

Yayın Geliş Tarihi/Submission Date 21.03.2018

Yayına Kabul Tarihi/Acceptance Date 10.04.2018

Kadriye YILMAZ*, Hatice GEZER**

Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûn'unun Kaynakları: Lilith'ten Leylâ'ya

Sources of Leyla vü Mecnun Written by Fuzuli: From Lilith to Leyla

ÖZET

Tamamen özgün bir metnin varlığı kuşkuludur. Her metnin, kendinden önceki metin/metinlerle bağının olması zorunlu gözükmektedir. Bu ilişkiler ağının, yüzeyde olanlarının yanında tespiti son derece güçleşenleri de bulunabilmektedir. Geleneği takip eden klasik Türk edebiyatının, özellikle aşk mesnevilerinin, birbiriyle yakın ilişkili metinler ağına sahip oldukları görülmektedir. Bu yazıda klasik Türk edebiyatın beğenilen aşk mesnevisi Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûn'una gidilmiş aynı adı taşıyan diğer bazı metinler ve daha derinlerde, mitolojik kaynaklarda anılan Lilith figürünün, metindeki gizli çağrışımları tartışmaya açılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Aşk, mitoloji, Lilith, mesnevi, Leylâ ve Mecnûn, Leylâ.

ABSTRACT

The existence of a completely original text is doubtful. It is imperative that each text has to be associated with the previous text / texts. These associations can be found to be extremely difficult to detect alongside those on the surface. It seems that our classical literature that follows the tradition, especially the love mesnevis, has a network of closely related texts. In this article, Leyla and Mecnun of Fuzuli, which is admirable love mesnevi of classical literature is focused, some other texts with the same name and more deeply, the hidden connotations in the text of the figure of Lilith which is known in mythological sources, are opened to discuss.

Keywords: Love, mytholog, Lilith, mesnevi, Leyla and Mecnun, Leyla.

* Yazışılan Yazar/Correspondence Author Dr. Öğr. Üyesi., Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili Ve Edebiyatı Bölüm Başkanlığı. kadriyeyilmaz@sdu.edu.tr.

** Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

Giriş

Efsaneler ve hikâyelerle yüzyıllardır anlatılagelen Leylâ ve Mecnûn aşkının gerçekliğine dair farklı düşünceler olmakla birlikte bu soru, henüz cevaplanamamıştır (Levend 1959: 2). Olaylar, M.S. yedinci yüzyılda Emevîler döneminde Abdülmelik b. Mervan'ın hilafeti zamanında Necd'de yaşayan Kays bin Mülevvah Âmirî (Mecnûn) ile Leylâ binti Sa'd Âmirîye'nin aşkına dayandırılır. Ancak henüz kesinleştirilemese de onların, kaynağı asırlar ötesine giden bir aşkı temsil ettikleri de söylenmelidir (Araslı 1958: 17, Ayan 2011: 9). Hikâyenin köklerinin daha derinlerde, M.Ö. 4000'lerde, Sümer (Tekin 2009: 185) ve Asur (İpekten 1996: 43)'da aranması da bundan dolayıdır. Türkçede bu efsaneyi ideale ulaştırın Fuzûlî'nin, Arap-Fars tarihçilerinin rivayetlerinden haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Şair, hikâye etmenin güçlüğüne anlatırken bu aşkla ilgili söylentileri tamamladığını ifade ettiği Nizâmî'nin sözlerini kullanır, hatta onun kaynaklarına da işaret eder¹:

*Bi'llâh ki ne hoş demiş Nizâmî
Bu bâbda hatm edüp kelâmı
“Esbâb-ı sühan neşât u nâzest
Zîn her dû sühan behâne-sâzest
Meydân-ı sühan ferâh bâyed
Tâ tab' süariî nümâyed
Der-germî-i rik u sahtî-i kûh
Tâ çend sühan reved be-enbûh”
Bir iş ki kılur şikâyet üstâd
Şâgirde olur rucû'ı bî-dâd*

Allah için Nizâmî bu hususta, sözün en güzelini söylemiş ve ne güzel demiştir: “Sözün söylenme sebebi, neşe ve nazdır. Söz bu ikisinden doğar. “Söz meydanı geniş olmalı ki, (şairlik) tabiatı orada binicilikteki ustalığını gösterebilir. Kumun sıcaklığı ve dağın sarplığı arasında söz ne zamana kadar sıkışıklık içinde gitsin? Üstadın şikâyet eylediği bir işi çırağa yüklemek adaletsizlik olur” (Doğan 2007: 102-103)

