk, riayet etmek şeklindedir. 2- Havas tabakasının riyazeti: İçteki tefrikayı (ayrılıkları) kesmek, Hakk'a huzur-ı kalple ibâdet etmek, geçtiği makamlara iltifat etmeyi bırakıp yüksek makamlara çıkmak olarak ortaya çıkar. 3- Havassu'l-Havass'ın riyazeti: Şâhid ve meşhud ikiliğini bırakıp şuhudda fani olmak, yani cem'ul-cem mertebesine yükselmek. Edebin Riyazeti, nefsin tabi'atından kurtulmaktır. Talebin riyazeti, muradın sıhhatli olması, insanlarla sohbetten uzak olmak. Namaz ve oruca devam ve günahlardan korunmak, uyku kapısını kapamak da riyazetten sayılmıştır. (Cebecioğlu a.g.e: 521).*



Tasavvufî istilâh içerisinde dervîşin yanması ya da yanarak yok olmasının karşılığı olarak karşımıza fenâ kavramı çıkmaktadır. Fenâ; “Arapça, Allah’da fani olmak demektir. Kulun zât ve sıfatının, Allah’ın zât ve sıfatında fani olmasıdır. Dünya ilgilerini tam anlamıyla ortadan kaldırarak, Allah’a yönelmek demektir. Bu yöneltişte istiğrak hâli meydana gelir. Sûfi bu makama ulaşmak için, her şeyi terk eder. Tıpkı bir ölü’nün dünyayı terkediş gibi. İşte buna “ölmeden önce ölmek” denir. Ölen kişi nasıl Allah’a rücû ederse, bu makama gelen kişi de Allah’a vâsıl olmuş, O’na rücû etmiştir.” (Cebecioğlu 2009: 208) anlamına gelmektedir. Ayrıca bu makam ilim ile değil, tecrid ve halvet ile gerçekleşir. Beyitle ilgili olarak bu bilgiler değerlendirildiğinde burada şairin işaret ettiği makamın yukarıda da değinilen fenâ fillah makamı olduğu görülür. Beyitte yer alan anlam ilişkileri değerlendirilirken damga kelimesi ile dervîş arasında bir ilişkinin olup olmadığı sorgulanmış sonuç olarak aşağıdaki bilgilere ulaşılmıştır. “İsmail Hakkı Bursevî, sûflerin taç giymekle kendilerini avamdan ayırıp havas zümresine dahil ettiklerini belirtir. Bu sosyal ayrıcalık farklı tarikatlar arasında da ortaya çıkmış, bu amaçla her tarikatın kendine mahsus bir tacı olmuştur. Ma’rifî de, mürşid-i kâmillerin ilk dönemlerden itibaren fukaralarının belli olması için alâmet-i nişan içtihat ettiklerini, buna “damga-i kisve-i dervîşân” dediklerini ve baştaki damganın taç olduğunu söyler. Osmanlı sûfleri arasında “dervîş çeyizi”, “tarikat cihazı” (cihâz-ı tarikat), “tarikat kisvesi” veya “damga-i kisve-i dervîşân” denilen tarikat elbiselerinin başa giyileni olan taç, genellikle tasavvuf muhitlerinde mânevî makam yüceliğinin ve ruhanî