



ENDERUNLU VÂSIF'IN "GÖNLÜMDEKİ" REDİFLİ GAZELİNDE TASAVVUFÎ SÖYLEM*

*Ahmet DOĞAN***

ÖZET

Divan edebiyatının son dönem şahsiyetlerinden olan Enderunlu Vâsif, isminin geçtiği hemen bütün kaynaklarda, yüz yıl önce Nedim'in açmış olduğu çığırda yürüyen bir şair olarak tanımlanır. Kendisinden "Nedim'in basit bir kopyası" olarak bahsedilen ve kimi zaman "Nedimâne" söyleyişteki zarafetten uzaklaşarak bayağılığa düştüğü kaydedilen Enderunlu Vâsif'in, şiirlerinde daha çok umursamaz, zevke ve eğlenceye düşkün, hayatı ciddiye almayan bir kişilik sergilediği söylenir. Ancak "eski terbiyenin yetiştirdiği orta seviyede bir adam" olarak değerlendirilen ve eseri "her şeyden evvel bir zevk çözülüşünün vesikası" olarak görülen Enderunlu Vâsif'in zaman zaman, devrin sosyokültürel yapısında görülmeye başlanan değişim ve dönüşümün sebep olduğu ruhsal sıkıntılarını, tasavvufi söylemle dışa vurarak, sufizmin asûde iklimine sığındığına da şahit olunur.

Enderunlu Vâsif, sıklıkla vurgulanan müstehzî, pervasız, laubali tavırların yanında, bazı şiirlerinde hayatı ve sanatı aynı nispette ciddiye alan vakur ve mütevekkil bir tip hatta "terk" ve "azadelik" peşinde koşan bir sufi olarak oldukça farklı ruh hâlleri ile karşımıza çıkar.

Vâsif'in şiirlerinde görülen bu durum okuyucuda, şiirlerin iki ayrı şair elinden çıkmış izlenimini dahi uyandırır. Enderunlu Vâsif'in ruh dünyasında ve şiirlerinde görülen bu ikircikli yapıyı "gönlümdeki" redifli gazelinde daha net görmek mümkündür. Adeta zahirî ve batınî iki ayrı "ben" algısının ortaya konulduğu gazelde şair -beklenenin aksine-tavrını, "batınî ben"den yana koyarak gazeli tasavvufi bir derinlikle dikkatlere sunar.

Anahtar Kelimeler: Enderunlu Vâsif, tasavvuf, gazel, "gönlümdeki"

SUFISTIC DISCOURSE IN "GÖNLÜMDEKİ" RHYMED GAZELLE BY ENDERUNLU VASIF NAMED

ABSTRACT

In all sources he is mentioned, Enderunlu Vasif, one of the last period figures of Divan literature, is defined as a poet followed in wake that Nedim marked a century ago. Enderunlu Vasif is regarded as "a simple imitation of Nedim" and said to be mundaneness when he

* Bu makale 01-03 Temmuz 2011 tarihleri arasında Antalya'da "Prof. Dr. Haluk İpekten Hatırasına" düzenlenen "VII. Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu"nda sunulan bildirinin genişletilmiş hâlidir.

** Yrd. Doç. Dr., Ahi Evran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: ahmetdogan@ahievran.edu.tr

digresses the grace of Nedim-like discourse. In addition, he is said to have presented a hopeless, debauched, bohemian personality in his poems. But Enderunlu Vasıf, is evaluated as “a man at a moderate level who trained with the former discipline” and his work as seen in “above all certificate of disintegration to enjoy”. From time to time we witness that he shelters the peaceful climate of Sufism by expressing the spiritual alienation caused by the sociocultural changes of his era in Sufistic discourse. Enderunlu Vasıf’s the attitudes of cynical, reckless and unbuttoned is as well as is seen as one who is equally caring of the life and art. For this reason, he appears as two different mood.

This situation creates the impression that the poems were written by two different poets. It is possible to observe this ambivalent structure, seen both in feelings and poems of Enderunlu Vasıf, in “gönlümdeki” rhymed gazelle more distinctly. In the poem, virtual and esoteric “I” perception is revealed; and contrary to expectations, by addressing “esoteric I”, gazelle is presented to attention in sufistic profundity.

Key Words: Enderunlu Vasıf, sufism, gazelle, “gönlümdeki”

Giriş

Enderun’da yetişmesi münasebetiyle edebiyatımızda daha çok Enderunlu Vâsıf olarak anılan Osman Vâsıf Bey, ömrünün büyük kısmını sarayda geçirmiş bir Osmanlı şairidir. On sekizinci yüzyılın ortalarında (1750-51) doğduğu tahmin edilen ve on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreği biterken (1824) hayata gözlerini yuman Vâsıf’ın (Gürel 1999: 27), yaşadığı dönem itibarıyla, artık çözülmüşe sürüklenen Osmanlı Devleti, bir felaketin eşliğinde sancılı bir değişim sürecinden geçmektedir. Sarayda bulunması sebebiyle oldukça yakından şahitlik ettiği bu manzaranın, Vâsıf’ın ruhunda derin izler bıraktığı muhakkaktır.

Vâsıf, ömrünün büyük bir bölümünü sarayda geçirdiğinden III. Mustafa (1754-1774), I. Abdülhamit (1774-1789), III. Selim (1789-1807), IV. Mustafa (1807-1808) ve II. Mahmut (1808-1839)’un saltanatlarını yakından görme imkânı bulmuştur. Onun, Galata Sarayı’ndaki eğitim hayatından sonra uzun bir süre uzak kaldığı saraya yeniden döndüğü (1789) III. Selim’in saltanat yıllarında Osmanlı Devleti, yeni bir dünyanın (Nizâm-ı Cedîd) eşliğindedir. Nizâm-ı Cedîd (yeni düzen)’i ihdas etmek gayesiyle okullar açan, Avrupa’dan subaylar getiren III. Selim, Londra, Paris, Viyana, Berlin gibi Avrupa’nın değişik şehirlerinde daimi sefirlikler açarak “Batı” ile doğrudan teması geçilmesini sağlamış ve bundan sonraki süreçte kurtuluş, Avrupa şehirlerinden dönen sefirlerin yazdığı sefaretname ve layihalarda aranmıştır.