Çölün sıcaklığı ve dağların sarplığını taşıyan, içinde neşe ve nâz olmayan bu aşk hakkındaki rivayetler, Nizâmî'den (yazılış tarihi H.584/M.1188) yaklaşık iki yüz yıl

¹ Yazının bütününde Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn'undan yapılan alıntılarda ve günümüz Türkçelerinde Muhammet Nur Doğan'ın *Fuzulî Leylâ ve Mecnûn* çalışmasının 2007'deki yedinci baskısından yararlanılmıştır.

önce, Ebulferrec İsfehânî (ö.H.356/M.967) tarafından ilmî gerçeklere bağlı kalınarak nakledilir. Altı yüzyıl sonra Fuzûlî de bu tarihçinin ismini mesnevisinde açıkça vermez ancak “Dihkân-ı fasîh-i Fârsî-zâd” (Doğan 2007: 234, beyit 1223) ibaresi ile ona işarette bulunur (Yılmaz 2017). Fars asıllı olduğu bilinen İsfehanî (H.284-356), *Kitabı el-Egânî*’si ile Araplar arasında Leylâ hakkında bilinen gerçekleri de ilk defa kayda geçirendir (Abdelmaksoud 2004: 8-11, 23, 54). Bu kitapta Leylâ, Kays’ın onun için söylediği şiirde şöyle tasvir edilir:

*Beyaz, bembeyaz bir teni vardır
Gece doğan dolunay misalidir
Cemâlini çekemeyen pek çoktur
Gerçekten cemâl hased vesilesidir
Kara kaşlı kara gözlüdür
Sürmeye hiç ihtiyacı yoktur
Narin ve naziktir, ihtiyaç kadar konuşur
Konuştuğu zaman da seviyeli söz söyler (Abdelmaksoud
2004: 55-56).*

Bu aşka ilk defa tasavvuf rengi veren Nizâmî², mesnevisinde hangi kaynaklardan yararlandığını söylemez (Bertels 1951: 49) ancak o, *Fars’ın fasih dehkanı Arap halinden şöyle rivayet ediyor* (Nizami 2001: 154) sözleriyle İsfehanî’yi hatırlatır. *Aslolan Leylâ’dır onu unutma! / Fars asıllı hoş söyleyen dihkân, bu bahçeye şimşâdı böyle dikti* (Ayan 2011: 184, beyit 1183) derken Fuzûlî de bu tarihiye işaret eder. Nizâmî ve Fuzûlî’de yinelenen “dehkân/dihkân”ın bir anlamının da, Arap ve Acem padişahlarının kıssalarını bilen kişilere verilen bir unvan olduğu söylenmelidir (Sümer 1994: 9/290). Kısaca Fuzûlî, yalnızca Nizâmî’nin eserine değil onun daha önceki kaynaklarına, hikâyenin “dihkan”larından biri kabul edilen İsfehânî’nin nakillerine, Mecnûn ve İlahî aşkın gerisinde resmedilen Leylâ’nın âşıklığına ve “asl”ına vurgu yapar³.

İsfehanî’nin *Kitabı el-Egânî*’sinde anlatılan Leylâ, Kays’la aynı derecede aşk acısı çeken, ayrıca duygularını gizleme zorunluluğu da yaşamış bir kadındır. Bu,

² Buradaki tasavvuf anlayışı, Farstan önce Arap edebiyatında “uzrî aşk” ve “uzrî gazel”le de bağlantılıdır. Bilgi için Bk. Durmuş 2012: 261.

³ Aslında hikâyeye “dihkân”, “râvî”, “târîh-nüvis”, “efsâne-nüvis”, “kıssa-perdâz” gibi ibarelerle başlanması, diğer Leylâ vü Mecnûn’larda da tekrar edilen bir ortaklıktır. Bunlar arasında Behîştî (yazılış tarihi 1484’ten sonra), Celilî (yazılış 919/1514), Larendeli Hamdî (yazılış 949/1542), Sâlih Çelebi (yazılış 962/1555), Kafzâde Faizî (yazılış 1033/1624) sayılabilir. Bunlardan daha önce Nevâyî de râvîlere işaret eder ve hikâyeyi onların yarım bırakmalarından dolayı yazmış olduğunu dile getirir (Alî-şîr Nevâyî 1996: 87, beyit 583)