saltanatın bir remzi ve işareti olması itibarıyla “tâc-ı şerîf”, “tâc-ı edeb” veya “tâc-ı saâdet” terimleriyle zikredilmiştir.” (Ceyhan 2011: 113-115). Seyyid Ali Sâbit el-Ma’rifî’ye göre taç veya sikke dervîşe şeyhi tarafından vurulan bir damgadır. Ma’rifî şöyle der: “... zâhîran tâc ve sikke demek pâdişâhların altına ve gümüşe ve bakıra damga vurup hangi pâdişâhın akçesi malûm olduğu gibi, her bir ehlullah ve mürşid-i kâmil fukarâsı belli olsun diye damga-i nişân verip ismine ‘tâc’ ve ‘sikke’ tabîr ettiler. Eğer dersen yâ dervîş, altına ve gümüşe ne güzel, bakıra damga vurmuşlar. Güzel olmaz mı? Vâkiu’l-hâl güzel olur. Ammâ dervîşin vücûdu bir şeceredir. Ve tarîk-i müstakîm bir bahçedir. Ve mürşid-i kâmiller ol bahçede bahçivandır. Dervîşleri bahçeye dikip aşılar. Aşı tutar ise şecere-i tayyibe olup meyvedâr olur. Eğerçi tutmaz ise meyvesiz ağaç olup yakmaktan gayri bir işe yaramaz. Damga dahi altına ve gümüşe ve bakıra vurulur. Her birinin kıymetine göre bahâsı olur. Ve bazı bakırlığı dahî kabûl etmeyip merdûd ve matrûd olur. Eğer dersen yâ dervîş, ehlullah ve ârif-i billah mürşid-i kâmil olan zât-ı şerîf evvelâ mihenge vursa, imtihan etse damgayı sonra vursa ‘ezintü ve eciztü’ dese güzel değil mi? Vâkiu’l-hâl güzel. Lâkin Hak Sübhânehu ve Teâlâ şeytânı merdûd etmese yâhûd hiç yaratmasa güzel değil mi? Anlaşıldı ki, her bir şeyde bir hikmet-i hafî var.” (Ceyhan 2010: 170-171). Bu bilgiler ışığında beyitte damga ile dervîş arasında tasavvufî anlamda bir ilişkinin varlığına da işaret etmektedir. Manevî olarak şeyh, dervîşlerini başlarını taktıkları başlıklar, üzerlerine giydikleri hırkalar ile damgalamakta ve hangi dervîşin hangi şeyhe intisap ettiği bu şekilde ayırt edilebilmekteydi. Beyit, damga kelimesinin bu anlamını da ihâm-ı tenâsüb yoluyla barındırmaktadır. Şair; kumaş, damga, şeref bulmak, metâ’ gibi ifadelerle bu anlamın kapısını aralamaktadır. Bu beyitte de şair, dervîşin seyr ilallah/ Allah’a seyr aşamasında olduğunu anlatmaktadır. Eğer beyit yedi aşamalı seyr ü sülûka göre değerlendirildiğinde sâliğin, nefis-i emmâre, nefis-i levvame, nefis-i mülhime, nefis-i mutmainne, nefis-i râziyye ve nefis-i merziyye aşamalarını katettiği görülür. Çünkü bu tertibe göre nefis-i râziyye fenâ makamının ilk aşaması, nefis-i merziyye ile tam fenanın gerçekleştiği aşamadır. Yedi