Devletin yüzünün resmen ‘batı’ya çevrildiği ve ‘batı’ ülkeleriyle sıcak ilişkilerin tesis edilmeye çalışıldığı bu dönemde Osmanlı’nın Avrupa’ya gönderdikleri gibi Avrupa’dan İstanbul’a gelenler de olmuştur. Ordunun düzene sokulması için davet edilen subayların yanı sıra, ressam, mimar, arkeolog gibi sanatkarlar, âlimler, doktorlar, tali’in ve sergüzeşt merakının İstanbul’a düşürdüğü gözü pek iş adamları Galata ve Beyoğlu’nu doldurmuştur (Tanpınar 1976: 59). Yerli halk ile temas hâlinde olan bu yabancı nüfusun etkisiyle İstanbul’un bir köşesinde kapalı olarak mevcut bulunan Avrupalı hayat, yayılma imkânı bulmuştur. İki ayrı yaşam tarzının net bir şekilde sergilendiği bu dönemde, memlekette zevk ve umumî hayat temayülleri, daha ziyade eskinin içinde kalmak şartıyla, yabancı unsurlarla zenginleşerek yavaş ama daima hissedilir bir şekilde “Garb”a doğru gitmiştir. Öyle ki görünüşte Hatice Sultan’ın yalısının bahçe mimarisini tanzim eden Melling, hakikatte bütün bir garp zevkini, yerli hayatın harfimine sokmuştur (Tanpınar 1976: 59).

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3, Summer, 2012

III. Selim'in Nizâm-ı Cedîd (yeni düzen) faaliyetleri, Kabakçı Mustafa İsyanı (1807) ile inkıtaya uğrasa da "müceddid" padişahın ettiği yenilik tohumları, bir müddet sonra yeşerir ve halkın adını "gavur" a çıkarması pahasına, II. Mahmut'la birlikte artarak devam eder. Dışarıda uzun süreli savaşlarla, içeride isyan ve ayrılık hareketleriyle baş edilmeye çalışıldığı bu dönemde, yürütülen yenilikler, hakikatte bir medeniyet dairesinden öbürüne geçmek, asırlardan beri inanılmış ve uğruna mücadele edilmiş değerler dünyasından ayrılmak anlamını taşır (Tanpınar 1976: 64).

Vâsıf'ın, yaşadığı dönem itibarıyla şahitlik ettiği bu inkıraz yıllarının, toplumun ve özellikle sanatçının ruh dünyasında sebep olduğu infiallerin belki de en güzel ifadesini onun yakın dostu Keçecizade İzzet Molla'nın:

Bir mevsim-i bahârına geldik ki 'âlemin

Bülbül hamûş havz tehî gülistân harâb

(Ceylan 2005: 360)

mısralarında buluruz.

Devletin, siyasi ve sosyal alanlarda girişmiş olduğu topyekûn değişim hareketinden - devlet eliyle olmasa da- sanat da nasibini alır. Zira "sanat, cemiyetin ifadesidir ve her zaman aynı kıymetleri aksettirmese de büyük manasında onu uzaktan veya yakından daima takip eder" (Tanpınar 1976: 79). Bu dönem şiirinde görülen değişimin temelinde -Şeyh Gâlib gibi birkaç şair istisna- Lâle Devri'nin sefahat dolu yaşamını ve hayat algısını şiirine yansıtarak geleneğin sınırlarını esneten Nedim'in, o şuh üslûbu ve mahalli söylemi başat öge olarak karşımıza çıkar. Nedim'in yaşadığı dönem pek de tasvip edilmeyen bu yenilikçi ruhu, zamanla yatağından taşan bir nehir gibi geleneğin pek çok unsurunu tahrir ederek akar ve geride adeta toparlanması mümkün olmayan bir enkaz bırakarak Vâsıf'a ulaşır.

Geleneğin vakur, mütefekkir ve mistik ciddiyete sahip olan şairlerinin yüzyıllar içerisinde kazandıkları zevk asaleti ve teksif kudretinin aksine bu dönem, "vakar-ı şi'r-i Osmanîye muğayeret" eden Nedim muakkiplerinin (Özgül 2006: 615) elinde gelenek, çözüldür. Şiirde, bayağılıktan öteye geç(e)meyen bir yerlilik zevki, değerlerin zayıflamasıyla ortaya çıkan bir sensüalite teşhiri, söyleyecek hiçbir şeyi olmayan insanların vakit geçirmek için yaptıkları konuşmalarını andıran bir yarenlik edası (Tanpınar 1976: 77) hâkim olur. İlhamın kelime oyunlarından öteye geçemediği, duygu derinliğinin ve hayal zenginliğinin kaybolduğu bu dönemde, Tanpınar'ın deyişiyle, sanki bütün pınarlar kurumuş ve insan adeta çirliçiplak kalmıştır. Bu dönem, hayat karşısındaki gayrı şahsî ve ağır başlı duruşunu birdenbire bırakan şair (1976: 77) ve bütün bir cemiyet, tıpkı bir sarkaç gibi gelenekle yenilik arasında gidip gelmekte ve kendisine bir yer edinmeye çalışmaktadır.