Leylâ'nın mısraları ile onun ağzından şöyle nakledilir:

*Mecnûn'un her halini ben de yaşadım
O aşkını haykırdı ben haykıramadım, sırrımı yuttum
(Abdelmaksoud 2004: 57).*

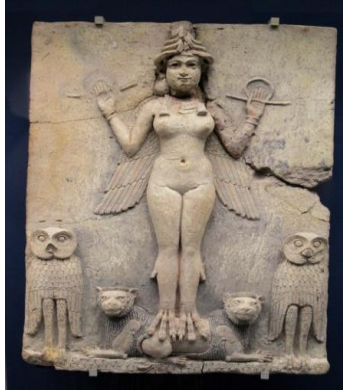
Hikâyeyi ilk defa Türkçe söyleyen Nevâyî de bu hikâyeyi okuyanların, Mecnûn gibi Leylâ için de göz yaşı dökceklerini düşünmektedir:

*Şek yok ki kaçan ki bu okulgay
Kim okkusa hâtırı bozulgay*

*Közdin çü akızsa eşk seyli
Mecnûn gibi yâd eterde Leylî (Alî-şîr Nevâyî 1996: 382)*

Leylâ'dan Lilith'e

Aşk, Mecnûn'u ve hikâyeyi var eden Leylâ'nın isminin, Eski Sümer'de fırtına ve rüzgâr, iki bin yıl sonrasında Babil-Asur kaynaklarında dişi şeytan ve rüzgâr hayaleti, Lilith'ten geldiği (Çığ 2017b: 53-54), İbrani ve Araplarda ise gece anlamında Laila'ya dönüştüğü bilinmektedir (Zingsem 2007: 15). Leylâ-Lilith isimlendirmesi, dinî ve mitolojik kaynaklarla bağ kurmamızı sağlayan bir ipucudur. Klasik edebiyat araştırmalarında İştâr, Astarte, Afrodit, Venüs, Beltis, Mylitta Atargatis, Artemis'a kadar götürülen Leylâ karakteri (Tekin 2009: 185), dinî ve mitolojik kaynaklarda Lilith'le de ilişkili düşünülmelidir.



Resim 1: Lilith'i gösteren kabartmanın görüntüsü⁴

⁴ Burney Rölyefi de denilen bu rölyefin Lilith'i, Ereşkigal'i ya da İştâr'ı mı sembolize ettiği bilinmemektedir.

Burada elbette mitolojiden edebiyata geçişin en eski örneği Gilgameş hatırlanmalıdır (Erkman-Akerson 2010: 50) Sümerlerde ilk kez, Lilith, aşk ve savaş tanrıçası İnanna'nın bahçesindeki kutsal *Huluppu*⁵ ağacının gövdesine yılan ve *Anzu* kuşuyla yerleştiği için Gilgameş tarafından kovulurken -küçük bir detay olarak- görülür. Bu durum, İnanna'nın onu düşüncelerinden sürgün etmesi şeklinde de yorumlanabilir:

*“İlk günlerde, en ilk günlerde
İlk gecelerde, en ilk gecelerde
İlk yıllarda, en ilk yıllarda
İlk günlerde, yaşamak için gerekli olan her şey, oluşmaya
başladığında
(...) Bu zamanlarda bir ağaç, tek bir ağaç, bir huluppu
ağacı
Fırat'ın kıyılarında kök saldı.
(...) [İnanna] Ağacı nehirden çekerek konuştu:
“Bu ağacı Uruk'a götüreceğim
Bu ağacı kutsal bahçeme dikeceğim.”
Kendi elleriyle ilgilendi İnanna ağaç ile
(...) Yıllar gitti; beş yıl, on yıl
Ağaç kalınlaştı
(...) O zaman evcilleşmeyen bir yılan
Yuvasını Huluppu-ağacının köklerine kurdu.
Ağacın dallarında Anzu-Kuş kuluçkaya yattı
Ve gövdesinde karanlık bakire Lilith evini inşa etti.
(...) Gilgameş cesur savaşçı Gilgameş,
Uruk kahramanı, İnanna'nın yanında yer aldı.
(...) Gilgameş eğitilemeyen yılanı öldürdü.
Anzu-kuş yavrularıyla dağlara uçtu.*

*ve Lilith evini yıkarak vahşi, ıssız yerlere kaçtı.” (Zingsem
2007: 17-20)*

Sümer yaradılış mitolojisinin aşk ve savaş tanrıçası İnanna'nın kovdurduğu Lilith, Babil'in aşk ve savaş tanrıçası olan İştâr'ın tapınağında ortaya çıkar.