aşamalı tasnife göre değerlendirildiğinde sâliğin, Allah ile seyr (Seyr Maallah), Allah'ta seyir (Seyr fillah), Allah'dan seyr (Seyr anillah) aşamalarını da tamamlamış olduğu görülür. Gazelin son beyti de bu düşünceyi destekleyecek şekilde kurgulanmıştır. Çünkü Hayâlî'nin kendine seslendiği bu beyitte varlık âlemine ulaşmak söz konusudur. Yeniden varlık âlemine ulaşmanın maksadı ise aşağıda açıklanacağı gibi hizmet etmektir.

Münhanî oldu Hayâlî çekeli bâr-ı gamı

'Âlemi varlığa erdi olalı kâmeti lâ

*"Hayâlî gam yükünü çektiğinden kambur oldu. Boyu lâ(lam elif) harfi gibi olduğundan beri de varlık âlemine ulaştı."*

Şair bu beyitte tecrid sanatı yoluyla kendine seslenerek gam yükünü çektiği için elif gibi olan boyunun kamburlaştığını söylemektedir. Varlık âlemine ancak boyu lâ (لآ lam elif) gibi olduğunda ulaşabildiğini anlatmaktadır. Beyitte yer alan kâmet, gam, varlık âlemi gibi kavramlar tasavvuf ıstılahı olarak düşünüldüğünde kelimeler şu anlama gelmektedir. Kâmet; *"sadece Hakk'ın ibadete layık olması, başka hiç bir şeyin buna hakkı olmaması."* (Cebecioğlu a.g.e: 346); gam; *"sevgili dikkat ve özenle aranırken, karşılaşılan engeller. Sevenin, sevgilisinin uğrunda seve seve katlandığı zorluklar ve sıkıntılar."* (Cebecioğlu 2009: 223); varlık âlemi, *"gözle görülen ya da görülmeyen, canlı, cansız yaratılmış olan her şey"* (Uludağ 1989:360) anlamlarına gelmektedir. Lâ kelimesi ise illâ kelimesi ile birlikte kullanılmakta ve şu anlama gelmektedir; *"Lâ Arapça'da olumsuzluk, illâ da, istisna edatıdır. Lâ, nefy, illâ ise isbât ifadesidir, ikisi aynı cümlede bulunursa, Lâ, vahdet-i vücud açısından Allah'tan başka varlığın bulunmadığını, O'ndan gayrisinin yokluğunu ifâde etmektedir. Varlıklar, kendi başlarına var olamazlar, var olmaları ancak Allah ile dir. Allah'ın varlığı bu durumda mutlak iken, kendi dışındaki her şeyin varlığı izâfidir. Mevleviler, Lâ illâ ifadesini şu şekilde sembolleştirmişlerdir: Mevleviler semâ edip dönerken kollarını iki yana açarlar. Dervişin bu durumu, şekli olarak Arapça'da Lâ'yı gösterir. Ayakların durumu da aynı şekildedir. Bedenin tümü, bu Lâ ile birlikte, aynı illâ'yı meydana getirir. Mevlevî hırkasının kenar şeridi, tennurenin, destegülün yan şeritleri, yakada yine Lâ şeklini alır, vücutla birlikte "illâ" olur."* (Cebecioğlu 2009: 390) anlamını taşımaktadır. Beyitte yer alan kelimelerin hepsinin tasavvufî ıstılah içerisinde bir karşılığının olduğunu görülmektedir. Bu anlamlar dâhilinde Hayâlî, beyitte; Allah'a ulaşmak için çektiği sıkıntılar sebebiyle kamburlaştığını, Allah'tan başka bir yaratıcıya ibadet etmediği için boyunun lâ şekline (Allah'tan başka ilah olmadığını Mevlevî tarikatındaki gibi simgesel olarak göstermektedir.) döndüğünü ve bu hâl içinde varlık âlemine ulaştığını anlatmıştır. Dervişin varlık âlemine ulaştığını söylemesi seyr ü sülûk içinde Allah'tan seyr aşamasını karşılamaktadır. Derviş, seyr ü sülûkunu tamamlamış, insan-ı kâmil hâline gelmiş ve halka hizmet etmek maksadıyla insanların içinde dolaşmaya başlamıştır. Bahsi geçen hizmet durumu, dervişin sülûkunun zirvesidir. Yaşar Nuri Öztürk hizmet ile ilgili olarak; *"Halvet ve uzletle başlayan mistik eğitim sülûkun çeşitli aşamalarından geçtikten sonra karşılıksız hizmetin eşiğine getirmektedir insanı. Bu devreye tasavvufta celvet devresi denmektedir ve celvet bütün tarikatların esasıdır. Celvet halk içinde olmak, halka hizmet hâlinde bulunmak demektir."* (Öztürk 1989: 156) açıklamasını yapmaktadır. Beyit bu yönüyle değerlendirildiğinde



sâliğin, dört aşamalı sülûkun son aşaması olan Seyr ani'llah (Allah'tan seyr) aşamasını tamamladığını anlatmış olur. Yedi aşamalı sülûk açısından düşünüldüğünde sâlik, nefis-i kâmile ulaşıp Allah ile seyir (Seyr billah) halindedir. Bu noktadan sonra sâlik insanlar arasında onlara hizmet amacıyla yaşayacaktır.