Bu ikilem içerisinde her geçen gün daha çok eriyen geleneğin, yerini yeniliğe terk etmesi mukadderdir. Bu mukadderat karşısında tercihini Nedim'in açmış olduğu yolda yürüyenlerden, yeniden ve yenilikten yana kullananlardan biri de Vâsıf'tır:

Cem gitti ise gam yeme ey pîr-i mey dahi

Bu bezm-gâh-ı 'işrete çok Cem gelir gider

(Vâsıf, G. 25/7)

Vâsıf'ta Nedim'in tesiri, adeta şahsiyetinin hareket noktası olarak görülür. Öyle ki kimi taklit ederse etsin, hangi şiir nev'inde yazarsa yazsın, onun hayata bakışında ve dil karşısındaki duruşunda hep Nedim'e bağlı bir taraf bulunur (Tanpınar 1976: 81). Ancak Nedim'de görülen şehirli zarafet, onda yerini çoğu kez bayağılığa bıraktığından Vâsıf, Nedim'in basit bir kopyası olmaktan öteye gidemez (İpekten 1989: 9). Eski terbiyenin yetiştirdiği orta seviyede bir adam

Turkish Studies

olarak değerlendirilen ve eseri her şeyden evvel bir zevk çözümlüğünün vesikası olarak görülen Vâsıf'ın (Tanpınar 1976: 84) sanatı ve edebî kişiliği hakkındaki verilen bu tarz hükümler üzerinde neredeyse tüm kaynaklar hemfikirdir.

Günlük hayatı ve sokağın dilini azami ölçüde şiire sokan Vâsıf'ın, divanında geleneksel değerleri hafife alan, müstehzi bir tavırla söylenmiş basit mısraların, kimi zaman edep sınırlarının zorlandığı bayağı ifadelerin oldukça fazla olduğunu söylemek mümkündür:

Hatı geldikde o gül-rûya sarıldım yatdım
Düşünüp ağladığım günleri güldüm yatdım
(G. 82/1)

Fursatdır amân olmadan ol şûh hat-âver
Öp okşa sıkıştır ısır em la'lini sık sık
(G.70/4)

Vâsıf, öneklere görülen bu müstehzî, pervasız, laubali tavırların yanında, bazı şiirlerinde hayatı ve sanatı aynı nispette ciddiye alan vakur ve mütevekkil bir tip olarak oldukça farklı bir ruh hâliyle de karşımıza çıkar (Gürel 1999: 42). Öyle ki divanında renkli hayaller ve derin manalarla yüklü; oldukça akıcı olan mısralarla karşılaşan okuyucu, şiirlerin farklı iki şair elinden çıktığı izlenimine kapılır (İpekten 1989: 9).

O gül-endâm bir al şâle bürünsün yürüsün
Ucu gönlüm gibi ardınca sürünsün yürüsün
(Kt. 72/1)

Ne beyân-ı hâle cür'et ne figâna tâkatim var
Ne recâ-yı vasla gayret ne firâka kudretim var
(G. 24/1)

Vâsıf'ın bu türden kaleme aldığı şiirlerinde görülen kelime seçimindeki titizlik, ifade edişteki zarafet ve ahenk yanında, anlamın da daha mistik, mütevekkil ve ağır başlı çağrışım ağlarıyla örüldüğüne şahit oluruz. Şiirlerine yansıyan iki ayrı ruh hâli dolayısıyla Vâsıf'ın, iki ayrı devrede değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen Rahşan Gürel'e göre, onun gerçek şahsiyetini ağırbaşlı bir üslubun ön plana çıktığı ikinci devre şiirlerinde buluruz (1999: 42).

Vâsıf safâ-yı hâtırım âzâdeliktedir
Arz etseler manâsıb-ı kevnî hep istemem
(G. 79/6)

Şiirlerinde zaman zaman uslanması gerektiğine dair imalarla, oldukça samimi denebilecek pişmanlıklarla, Allah ve resulüne iltica eden Vâsıf, yakın arkadaşı İzzet Molla'nın söylemine göre, ömrünün sonlarına doğru yazdıklarının büyük bir kısmını yakmıştır:

Mîr Vâsıf dem-i fevtinden olunca âgâh
Yaktı âsârını da cân-ı ehîbbâ gibi âh
Düşmen-i şöhret imiş ancak o dervîş-nihâd
Bu kadar olsa olur mahv-ı vücûd eyvallâh

Turkish Studies

(Ceylan 2005: 320)

Vâsîf'ın mezar taşında da bulunan bu şiirde bahsedilen "âsârını yakma" eylemine girişmesi, bir pişmanlık psikolojisi içinde değerlendirilir. Muhtemelen çok hafif, edep sınırlarını zorlayan, bayağılığa düştüğü şiirlerini yakan Vâsîf'ın (İpekten 1989: 14) bu meyanda, ölmeden evvel bir nefis muhasebesine giriştiğini gösteren beyitlerine rastlamak mümkündür.

Gözün aç göz göre aldanma Vâsîf reng-i fânîye
Yarın ukbâda bugün nefesine uyanlar ağlarmış

(G. 59/8)

Gerçek mutluluğun, fani olan her şeyden alakayı keserek "âzâde" kalmakta olduğu idrak eden ve bu uğurda, "şeh-râh-ı târîkatde" yol alanlarla ittifak ettiğini söyleyen Vâsîf, Hak'ta mahv olmayı diler:

Avn-i Hakk ile atıp dilden enâniyyetimiz
Hak'da mahv olmadır ez-cân ü gönül niyyetimiz

(Kt. 3/1)

Dünyayı tasavvufî bir söylemle "nakş-ber-âb" olarak nitelendiren ve dünyalık herhangi bir şey için 'dergeh-i mahlûka arz-ı niyâz' etmeyecek kadar gönlü tok olan Vâsîf'ın, şiirlerinde görülen müstağni ve mütevekkil bu sufi duyarlılığını, "gelenek" in içerisinde, değişen ölçülerde hemen her şairde görmek mümkündür. Şairler, yoruma açık sembolik yapısı ve kışkırtıcı imgeleri dolayısıyla mümbit bir kaynak olan sufizmin engin hayal dünyasından hiçbir surette uzak kal(a)mamışlardır (Yıldırım 2006: 102). Tasavvufî örüntü sayesinde dünyevî ve uhrevî imgeler arasında neredeyse sınırsız ilişkiler kurma imkânı bulan şairler, kimi zaman en dindışı şiirlere bile ayrı bir dinî tat katabilmişlerdir (Schimmell 2004a: 306). Şiirdeki baskınlığı tartışılrsa da hemen her şairce kullanılan tasavvufun (Andrews 2001: 107) yoruma açık sembolik yapısı dolayısıyla şairlerin kimi zaman, gerçekten yaşadıkları işret âlemlerini de bu sembolik yapıya sığınarak rahatça ifade ettikleri olmuştur (Şentürk 2006: 378). Bu nedenle şairlerin, "tasavvufu, şiirlerinde bir araç olarak; âdet kabilinden kullandıklarını" söylemek de bu noktadaki müphemiyeti tam olarak aydınlatamamaktadır.