⁵ Hullupu ağacının, Adem ve Havva hikayesindeki hayat ağacı veya bilgi ağacı olduğu, altındaki yılanın ise Havva'yı kandıran yılan olarak Tevrat'a girdiği düşünülmektedir (Çığ 2017b: 46)



Resim 2:Aslan üzerinde İştar kabartması; Babil dönemi (Rodney 1952: 212)

M.Ö. 2000'lerdeki Sümer tabletlerinde ağaç, yılan ve baykuş ile resmedilen Lilith, bin yıl sonrası İbranî kaynaklarında artık bir tanrıça değildir, Yahudilikte, Âdem-Havvâ hikâyesinde (Çiğ 2017: 48) ve sonrasında Hıristiyan anlatılarında aynı figürlere (ağaç, yılan) sahip ancak tamamen baştan çıkarıcılığın ve kötülüğün sembolü bir kadına dönüşmüştür (Fedai 2012: 84, Akyıldız Ercan 2013: 93). O, Havvâ'nın aksine Âdem'den yaratılmayıp onunla aynı anda ve aynı unsurdan var edilmiş, dirayetli ve bağımsız bir ilk kadın ve Âdem'in gerçek aşkıdır⁶.

⁶ Bugünün Anadolu'sunda da *alkarası*, *albastı* inancındaki bebeklere musallat olan ve onları öldüren ruhun varlığını, bu kötücül Lilith figürüyle ilişkilendirenler bulunmaktadır (Akyıldız Ercan: 2013: 95).



Resim 3: *Lilith Havvâ ve Adem'i kandırırken,*
Notre Dame Katedrali, Paris (Özbay 2013: 51)

Birçok araştırmacı bu konuda Âdem ile Havva kıssası arasında ilişki kurmakla birlikte Kur'ân'da böyle bir Lilith ve Havvâ ayrımı bulunmamaktadır. Kur'ân, Lilith'in adını anmadığı gibi Havvâ'yı da zikretmez (Harman 1997: 544). Toprakten yaratıldığını belirttiği Âdem'in, nefisinden yaratılmış olan bir eşten söz eder (en-Nisâ 4/1; el-A'râf 7/189; ez-Zümer 39/6). Onların birlikte Cennet'e yerleştirilmeleri ve oradan çıkarılışlarını anlatır (el-Bakara 2/35-38; el-A'râf 7/19-25; Tâhâ 20/117-123). Kur'ân'da, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin aksine, Cennet'ten çıkarılmanın sorumluluğu, sadece kadına yüklenmez, her ikisi de eşit bir şekilde sorumlu tutulur (Harman 1997: 545).

Araplarda, Leylâ'nın masumiyet yanında karanlık ve geceyle anılmasında, Sümer ve sonrası bazı kaynakların etkisi bulunmalıdır. İslâm sonrası klasik mesnevilerde Leylâ'nın, Mecnûn'u delirterek aklını kaybetmesine sebep olması, onun için kabilelerin savaşmaları, Lilith'in dönüştürülen, karanlık tarafı ile bağıntılı düşünülmelidir. Klasik edebiyatımızda Leylâ ve Mecnûn hakkında yüzyıllarca aktarılagelen mazmunların "gelenek"ten gelmesi gerçeğinde, geleneğin de farklı farklı kaynaklardan beslenebildiği ve menşei dahi belirlenemeyen, değişen çağrışımları olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Fuzûlî, metninde Leylâ, Havvâ ve Lilith'e bir pencere açmamıza imkân sağlar. O, Kur'ân'da olduğu gibi Lilith ve Havvâ ayırımına gitmez. Leylâ'nın güzelliğinin cazibesi kadar Lilith hatta kandırılan Havvâ kadar tehlikeli oluşunu, Mecnûn üzerinde göstererek onu ikileme düşürdüğü sahnelerde ortaya koyar. Bu bakımdan