## SONUÇ

Seyr ü sülûk ile irtibatı anlatılmaya çalışılan bu gazel, içerdiği zengin çağrışımlar sebebiyle dikkat çekicidir. Gazel dikkatle okunduğunda şairin, gazeli kurgularken bir arka plan oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Hayâlî Bey, bu arka planı ortaya çıkarabilecek kavramları ise beyitlerin içine birer ikişer serpiştirmiş ve gazelin tamamı değerlendirildiğinde elde edilebilecek bir kurgu oluşturmuştur. Şair ilk beyitte acı çekmek, 'ukbâ; ikinci beyitte terk; üçüncü beyitte riyâzet; dördüncü beyitte vücudunu yakmak; son beyitte ise kâmet, gam, lâ ve varlık âlemi kelimeleri ile arka plana ulaşabilmenin anahtarlarını okuyucuya sunmuştur. Nihaî değerlendirme yapıldığında ise bu kavramların bize, seyr ü sülûk adı verilen ve nefis terbiyesi yoluyla insan-ı kâmil olma yolunu anlatan tasavvufî kavramı hatırlattığı görülmektedir. Çalışmanın amacı da mümkün olduğu kadar kelimelerden hareketle seyr ü sülûk kavramının gazel içinde nasıl şekillendirildiğini açıklamaya çalışmak olmuştur. Çalışma sırasında seyr ü sülûkun tasavvufî açıdan iki farklı usulünün olduğu ve Hayâlî Bey'in gazelinde bu iki usulün (dört ve yedi aşamalı seyr) içi içe girdiği görülmüştür. Hatta çalışmanın en zorlayıcı bölümü beyitlerin işaret ettiği seyr aşamalarını tespit etmek olmuştur. Çünkü dört aşamalı olarak anlatılan seyr ile yedi aşamalı olan seyr arasında keskin çizgiler bulunmamakta hatta iç içe geçtiği görülmektedir. Örneğin fenâ kavramı dört aşamalı seyrin ilk bölümünde -Seyr İla'llah (Allah'a Seyr)- ele alınırken yedi aşamalı seyr ü sülûkta fenâ kavramı, beşinci aşama olan nefis-i râziyyede başlayıp altıncı aşama olan nefis-i merziyyede tamamlanmaktadır. Hayâlî Bey'in gazelinde ilk üç beyit Allah'a doğru seyri, dördüncü beyit fenâyı yani Allah ile seyri son beyit ise Allah'tan seyri anlatmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Ateş, Zeynep Şenda (2007). *Osman Hulusi Ateş ve Seyr u Sülûk Metodu*. Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cebecioğlu, Ethem (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Ceyhan, Semih (2011). "Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tacı ve Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet Risâlesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S.25 s. 113-172.
- Dağlar, Abdülkadir (2007). "Âyîneye Düşen Sır: "Nihânuz" Gazelini Şerh ve Tahlil Denemesi", *Turkish Studies*, Vol. 2/4 Fall, 2007, s. 308-320.
- Demirdaş, Öncel (2011). "Riyazet Eğitimi İle Gerçekleşen Manevî Olgunluk", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 11, S. 1, s. 79-90.
- Demirel, Şener (2003). "16. Yüzyıl Divan Şairlerinden Hayretî'nin Devriyye Benzeri Bir Gazeli'nin Açıklaması" *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 13, S.1, s. 89- 100.
- Eraslan, Kemal (1976). "Yesevî'nin Fakr-nâme'si", *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, s.45-134.



- Gölpınarlı, Abdülbaki (1963). *Alevi-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1977). *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Kara, Mustafa (2006). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kızıler, Hamdi (2004). *Câhidî Ahmed Efendi ve Tasavvuf Anlayışı*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Bilim Dalı.
- Köprülü, M. Fuad (2013). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Alfa Yay.
- Kurnaz, Cemal (1996). *Hayâlî Bey Divanı'nın Tahlili*, İstanbul: M.E.B Yayınları.
- Özkan, Ömer (2007). *Divan Şiiri Penceresinden Osmanlı Toplum Hayatı (XIV-XV. Yüzyıl)*, İstanbul: Kitabevi Yay.
- Öztürk, Yaşar Nuri (1989). *Kur'an-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf (İslâm'da Rûhî Hayat)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Selçuk, Bahir (2012). "Zatî'nin "Gördüm" Redifli Gazeli Üzerine Tasavvufî Bir Tahlil Denemesi", *ERDEM Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, S. 63, s. 205-222.
- Tarlan, Ali Nihat (1945). *Hayâlî Bey Divanı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Tatçı, Mustafa (1997). *Edebiyattan İçeri, "Niyazi-i Mısri'nin Devriyyeleri ve Devir Anlayışı"*, Ankara: Akçağ Yay.
- Tevfik, Rıza (1914). "Devriyyeler" *Peyam-ı Edeb*, nr. 25, 10 Mart 1330/25 Mart.
- Uludağ, Süleyman (1989). "Âlem", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, C.2, s.360-361.
- Uludağ, Süleyman (2008). "Riyazet", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, C.35, s. 143-144.
- Uludağ, Süleyman (2016). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yay.
- Yıldırım, Ali (2000). "Bakî'nin Devriyye Türünde Yazdığı Bir Gazeli", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 10, S.1, s. 207-215.