Edebiyat tarihimizde daha çok şarkılarıyla tanınan ve "Nedîmâme" tavrıyla sufizmin oldukça uzağında konumlandırılan Vâsîf'ın da tasavvufu hangi boyutta ruhuna sindirdiğini tespit etmek mümkün değildir. Ancak ömrünün son demlerinde âsârını yakacak kadar büyük bir nedamet yaşadığı hesaba katılınca onun, şiirlerindeki pişmanlık duysusunda, "terk" ve "azadelik" düşüncesinde samimi olduğunu söylemek mümkündür.

Doğrul reh-i mahabbette ey dil reviş budur
Terk et cemi'-i vâri bu yolda gidiş budur

(G. 38/1)

Şiirlerinde çoğu zaman mükeyyifata düşkün, hayata haz ve neş'e penceresinden bakan mahbup-perest bir zevk adamı, kimi zamansa mihneti kendine zevk edinen, cihanı bir pula dahi saymayan, kanaatkâr bir derviş olarak karşımıza çıkan Vâsîf'ın, derunî çalkantılarının kendisini nereye sürüklediğini "gönlümdeki" redifli gazelinde bulmak mümkündür.

1. Ben göz açmam hâbdan bîdârdır gönlümdeki
Gerçi ben mestem velî huşyârdır gönlümdeki

Turkish Studies

2. Nâr-ı duzahdan bu âteşle ne bâkim var benim
‘Aşk derler bir söyünmez nârdır gönlümdeki
3. Himmet-i pîrân ile sürdürdüm çıkardım gayrı hep
Yalınız nakş-ı hayâl-i yârdır gönlümdeki
4. Cümleten ‘âlemde kat’-ı ârzû etdim fakat
Ârzû-yı rü’yet-i dîdârdır gönlümdeki
5. Etdim ikrâr ‘âlem-i ervâhda rûz-ı ezel
Şimdi el-ân dahi ol ikrârdır gönlümdeki
6. Sübha ber-dest-i nedâmet her nefes sad şerm ile
Hakka ‘isyânımdan istigfârdır gönlümdeki
7. Künc-i halvet-hâne-i merdân-veş şâm u seher
Hây u hûy-ı na’ra-i ezkârdır gönlümdeki
8. Dâg-ı sînemden ne mümkün Vâsıf olsun âşikâr
Nokta-i mevhûme-i esrârdır gönlümdeki (G. 134)

1. Ben göz açmam hâbdan bîdârdır gönlümdeki
Gerçi ben mestem velî huşyârdır gönlümdeki

“Ben gözlerimi uykudan aç(a)mam lakin gönlümdeki uyanıktır. Gerçi ben sarhoşum ama gönlümdeki ayıktır.”

Redifî itibarıyla gönlün merkeze alındığı gazelde Vâsıf’ın şiirlerinde görülen iki farklı ruh hâlinin, “ben” ve “gönlümdeki” şeklinde, iki ayrı “ben” algısıyla ortaya konularak bir muhasebeye girişildiğini söylemek mümkündür. Bu muhasebede en önemli unsur şüphesiz gönüldür. Zira gönül, kâinatı içine alabilen sonsuz derinliğiyle, insanın yegane içtenlik mekanı ve aynı zamanda Yunus’un deyişiyle “Çalab’ın tahtı”dır.

Yaratıcının insanoğlunun içine yerleştirdiği ve kendisinin de içine yerleştiğini bildirdiği duygu merkezi olan gönül (kalp), aynı zamanda, insanın anlama, düşünme, kavrama ve kâinatın künhüne vakıf olma merkezidir. Kalbin bu yönüne Kur’an’da pek çok yerde “onların kalpleri vardır düşünmezler.” (Araf 7: 179) şeklinde vurgu yapılır. Yine, Hz. Peygamberin “akıl, kalpte bir nurdur” sözüyle vurguladığı kalpteki bu akıl, sıradan akılı aşan muteal (aşkın) akıldır (Burckhard 1995: 13). Bu meyanda beyitte “gönlümdeki” için kullanılan “bîdâr” ve “huşyâr” kelimelerinin, kalp

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3, Summer, 2012

ve akıl arasındaki bu ilgi dolayısıyla seçildiğini ve "gönlündeki" ifadesiyle de Allah'ın bir vechi olan "akl-ı küll"e işaret edildiğini söylemek mümkündür.

Şair, idrakin merkezi durumunda olan gönlündekinin uyanık olmasına rağmen kendisinin uykudan gözlerini açmadığını söylerken, varoluşun kutsal anlamını ve "eşref-i mahlûkat" olduğunu henüz fark edemeyen sıradan insanın hâline gönderme yapar. Dünyada üç boyut ve beş duyuya sınırlanan insanın buradaki yaşamı, hadiste işaret edildiği üzere uykudan ibarettir ve insan, öldüğünde bu uykudan uyanabilecektir (Schimmell 2004b: 166). Ancak insanın kalbini duyular üstü âleme açarak, mistik bir arınmayla daha bu dünyada ölmeden önce ölmeyi başararak bîdâr (uyanık) kalması da mümkündür.