Fuzûlî'nin asırlar boyunca gelişen algılardan seçerek yarattığı Leylâ karakteri, bir yönü ile Lilith ve Havvâ'dan farklı değil, en az onlar kadar etkileyicidir. Klasik edebiyat içinde Fuzûlî'nin kurguladığı Leylâ, idealdir yani son derece masum, güzel ve iyidir, ancak ona ulaşmanın kötücül olabileceği, bir başka Leylâ'yı da var eder. Leylâ'nın güzelliğinden çirkinliğin doğabileceği paradoksunu şair, Kays'a otorite bir kadın olan kendi annesinin ağzından söyleterek kahramanını, dolayısıyla biz okurunu da ikilemede bırakır:

*Cân verme gam-ı aşka ki aşk âfet-i cândur
Aşk âfet-i cân olduğu meşhûr-ı cihândur*

*Sûd isteme sevdâ-yı gam-ı aşkda hergiz
Kim hâsıl-ı sevdâ-yı gam-ı aşk ziyandır*

*Her ebru-yı ham katlıne bir hancer-i hûn-rîz
Her zülf-i siyeh kasduna bir ef'î yılandır*

*Yahşi görünür sûreti meh-veşlerün ammâ
Yahşi nazar etdükde ser-encâmı yamandır*

*Aşk içre azâb olduğın andan bilürem kim
Her kimse ki âşıkdur işi âh u figândur*

*Yâd etme kara gözlülerün merdüm-i çeşmin
Merdüm deyüp aldanma ki içdükleri kandur*

*Ger derse Fuzûlî ki güzellerde vefâ var
Aldanma ki şâir sözi elbette yalandur*

Aşk derdine can verme; çünkü aşk cana ziyandır. Aşkın can afeti olduğu, cihanda herkese ayandır. Aşk derdi sevdasından asla fayda bekleme; çünkü, aşk derdi alış verişinin sonu ziyandır. Her hilâl kaş, katlin için kan dökücü bir hançer; her siyah zülûf, canına kasteden engerek cinsi bir yılandır. Ay yüzlülerin çehreleri güzel görünür ama; iyi düşünülürse, işin sonu yamandır. Aşkta azap olduğunu şundan bilirim ki; her kim âşık olduysa, işi ah ve figandır. Kara gözlülerin göz bebeklerini sakın anma! "Bebek " deyip de aldanma; çünkü içtikleri hep kandır. Eğer Fuzulî "güzellerde vefa var" derse, aldanma; çünkü şair sözüdür bu, elbette yalandur (Doğan 2007: 190-193).

Annesi tarafından oğluna hatırlatılan kadınlar hakkındaki bu endişeler, aşkı güzel gösteren şairi de bir paradoksa düşürmüş ve Leylâ'yı ürkütücü tarafları ile verdikten sonra, son beyitte *Ger derse Fuzûlî ki güzellerde vefâ var / Aldanma ki şâir sözi elbette yalandur* diyerek bütün söylediklerini çürütmüş ve şiir/şair üzerinden de yeni bir ikileme kapı açmıştır. Bunu mantık diliyle de söylemek mümkündür: Leylâ çirkinse, bunu söyleyen bir şairse, şairler yalancıysa, o halde Leylâ çirkin değil, güzeldir ya da *Bütün x'ler yalancıysa, x diyorsa p=q, o halde p değildir q.*



Resim 4: Leylâ ve Mecnûn çölde. Fuzûlî, *Leylâ vü Mecnûn*, y. 116. Bibilothèque Nationale de France, Turc 316

Aslında hikâyenin bütünü bu türden karşıtlıklara dayanmaktadır. Bu, mesnevideki diğer birçok olayla da sezdirilir. Mecnûn, çölde tuzağa düşmüş bir ceylan görür ve ona acır, ceylanı bırakması için avcıya yalvarır. Avcı, ona ceylanın kurtulmasının, kendi çocuklarının ölümü olacağını söyler (Doğan 2007: 224-228). Burada ceylan, Leylâ'yı temsil eder ve ona kavuşmanın daha acı bir ayrılığa sebep olacağı okuyucuya hissettirilir (Fizilok 2017: 6). Mecnûn, Leylâ'dan uzak kalmakla sınanır. Bunun, Leylâ'nın varlığı üzerinden gerçekleşmesi, Leylâ'yı istenmeyen ve kötücülle yan yana düşündürmeye sebep olmuştur. Bu kanıda bir kuşku, daha doğrusu bir eksik olduğunu Fuzûlî en başta, dibâcesinde de sorgular. Çevrelerinde anne, baba, arkadaş gibi, aklını kaybeden Mecnûn'u ve Leylâ'yı anlamayanlar, yadırgayanlar

olabilir. Bunlar, nasihat hatta hilelerle aşklarına engeller de koyabilirler. Ancak beklenen, bütün bu olumsuzluklara rağmen Mecnûn'un nefsinden, Leylâ'nın da kendi maddi cisminden kurtuluşa kavuşmasıdır (Doğan 2007: 24-27).

Fuzûlî, sık sık okuyucusunu Leylâ'yla yüzleştirir ve onu suçlamaktan alıkor. Mesnevisinin ilk cümlelerine onun adıyla başlar, hikâyede Mecnûn'dan önce ilk aşk gazelini söyleyen de Leylâ olur:

*Dutsam taleb-i hakikate râh-ı mecâz
Efsâne behânesiyle arz etsem râz*

*Leylî sebebiyle vasfun etsem âgâz
Mecnûn dili ile etsem ızhâr-ı niyâz (s. 24)*

*Bu gazel Leylî dilindendür
Felek ayırdı meni cevr ile cânânımdan
Hazer etmez mi aceb nâle vü efgânımdan*

*Oda yandurmasa bir şu 'le ile nüih feleği
Ne biter âteş-i âh-ı dil-i süzânımdan*

*Gam-ı pinhân meni öldürdi bu hem bir gam kim
Gül-ruhum olmadı âgeh gam-ı pinhânımdan*

*Âh idi hem-nefesüm âh ki ol hem âhir
Çıhdı ikrâh kılup külbe-i ahzânımdan*

*Men ne hâcet ki kılâm dâğ-ı nihânım şerhin
Âkıbet zâhir olur çâk-i giribânımdan*

*Hak bilür yâr değül cân ü dilümden gâib
N'ola ger gâib ise dâde-i giryânımdan*

*Cân eğer çıhsa tenümden eser-i mihri ile
Eser-i mihri sağınman ki çıkar cânımdan*

*Lutf edüpsen meğer ey bâd bu günden beyle
Veresen bir haber ol serv-i hırâmânımdan*

*Ey Fuzûlî gam-ı hecr ile perişândur hâl
Kimse âgâh deĝül hâl-i perişânumdan (s. 148)*

Mensur Dibâce'sinde de Fuzûlî, daha öteye *hakikat Sırrı Leylâ'sı* ile ruh *Mecnûn'un* karşılaşmasına giderek hikâyeyi ilk yaratılışa kadar taşımaktadır:

“İlâhî Leylî-i sırr-ı hakikat serâ-perde-i vahdetten iktizâ-yı zuhûr edüp tecellî-i cemâliyle fezâ-yı sûreti müzeyyen etdükde ve Mecnûn-ı rûh ser-geşte-i bâdiye-i gaflet iken ol şa‘şa‘a-i cemâli görüp inân-ı ihtiyârı elden getdükde”

İlâhî! Hakikat sırrı Leylâ'sı vahdet perdesi arkasından görünmesi gerekip, güzelliğinin tecellisiyle suretler fezasını süslediğinde ve ruh Mecnûn'u gaflet çöllerinde şaşkın bir halde dolaşmakta iken (s.2-3).



Resim 5: Leylâ ve Mecnûn'a mektepte. Fuzûlî, Leylâ vü Mecnûn, y. 24. Bibilothèque Nationale de France, Turc 316

Leylâ sadece, güzelliği cisminde taşıyandır, bu gerçek ise Leylâ'nın kendisi için dahi mücadele ister ve zordur. Leylâ'yı, mutlak güzelliğin ışığını yansıttığı için kutsalla birlikte görür:

Neş'e-i aşkunladur Mecnûn sürûdı sûz-nâk
Pertev-i hüsnünledür Leylî cemâli nâzenîn (s.46, beyit
113)

Bu bakımdan V. Holbrook'un Leylâ'yı Fuzûlî'nin sadece biçim olarak algılattığı şu görüşü eksiktir:

“Fuzulî'nin Leylâ'sı Mecnûn'un Tanrı eğretilemesiydi; sonunda Mecnûn sevdiği göstergeyi onun gösterilenine ulaşmak için geride bırakmıştı: Kız Tanrı'nın insan kılığına girmiş haliydi ve Mecnûn Leylâ'yı biçimsel bir kılıf diye reddetmişti.” (Holbrook 1998: 261).

Gerçekten de o, biçim yahut cisimdir. Ancak hikâye boyunca o da Mecnûn kadar hatta ondan daha gerçek planda (Araslı 1958: 36) kendisini var etme ve tamamlama çabasını taşıyan bir cisimdir. Bu aşk uğrunda, Mecnûn'dan daha önce canı veren de o olur.

Mesnevinin sonunda Fuzûlî, bir kere daha *cennet* çağrışımına gidip bu duruma netlik kazandıracak Leylâ'nın ve ardından Mecnûn'un ölümü üzerine, arkadaşı Zeyd⁷'in, onların kabrinde uyuyakaldığı bir gece her ikisini cennette birlikte ve neşe içinde görmesiyle hikayeyi sonlandıracaktır (Doğan 2007: 536-538). Yani hikâye dibacede yer aldığı gibi başa ve Cennet'e dönecek, ayrılıkta değil, bir olmada tamamlanacaktır.

İzhâra gelüp rümûz-ı vahdet
Vahdetde tamâm olup hikâyet (s.548, beyit 3086)

⁷Aslında Zeyd karakteri, Nizâmî'de bulunmamakla birlikte hikâyeye ilk defa Nevâyî tarafından dâhil edilir. Nevâyî'de Zeyd, Leylâ'nın kabilesinden olup Mecnun'a Leyla'nın kendi aşireti tarafından öldürüleceği haberini veren bir rüya tabircisidir (Bertels 1951: 60). Fuzûlî'nin de onu rüya ile ilişkili bir sahnede göstermesi Nevâyî'ye dayandırılabilir.

Sonuç

Bütün metinlerde kendilerinden önce yazılmış metinlerin, kültürde var olan unsurların, en eski mitolojilerin, inanışların ve dinlerin izlerinin bulunduğu muhakkaktır. Meselâ, Divan edebiyatındaki mazmunlar bu türden metinler arası ilişkilerin en güzel örneklerinden biri sayılabilir.

Mesnevi metinlerimiz için de aynı durum geçerlidir. Bu metinlerin daha başında yer alan eserin yazılma sebebinin açıklandığı sebab-i telif veya sebab-i nazm-ı kitâb bölümleri de açıkça göstermektedir ki klasik aşk mesnevilerimiz son derece girift bir ilişkiler ağına sahiptir. Ayrıca yazar, kendinden önce aynı konuyu aynı adla işleyen diğer metin ve yazarları belirterek etkilendiği ve beslendiği kaynaklarla da bağ kurmamıza vasıta olur. Leylâ ve Mecnûn mesnevilerinde de aynı anlayış geçerli olup Nevâyî'nin Nizâmî, Hüsrev Dehlevî ile Süheylî'yi; Celîlî'nin Nizâmî, Hüsrev Dehlevî, Câmî ile Hatîfî'yi; Hakîrî'nin Nizâmî, Hüsrev ile Hatîfî'yi; Fuzûlî'nin Nizâmî'yi; Hamdî'nin Nizâmî, Câmî ile Nevâyî'yi vd. gibi örnek aldıklarını beyan ettikleri görülmektedir. Genellikle Nizâmî modelinde birleşen ve birbirine son derece benzeşen bu metinler, bazı teknik özellikler (sâkiye hitap, formlar arası geçiş, sözün tamamlanması bölümlerin ilave edilmesi gibi) ve küçük motif değişiklikleri yapılarak şairler tarafından tekrar tekrar kaleme alınmıştır. On beşinci yüzyılda sekizden, on altıncı yüzyılda iki katına çıkmaları -ki sonrasında asla bu ölçüde yazılmamışlardır- dolayı, Fuzûlî'nin de içinde yer aldığı ve mesnevisi ile mührünü vurduğu dönemi, mesnevinin Leylâ ve Mecnûn çağı kabul edebiliriz. Bu duruma bağlı dönemin, Osmanlıda aşk modasını da gösterdiği muhakkaktır.

Arap'tan Farsçaya ve oradan da Türkçeye geçen bu hikâyenin açık yazılı rivayet ve metinleri dışında binlerce yıl daha derinlerde akan gizli çağrışımlarının varlığından söz edilemez mi? Fuzûlî'nin analogilere rağmen Lilith mitolojisinden doğrudan bir etki almadığı görülmektedir ancak dil ve toplum tarafından aktarılan benzer motifleri eserine taşıdığı da anlaşılmalıdır. Leylâ'nın Sümer'den bu yana gelen Lilith gibi ruhun, güzellik karşısındaki arzu ve korkularını temsil ettiğini söylemek yanlış olmaz. Bunun yanında Leylâ'nın içinde koruduğu aşkı da göz ardı etmemek gerekir. Yarattığı bütün şüphelere rağmen Lilith'ten sonra Leylâ'nın yani sevilen, aynı zamanda seven kadının anlatılar yoluyla insanlığın zihninde tekrar tekrar tasavvur edilip söyleneceği muhakkaktır. Fuzûlî'nin başarısı da buradadır, çünkü o, Mecnûn kadar Leylâ'nın da kendi dilinden kendisini ifade etmesine (mum, pervane, bulut ve sabah rüzgârî ile konuşturması ve söylediği gazeller ile) imkan sağlamıştır.

Kaynakça

- Abdelmaksoud, Belal Saber Mohamed (2004). *Leylâ ile Mecnûn Mesnevisinin Arap, Fars ve Türk Edebiyatı'nda Ele Alınış Biçimi ve Larendeli Hamdî'nin Eseri*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Akyıldız Ercan, Cemile (2013). "Mitolojide Çocuk Katili Kadınlar: Lilith, Lamia, Medea", *Journal of World of Turks*, Vol 5, No.1, 89-103.
- Alî-şîr Nevâyî (1996). *Leylî vü Mecnûn*. Ülkü Çelik (Haz.), Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Araslı, Hamit (1958). " *Leylî ve Mecnun Hakkında* " TDAY Belleten, s.17-39.
- Ayan, Hüseyin (2011). *Fuzûlî Leylâ vü Mecnûn*. (5. Baskı). İstanbul: Dergâh.
- Bertels, E. (1951). " *Alî Şîr Nevâî, Leylî ve Mecnûn*", (çev. Mirza Bala), *Türkiyat Mecmuası*, IX, s. 47-64.
- Doğan, Muhammet Nur(2007). *Fuzulî Leylâ ve Mecnun*, 7. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çığ, Muazzez İlmiye (2017). *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sumer'deki Kökeni*, 44. Basım, Ankara: Kaynak Yayınları.
- Çığ, Muazzez İlmiye (2017b). *Bereket Kültü ve Tapınak Fahişeliği*, 14. Basım, Ankara: Kaynak Yayınları.
- Durmuş, İsmail (2012). "uzrî aşk", **DİA**, C.42, İstanbul: *Türkiye Diyânet Vakfı*, s. 259-261.
- Erkman-Akerson (2010). *Edebiyat ve Kuramlar*, İstanbul: İthaki Yayınları
- Fedai, Özlem (2012). "Tanzimat Romanında Lilith'in Ruh İkizi Bir 'Femme Fatale' Olarak Zehra", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, S.7. s.79-93.
- Harman, Ömer Faruk (1997). "Havvâ", **DİA**, C.17, İstanbul: *Türkiye Diyânet Vakfı*, s. 542-545.
- Nizami (2001). *Leylâ ile Mecnun*. Ali Nihat Tarlan (Çev.). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Özbay, Ender (2013). "Adem-Havva-Lilith Figürleri İzleğinde Bir Olanaksızlık Miti: Aşk", *İdil Dergisi*, C. 2, Sayı 10, 40-58.
- Rodney, Nanette B. (1952). "Ishtar The Lady of Battle", *The Metropolitan Museum of Art Bulletin, New Series*, Vol. 10, No. 7, pp. 211-216.
- Tekin, Gönül (2009). "Divan Edebiyatındaki Bazı Motiflerin Mitolojik Kökenleri". *Türklük Bilgisi Araştırmaları / Journal of Turkish Studies* 33/2. Harvard: Harvard University.

Yılmaz, Kadriye vd., (2017). “Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn'unda Anlatı Düzlemleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 42, s.113-130.

İnternet Kaynakları

Filizok, Rıza. “Metin Analizi III”, <http://www.ege-edebiyat.org/docs/635.pdf>
(erişim tarihi: 28.12.2017)

Fuzûlî, **Leylâ vü Mecnûn**. Bibilothèque Nationale de France, Turc 316,
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84272029/f10.item.r=turc%20316>
(Erişim Tarihi: 16.03.2018)