Uykunun bir gaflet hâlinin ifadesi olarak kullanıldığı beyitte, mestliğin de aynı anlam çerçevesinde, henüz farkındalığını idrak edip kemaline yönel(e)meyen sıradan insanın hâlini anlatmak üzere kullanıldığını söyleyebiliriz. Mestlik, mistik düzeyde her ne kadar, vahdet şarabının sarhoşluğu ve "sekr" hâlinin bir ifadesi olarak olumlansa da zahirî bağlamda kendisine itibar edilmeyen, aklın başında olunmadığı bir durumu ifade etmesi dolayısıyla sürekli olumsuzlanır. Nitekim burada da mestlik, "bu dünya örüntüsü" (Andrews 2001: 93) içerisinde değerlendirildiğinden olumsuzlanmakta ve insanın hakikati idrak noktasında "afaktaki ve enfüsteki" ayetleri içselleştirecek bir uyanıklıktan ve huşyâr (ayık, akli başında) olmaktan yana bir tavır konulmaktadır.

2. Nâr-ı duzahdan bu âteşle ne bâkim var benim

‘Aşk derler bir söyünmez nârdır gönlündeki

“Gönlümde aşk denilen sönmeyen bir ateş varken, cehennem ateşinden niçin korkayım.”

Burada, önceki beyitte ifade edilen gaflet uykusundan artık uyanmış olan bir insanın, gönlünde "bi'l-kuvve" bulunan "insan-ı kamil" (akl-ı küll)'e uyararak hilkatin sebebi olan "cenab-ı aşk"a teslim oluşunu görürüz:

Ben feyz-yâb-ı bâb-ı cenâb-ı mahabbetem

Zâhirde kesb eyleyecek mekseb istemem

(G. 79/2)

Aşk, "gizli hazine" hadis-i kudsisi mucibince âlemin yaratılışındaki sır olarak kabul edilir. Varlık âleminde zerrede güneşe kadar her şeyin nasibini aldığı ve etkisinde kaldığı bu aşk sebebiyledir ki insan, Mevlânânın ifadesiyle; "nereye giderse gitsin ve nasıl hissederse hissetsin her zaman âşık olmaya meyillidir". İnsanı, yaratılışla birlikte kopmuş olduğu Mutlak Varlık'a götüren yegâne vasıta olan aşk, düştüğü kalpte sevgiliden başka her şeyi yakacak olan bir ateştir. Mutlak'ın özlemine çeken evrenin yüreği, aşk ateşiyle doludur (Şebüsterî 1999: 72). Âşığın fâni varlığını tıpkı pervane gibi bu ateşe yakmadığı sürece "sevgili"ye kavuşması mümkün değildir.

'Ney'in gönülleri yakan sesinin, aşk ateşi olduğunu söyleyen Mevlâna, "kimde bu ateş yoksa yok olsun" diyerek bu ateşle maddi varlığın arındırılması gerektiğini vurgular (Can 2001: 14). Dünyada kendisini aşk ateşiyle arındırıp hilkatindeki saflığı yakalayamayan insanın cehennemde ateşin farklı bir yönü olan korkutucu ve tahrip edici yüzüyle karşılaşır yanma ihtimali vardır. "Yakıtı insanlar ve taşlar olan [bu] ateşten sakın[mak]" (Bakara 2: 24) ancak aşk ile mümkün olabilir. Bu dünyada ezeli aşk ateşiyle yananlar, Allah'ın Hz. İbrahim için verdiği gibi ateşe "serin ve selamet ol" (Enbiya 21: 69) emrini vereceklerini umarlar. Ancak bunun da ötesinde Şiblî gibi âşıklar, ateşin vücutlarındaki tek bir kılı dahi yakamayacağını bilirler ve bu meyandaki düşüncelerini "cehennem ateşi dokunmaz bana, onu söndürmem işten değil[dir]" şeklinde

Turkish Studies

korkusuzca ifade edebilirler. Zira onların sıklıkla kullandıkları bir hadise göre cehennem, hakiki mü'mine: “senin nurun benim alevimi söndürdü diye seslenecektir” (Schimmel 2004a: 97). Öyleyse gönlünde aşk ateşi olanın hiçbir surette cehennem ateşinden korkmasına gerek yoktur. Zaten kalbinde hakiki aşk olanlar, cehennem korkusu bilmedikleri gibi cennet umudu da taşımazlar. Onların aşklarından murad, sadece ‘Cemalullah’ın temasıdır.

3. Himmet-i pîrân ile sürdürdüm çıkardım gayrı hep

Yalnız nakş-ı hayâl-i yârdır gönlümdeki

“Pirlerin yardımıyla gönlümden, sevgiliden başka her şeyi sürüp çıkardım. Gönlümde sadece O'nun hayalinin resmi kaldı.”

Muradı, Cemal’in teması olan âşığın, isteğine ulaşabilmesi için gönlünden ağyarı sürüp çıkarması gerekir. Ağyar, sevgiliden başka her şeydir; oysa “gayret” (kıskançlık) sahibi olan sevgili “tek”tir ve aynı zamanda “tek”i sevendir. Tevhide giden yolda bir iğne dahi insanı ‘cemal-i ilahî’yi temasadan mahrum edebilir.

Âşık, gönül evinden, “birlik’e engel olan her şeyi silip çıkarmadıkça hakikatin ışığı içine vurmaz. O, kelime-i tevhidin “lâ” (yoktur) sözcüğü ile her şeyi gönlünden kesip atmalıdır (Şebusterî 1999: 110).

Gönül Allah’ın evidir ve şüphesiz bu evde sahibinden başkasının oturması akla ziyandır. Ancak gönlün ağyâr/mâsiva’dan temizlenmesi hiç de kolay değildir. Bu uğurda âşık daha önce bunu başarmış olan birinden (pîr, şeyh, müşid) mutlak surette yardım almalıdır. Himmet-i pîrân olmaksızın insanın gayra bağlanma ihtimali vardır. Pîr, insanın kemâle uzanan sürecindeki rehberidir ve sahih hiçbir yol rehbersiz kat edilemez. İnsan tek başına hayat pınarını araştırabilir ancak manevi dünyanın aydınlık mekânına yalnız pîrin rehberliğinde girebilir. Rehber olmaksızın insanın yeniden doğuşu ve manevi dönüşümü mümkün değildir (Nasr 2002: 65). Pîrin yardımıyla yavaş yavaş ağyârdan temizlenen gönlüde nihayet sadece sevgilinin hayali kalacaktır.

4. Cümleten ‘âlemde kat’-ı ârzû etdim fakat

Ârzû-yı rüyet-i dîdârdır gönlümdeki

“Âlemdeki bütün arzuları gönlümden kesip attım. Gönlümde sadece sevgilinin yüzünü görme arzusu kaldı.”

Gönül, Mutlak Varlık’ın tecelli edeceği bir ayna hükmündedir. İnsan, gönlünden ağyârı çıkartırken aynı zamanda onu nefsin bütün isteklerinden, dünya ve içindikilerin hevâ ve hevesinden de arındırmalıdır. İnsan, nihaî arzusu olan “dostun cemalini” görebilme yolunda bir engel olan şehvet, servet, şöret vs. her türlü istekten, dünyevi olan her şeyden kalbî düzeyde alakasını kesmelidir. Nefsin bitmek bilmeyen arzuları, insanı madde dünyasına bağlayarak; onun manevi âleme kanatlanmasına yani “miracına” engel olur. Göklerin melekûtuna nispetle dünyadaki her şey “araz”dır ve ‘araz’lar insanı arza bağlayarak akıbet onu hüsrana sürükler.

Emelin ayn-ı elem olduğun idrâk edeli

Vâsıfâ cümle-i âmâli gönülde atdık

(G. 72/9)

Gönlün ârizî istek ve arzuların arındırılması, kat’-ı alâyık edilmesi hâlinde, “bakıcak dîdârı görmek” mümkündür. Kalbin üzerinde bir örtü gibi duran istekler kaldırıldığında insan, “ne yana dönerseniz Allah’ın yüzü oradadır” (Bakara 2: 115) ayetinde işaret edildiği üzere, ‘rü’yetullah’a nail olup cemal-i ilahiye temaşa etme bahtiyarlığına kavuşabilir.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3, Summer, 2012

Bu, kalbî bir görüştür ve hadiste; "bir mü'min yoktur ki onun dört gözü olmasın. İki gözü başındadır ki onlarla umûr-ı zâhiriyyeyi görür ve iki gözü kalbindedir ki onlarla umûr-ı gaybiyyeyi müşahede eder" (Bilgegil 1997: 438) şeklinde ifade edilir. Bu hususta Hz. Ali'nin; "görmediğim Allah'a ibadet etmem... O'nu gördüm ve öyle ibadet ettim" (Uludağ 2005: 301) şeklindeki tecrübî ifadesi dolayısıyla sûfiler, "dîdârî" temaşa için kalplerini bütün arzularından temizlemeye büyük çaba sarfederler.

5. Etdim ikrâr 'âlem-i ervâhda rûz-ı ezel

Şimdi el-ân dahi ol ikrârdır gönlümdeki

"Ezel günü ruhlar âleminde ikrar ettim. Şimdi, şu an dahi gönlümdeki aynı ikrardır."

Ezel günü, bilinmeyi murad eden Allah'ın melekût (ruhlar) âlemine teayyününü ifade eder. Âlem-i ervâh olarak da isimlendirilen bu mertebede ruhlar, Allah'ın kendilerine yönelttiği "ben sizin rabbiniz değil miyim" sualine verdikleri; "belâ" (evet) cevabıyla kulluklarını ikrar edip Allah'ın Rabliğine şahitlik ederler. Bu husus Kur'an'da şöyle anlatılır: "Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, 'ben sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da: 'Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)' demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü; 'biz bundan habersizdik' dememeniz içindir. Yahut 'bizden önce babalarımız Allah'a ortak koşmuşlar; biz onlardan sonra gelen bir nesiliz. Şimdi batılıların işlediği yüzünden bizi helâk mi edeceksin?' dememeniz içindir" (Kur'an 7: 172-173).

Kıyamet gününde insanların tevhit hakikatini tanımaktan sorumlu tutulacakları anlamını taşıyan bu ayetlerde (Chittick 2000: 218) insanın kulluk bilincini unutmayıp muhafaza edeceğine dair vermiş oldukları söz dolayısıyla bu âna, "ahd-ı elest", "elest misakı" da denir. Rûz-ı ezel, kulluk yemini etmiş olan insanın hafızası, nişyan ile malul olduğundan bu yemin, afakî ve enfüsî ayetlerle sürekli ona hatırlatılır. Kutsal kitap insana bu yemini hatırlatmak üzere indirilmiştir (Şebüsterî 1999: 116). Bu nedenle tasavvufta sürekli, Allah ile insan arasında akd olunmuş olan bu misaka vurgu yapılır. "Ezelî" olan bu akd, insanı daima özgün doğasına yani zaten kendisinde olan Allah'a bağlı kılacağından dolayı aynı zamanda "ebedî" bir misak olarak da alımlanır (Nasr 2002: 45). Ruhlar âleminde verilen bu ikrarın daha Cennette unutulması sebebiyle insan, bir dinginlik mekânı olan Cennet'ten, kaosun hâkim olduğu dünyaya indirilir. Bu inişte tevarüs edilmiş bir günah olmasa da nişyana olan temayül açıktır. Dolayısıyla insan her an ikrardan inkâra sürüklenme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu meyanda beyitte, ezel misakının "şimdi el-ân dahi" gönlümde olması vurgulanarak, ezel ve ebed, "ân"ın potasında eritilmekte ve dahi "ân-ı daim"ın kalıbında tevhid edilmek suretiyle, ikrara bir sürerlilik kazandırılmaktadır. Yani kâinatın her an yeniden yaratılışındaki hikmete binaen insan, her an "elest meclisi"nde, huzurda olduğunun bilinciyle kulluğunu ikrar etmektedir.

6. Sübha ber-dest-i nedâmet her nefes sad şerm ile

Hakka 'isyânımdan istigfârdır gönlümdeki

"Pişmanlığımın elinde tesbih, her nefes alış verişimde yüzlerce utanç ile Allah'a ettiğim isyandan dolayı gönlümde tövbeler vardır."

İnsan, beden ile ruh, nur ile zulmet, madde ile mana, günah ile sevap, iyi ile kötü gibi zıt uçlara eşit mesafede yaratılmış olması dolayısıyla varlık âlemindeki diğer tüm yaratılanlardan ayrılır. Kendisine verilen cüz'î irade ile dünya yaşamını ihtiyârî olarak (seçkisi dâhilinde) tanzim edebilen insan, yapmış olduğu seçimle "eşref-i mahlûkat" mertebesine çıkabileceği gibi "esfel-i sâfilin" derekesine de düşebilir.

İnsanın bu çift yönlülüğü üzerine kurgulandığını söyleyebileceğimiz beyitte, nefsin doymak bilmeyen iştihasına uyarak elest ahdini unutan ve kulluk bilincinden uzaklaşan bir gönlüm,

Turkish Studies

samimi bir pişmanlıkla kendisine dönüp tevbe ettiğine şahit oluruz. Genel olarak her insan için geçerli olabilecek bu durumu Vâsıf'ın bütün divanına yansıyan o ikircikli ruh hâlinin bir yansıması olarak da okumak mümkündür. Kendisini yakışsız işleri dolayısıyla mücrim, müttehim (kabahatli) ve asi olarak nitelendiren Vâsıf, isyanına; -kendi deyişiyle- “her sabah yüz taneli tespihten evvel sineye bir serv-i hırâman çeken erbâb-ı riyânın” aksine, pişmanlığının elindeki maddi olmayan bir tespihle tövbe kapısını çalar. Bu tövbede dil ile ifade edilen bir pişmanlık değil kalbin duyduğu nedamet ve ızdırıp vardır. Kıyamete dek kapanmayacak bir kapı olan tövbe sayesinde hatasından pişman olan insan, nefsi ile yüzleşerek kulluk bilincini yeniden kazanabilir. Azap gelmeden insanın Allah'a dönmesi (Zümer 39: 54) olan tövbe, herkese nasip olmaz. Allah nasip ederse kul tövbe eder. Hak kuluna dönmeden kulun Hakka dönmesi söz konusu edilemeyeceğinden, aslında tövbenin Allah'tan Allah'a (Uludağ 2005: 356) olduğu da söylenir.

7. Künc-i halvet-hâne-i merdân-veş şâm u seher

Hây u hûy-ı na'ra-i ezkârdır gönlümdeki

“Er(en)lerin halvethane köşesi gibi sabah akşam gönlümde zikir naralarının “hay u huy”ları vardır.”

Halvet, en genel anlamıyla insanın yalnız başına kalarak Hakk'ı tefekkür etmesidir. Dolayısıyla halvethane, insanın yalnız kalabileceği her yer olabilir. Halvete çekilmenin tasavvufi terbiye içerisinde kendisine has bir adabı vardır (Sühreverdî 2005: 263). Ancak halvette esas yalnızlık içerisinde mutlak bir dinginliğe ulaşmak olduğundan insanın, içinde bulunduğu her an halvete çekilmesi de mümkündür.

Dünyevi olandan uzaklaşarak yalnız kalmak için halvete çekilen erenlerin, Allah'ın zikri dışında bütün düşüncelerden kalbini boşaltması gerekir (Sühreverdî 2005: 271). Bu nedenle halvete giren kişi, gece ve gündüz vaktinin büyük bölümünü Kur'an okumaya, celî (aşikâr) ya da haffî (gizli) olarak hakkı zikretmeye ayırır. Öyle ki halvetteki müridin ayak parmaklarının dahi “Allah” deyinceye kadar dua etmek zorunda (Nasr 2002: 56) olduğu söylenir. İnsanın ruh ve beden olarak bir bütün hâlinde arındığı halvette, zikrin temel unsur olması kelimenin “hatırlama/anma” anlamında gizlidir. Allah'ı unutmak nasıl onun tarafından unutulmak gibi dayanılmaz bir işkenceye neden oluyorsa; Allah'ı hatırlamak (zikretmek) da onun tarafından hatırlanmış olmanın neşesine yol açar (Chittick 2000: 231). Kendisini zikredeni O'nun da zikredeceğinden (Bakara 2: 152) dolayı sufiler, belki de en çok, her nefes alış verişlerinde rahatça söylenebilen “hay u huy” zikri ile (Uludağ 2005: 162) Allah'ı anmakta ve böylece zerreden güneşe kadar kâinattaki her şeyin kendi dilince yaptığı kozmik zikre katılarak, yeniden bütünlüğünü yakalayabilmektedir.

8. Dâg-ı sînemden ne mümkün Vâsıf olsun âşikâr

Nokta-i mevhûme-i esrârdır gönlümdeki

“Vâsıf! Gönlümdeki, sırların hayali bir noktasıdır. Göğsümdeki yanık yaralarından aşikâr olması mümkün değildir.”

Bütün bir gazel boyunca adeta derûni bir çılgınlıkla gönlündekinin sesini duyurmaya çalışan şairin, nihayet kâinattaki yegâne sırrın zahirde (dışarıda) değil; batında (içerde) aranması gerektiği hususunda bir uyarıda bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu, sûfîlerin hemen her fırsatta ifade etmeye çalıştıkları önemli bir husustur. İnsan, Hakk'ı Kâbe'de değil, gönlünde aramalıdır.

Yanık yarası madde dünyasına ait bir etkinin dışı vurumu olduğundan, tamamen mana âlemine ait olan bir “sırr”ın onda idrak edilmesi mümkün değildir. Tende olan yara kabuk (kışr)'tur oysa nokta hâlindeki sır öz (lüb)'dür ve içerdedir. Gönül ehli âriflerden başkasının idrakte aciz kaldığı, “yakîn” bilgisi olan ve varla yok arası bir mevcutluğu bulunan sırrın (Uludağ 2005: 317)

Turkish Studies

mekânı, insanın idrak merkezi olan kalptir. Kalpte âlemin temerküz ettiği bu nokta "süveyda" olarak isimlendirilir. Arşın dahi çevresinde döndüğü süveyda (Şebusterî 1999: 66), Zât'ın tecellî mahallidir. Bundan dolayıdır ki sufiler, O'nun aramakla bulunamayacağını söyledikten hemen sonra; yine de bulanların arayanlardan başkası olamayacağını vurgulayarak insana, "Zât"ın tecellî makamı olarak kendi "zât"ına hoşça bakma tavsiyesinde bulunurlar.

Beyitte, "sırr"ın "gövde"de değil; ancak "derûn"da bulanabileceği şeklindeki bu uyarıyla aynı zamanda, "tatmayanların bilmesi mümkün değildir" sözüne de bir gönderme yapıldığını ve bu dolayında bir muhasebeye gidildiğini de düşünmek mümkündür.

Sonuç

Vâsıf'ın kimi şiirlerinde görülen müstağni ve mütevekkil bu sufi duyarlılığı, "gelenek"nin içerisinde -değişen ölçülerle- hemen her şairde bulmak mümkündür. Zira, şairlerin, yoruma açık sembolik yapısı ve kışkırtıcı imgeleri dolayısıyla mümbit bir kaynak olan sufizmin engin hayal dünyasından mümkün mertebeye istifade ettikleri bir gerçektir. Bu nedenle geleneksel yapı içerisinde işlene işlene sembol hâlini alan tasavvufî imgelerin, mutasavvıf şairler dışında, hangi boyutta içselleştirildiğini tam olarak tespit etmek de mümkün değildir. Şüphesiz bu durum, folklorik bir özellik arz eden ve zaman zaman bayağılığa düşen üslubuyla, sufizmin oldukça uzağında düşünülen Vâsıf için de geçerlidir.

Vâsıf'ın, devrin sosyokültürel yapısında görülen dönüşümün sebep olduğu ruhsal sıkıntılarını ve ömrünün sonuna doğru kimi şiirlerini yakacak kerteye varan derunî çalkantılarını tasavvufî bir söylemle dışa vurduğu düşünülebilir. Ancak yakın arkadaşı ve Mevlevî muhibbi Keçecizâde'nin, "mahv-ı vücûd" ettiğini söylediği ve kendisini "derviş-nihad" olarak nitelendirdiği Vâsıf'ın, şiirlerinde tasavvufu bir araç olarak kullandığını yahut sufizme iğreti bir göndermede bulunduğunu söylemek çok da tatmin edici olmasa gerektir. Onun tasavvufî bir neşve içeren şiirlerindeki samimiyetini göstermesi noktasında incelediğimiz "gönlümdeki" redifli gazelinin güzel bir örnek teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Redifinden de anlaşıldığı üzere, gönlün merkezî bir noktada yer aldığı bu gazelde Vâsıf'ın oldukça samimi yakarışlarına şahit oluruz. Vâsıf, "zahîrî ben" (kendisi) ve "batınî ben" (gönlündeki) olmak üzere iki ayrı "ben" algısı üzerine inşa ettiği bu gazelinde tavrını, "batınî ben"den yana koyar. Gazelde, adeta "Vâsıf'tan içerü bir Vâsıf"ın varlığından dem vurarak, kendisiyle hesaplaşan şairin, bu meyanda hakiki şahsiyetini ortaya koyduğunu da söylemek mümkündür.

Vâsıf'ın incelediğimiz bu gazelinde görülen yoğun tasavvufî söylemin yanı sıra, divanında Mevlana'ya övgü olan kasidesi, mihneti kendine zevk edindiği "müseddes-i dervişânesi" ve tasavvufî içerikli daha pek çok mısrası dolayısıyla, mistik (tasavvufî) bir temayülünün de olduğu görülür.

KAYNAKÇA

- ANDREWS, Walter (2001), **Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı**, (Çev. Tansel Güney), İletişim Yayınları, İstanbul.
- BİLGEGİL, Kaya (1997) "İbrahim Hakkı'ya Göre İnsan Kalbi", **M. Kaya Bilgegil'in Makaleleri** (Haz.: Zöhre Bilgegil), Akçağ Yayınları, Ankara.
- BURCKHARD, Titus (1995), **İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş**, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- CEYLAN, Ömür - Ozan YILMAZ (2005), **Hazâna Sürgün Bahâr (Keçecizâde İzzet Molla ve Dîvân-ı Bahâr-ı Efkârı)**, Kitap Sarayı Yayınları, İstanbul.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3, Summer, 2012

-
- CHITTICK, William – Sachiko MURATA (2000), **İslamın Vizyonu**, (Çev. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul.
- GÜREL, Rahşan (1999), **Enderunlu Vâsif Dîvânı**, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- İPEKTEN, Haluk (1989), **Enderunlu Vâsif**, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- ÖZGÜL, M. Kayahan (2006), “Şark Ekspresiyle Garb’a Sefer”, **Türk Edebiyatı Tarihi**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul, s.98-106.
- SCHIMMEL, Annemarie (2004), **İslamın Mistik Boyutları**, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Sühreverdî (2005), **Gerçek Tasavvuf - Avarifü’l Mearif**, (Çev. Dilaver Selvi), Semerkand Yayınları, İstanbul.
- Şebüsterî (1999), **Gülşen-i Râz**, (Haz.: Sadık Yalsızuçanlar), Timaş Yayınları, İstanbul.
- ŞENTÜRK, A. Atilla (2006), “Klasik Şiir Estetiği”, **Türk Edebiyatı Tarihi, C.I**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- TANPINAR, A. Hamdi (1976), **19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Çağlayan Kitabevi, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (2005), **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- YILDIRIM, Ali (2006), “Klasik Şiirde Romantik Söylem veya Osmanlı Romantizmi”, **Türk Edebiyatı Tarihi, C.II**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul.